

گشتِ نازِ لیلی

عقلمانی حضرت علیؓ کی لیلی

جلد اول

پہلی دفعہ و کتاب الایمان

شیخ الحدیث علامہ ابن قیمؒ
مترجم: علامہ ابن قیمؒ

مکتبہ المدینہ دار الفکر
شعبہ تحقیق و ترویج

پاسبان حق @ یاہو ڈاٹ کام

ٹیلی گرام چینل: <https://t.me/pasbanehaq1>

بلاگ (اسلامی کتاب گھر)

<http://islamickitabghar.blogspot.com>



FREEDOM
FOR GAZA

islamiclinecoverphotos.com

پاسبانِ حق @ یاہوڈاٹ کام

✉ نیلی گرام چینل:

<https://t.me/pasbanehaq1>

بلاگ (اسلامی کتاب گھر)

<http://islamickitabghar.blogspot.com>

جلد اوّل بدء الوحی و کتاب الایمان

کشف الباری (جلد اول)

افادات

شیخ الحریت مولانا سلیم اللہ خان

ترتیب و تحقیق

نور البشر نور الحق

1431ھ / 2010ء

پاسبانِ حق @ یاہوڈاٹ کام

ٹیلی گرام چینل:

<https://t.me/pasbanehaq1>

بلاگ (اسلامی کتاب گھر)

<http://islamickitabghar.blogspot.com>

جملہ حقوق بحق مکتبہ فاروقیہ کراچی پاکستان محفوظ ہیں
اس کتاب کا کوئی بھی حصہ مکتبہ فاروقیہ سے قریبی اجازت کے بغیر نہیں بھی
جائیگا۔ اگر کسی نے اس قسم کا کوئی اقدام کیا مگر تو قانونی کارروائی کا
نقہ نمونہ ہے۔

جميع حقوق الملكية الأدبية والعلمية محفوظة

لمكتبة الفاروقية كراتشي. پاکستان

وہ حق طبع اور تصویر اور ترجمہ اور اعادہ تصنیف کتاب کاملاً اور
محرم اور نسخہ علی شرطہ کاسب اور ادخالہ علی کمپیوٹر اور
برمجہ علی اسطوانات صوتیہ بلا موافقہ الناشر خطاً

Exclusive Rights by

Maktabah Farooqia Khi-Pak.

No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher

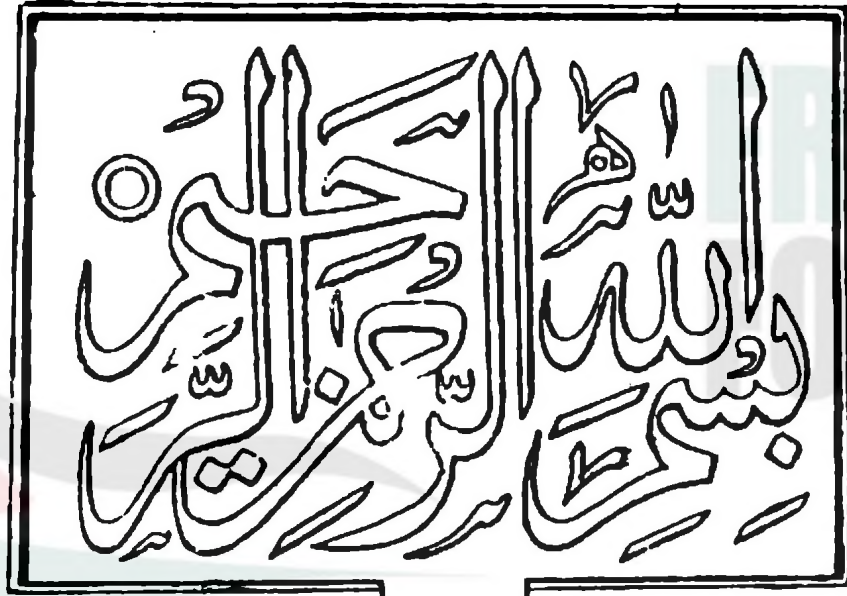
مطبوعات مکتبہ فاروقیہ کراچی 75230 پاکستان

نزد جامعہ فاروقیہ شاہ فیصل کالونی نمبر 4

کراچی 75230. پاکستان

فون 021-4575763

m_farooqia@hotmail.com



شرح الشرح کے نام سے جوڑا مہربان نہایت رحم کرنا لاہی

FREEDOM
FOR GAZA

islamiclinecoverphotos.com

پاسبانِ حق @ یاھو

ڈاٹ کام

✉ نیلی گرام چینل:

<https://t.me/pasbanehaq1>

بلاگ (اسلامی کتاب گھر)

<http://islamickitabghar.blogspot.com>



FREEDOM
FOR GAZA

islamiclinecoverphotos.com

فہرست مضامین

کشف الباری عما فی صحیح البخاری

جلد اول

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۹	تیسری بحث: علم حدیث کا موضوع	ص	عرض مرتب
۱۰	چوتھی بحث: غرض و غایت	ج ج	عکس اجازت حدیث
۱۰	علم حدیث کی غرض و غایت		
۱۲	پانچویں بحث: اجناسِ علوم	۵۱-۱	مقدمۃ العلم
۱۳	چھٹی بحث: مرتبہ علم حدیث	۱	پہلی بحث: تعریف علم حدیث
۱۴	ساتھویں بحث: تقسیم کتب اور تدوین	۱	مطلق علم حدیث کی تعریف
۱۴	جوامع	۲	علم روایۃ الحدیث کی تعریف
۱۵	سنن	۲	علم درایۃ الحدیث کی تعریف
۱۵	مسانید	۲	علم احادیث کی تعریف
۱۷	معاجم	۲	تقاریر
۱۸	مستدرکات	۲	فائدہ
۱۸	امام حاکم اور ان کی "مستدرک"	۵	حدیث، اثر اور خبر
۲۰	مستخرجات	۶	ایک اشکال اور اس کا جواب
۲۱	اربعینات	۶	حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی شان
۲۲	اجزاء و رسائل	۸	ایک اور سوال اور اس کا جواب
۲۲	کتاب العقائد	۸	دوسری بحث: وجہ تسمیہ

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۳۷	پانچواں طبقہ	۲۲	کتاب الاحکام
۳۸	آٹھویں بحث: حکم فرعی	۲۲	کتاب التاریخ
		۲۲	کتاب الزہد
		۲۳	کتاب الآداب
۳۸	منکرین حدیث کے	۲۳	کتاب الفتن
	اعتراضات اور جوابات	۲۳	کتاب المناقب
		۲۳	مشيخہ
۳۸	پہلا اعتراض کہ نہی عن الکتابۃ کے	۲۳	کتاب الافراد والفرایہ
	بعد حدیث کیسے حجت ہو سکتی ہے؟	۲۳	کتاب العلل
۳۸	اس اعتراض کا جواب	۲۳	اطراف
	دوسرا اعتراض کہ قرآن کریم خود واضح ہے،	۲۴	ترغیب وترہیب
۳۸	حدیث کی وضاحت کی ضرورت نہیں	۲۴	مسلسلات
۳۹	دوسرے اعتراض کا جواب	۲۴	ثلاثیات
۴۰	تیسرا اعتراض اور اس کا جواب	۲۵	تدوین حدیث
	چوتھا اعتراض کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم	۲۶	
۴۰	واجب الاطاعت نہیں	۲۸	اشکال (نہی عن کتابۃ الحدیث والحدیث)
۴۰	اس اعتراض کا جواب	۲۹	پہلا جواب
۴۱	منکرین حدیث کا ایک مغالطہ اور اس کا ازالہ	۲۹	دوسرا جواب
۴۲	منکرین حدیث کا ایک دوسرا اور اس کا دفعیہ	۳۱	اشکال
	منکرین حدیث کا ایک دعویٰ کہ حدیث	۳۱	جواب
۴۲	میں بہت سا مواد خلاف عقل ہے	۳۳	نہی عن الکتابۃ والحدیث کا تیسرا جواب
۴۳	اس دعویٰ کا جواب	۳۴	چوتھا جواب
۴۵	منکرین حدیث کا ایک اور اشکال	۳۴	پانچواں جواب
۴۵	اس اشکال کا جواب	۳۴	چینا جواب
۴۶	محدثین کا حافظہ	۳۵	تدوین علم حدیث کے طبقات
	منکرین حدیث کا اعتراض کہ روایت بالمعنی	۳۵	پہلا طبقہ
۴۷	ہونے کی وجہ سے حدیث کی حجیت ختم ہو گئی	۳۶	دوسرا طبقہ
۴۷	اس اعتراض کا جواب	۳۶	تیسرا طبقہ
۴۸	اخبار کاحاد کو "ظن" قرار دے کر رد کرنے کی کوشش	۳۷	چوتھا طبقہ
۴۸	اس اعتراض کا جواب	۳۷	

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۶۲	مدینہ منورہ میں قیام	۴۸	احادیث کے تعارض کا اشکال اور اس کا دفعیہ
۶۲	اسارتِ مالٹا اور رہائی	۴۹	فائدہ در بیان مصطلحات
۶۳	سہلٹ میں تدریس		
۶۳	دارالعلوم دیوبند آمد	۱۹۳-۵۲	مقدمۃ الكتاب
۶۴	شیخ الاسلام کی سیاسی زندگی	۵۲	علم حدیث میں سند کی حیثیت
۶۷	سلوک و تصوف	۵۳	میر اسلسلہ سند صحیح بخاری
۶۸	حضرت شیخ الاسلام کی عزیمت و حمیت	۵۳	حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی سند صحیح بخاری
۶۹	مہمان نوازی		
۷۰	دارالعلوم دیوبند میں تدریس اور درسی خصوصیات	۵۴	کچھ اپنے بارے میں
۷۳	تصانیف	۵۴	تعلیم کی ابتدا اور میرے اساتذہ
۷۳	ازواج و اولاد	۵۴	مدرسہ مفتاح العلوم جلال آباد اور دارالعلوم دیوبند
۷۴	وفات	۵۴	تدریس اور جامعہ فاروقیہ کی تاسیس
۷۴	شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ	۵۵	سوادِ اعظم اہل سنت کی تاسیس
۷۵	آپ کے تلامذہ	۵۶	اور وفاق المدارس کی ذمہ داریاں
۷۶	حضرت شیخ الہند اور تحریک آزادی اور وفات	۵۶	میرے محسن اساتذہ
۷۷	آپ کا صوری و معنوی نقشہ	۵۶	"کشف الباری" کی ترتیب
۷۷	تصانیف	۵۷	واشاعت کا منجانب اللہ انتظام
۷۹	قاسم العلوم والخیرات حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ		شیخ الاسلام والمسلمین آیت من آیات رب العالمین سیدنا و سیدنا حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی نور اللہ مقدرہ و برد منجبہ
۷۹	تعلیم	۵۹	ولادت و حلیہ
۸۰	تحصیل علم سے فراغت کے بعد	۵۹	نسب
۸۱	ذریعہ معاش اور مشغلہ تدریس	۵۹	وطن
۸۱	جنگ آزادی اور حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ	۶۰	والد ماجد کا مختصر تذکرہ
۸۱	دارالعلوم دیوبند اور تحفظ اسلام کی خدمات	۶۰	شیخ الاسلام کا دارالعلوم دیوبند میں داخلہ
۸۲	اعلائے کلمہ اسلام اور حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ	۶۱	سفر حجاز
۸۲	میلہ خدا شناسی	۶۱	مدینہ منورہ میں آپ کے درس کا احوال
۸۳	رز کی کا مناظرہ	۶۱	جلسہ دستار بندی
۸۳	اصلاح عقد بیوگان	۶۲	

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۱۰۵	شیخ الاسلام زین الدین زکریا الانصاری رحمۃ اللہ علیہ	۸۴	تواضع اور استغناء
۱۰۷	فتاویٰ الفقہاء المذہب الشافعی شہاب الدین احمد بن علی		حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ اپنے شیخ
۱۰۷	مفتی اعظم پاکستان مولانا محمد رفیع الرحمن رحمۃ اللہ علیہ		سید الطائفہ حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر
۱۰۸	ولادت اور تعلیم و تربیت	۸۴	مکی رحمۃ اللہ علیہ کی نظر میں
۱۰۸	حافظہ اور ذکاوت		حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ اپنے
۱۰۹	علم و فضل	۸۵	معاصر سرسید احمد خاں کی نظر میں
۱۰۹	اکابر و معاصرین کا خراج تحسین	۸۷	تذانیف
۱۱۰	درس و افتاء	۸۷	وفات
۱۱۰	عہدہ قضا		فتیہ النفس قطب الارشاد حضرت
۱۱۰	زود خوانی و زود نویسی	۸۷	مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ
۱۱۱	زہد و عبادت اور اخلاق و عادات		تذانیف
	حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی تذکرہ نویسی	۸۹	حضرت شاہ عبد الغنی مجددی دہلوی رحمۃ اللہ علیہ
۱۱۱	کے سلسلہ میں ایک اہم تنبیہ	۹۰	حضرت مولانا شاہ محمد اسحاق صاحب رحمۃ اللہ علیہ
۱۱۲	تذانیف		سراج احمد حضرت مولانا شاہ عبد الغنی صاحب رحمۃ اللہ علیہ
۱۱۳	وفات	۹۱	تذانیف
۱۱۴	شیخ زین الدین ابراہیم بن احمد تنوخی رحمۃ اللہ علیہ		امام المذہب منہج الکلمات و مرکز الاسانید حضرت الامام
۱۱۵	شیخ ابوالعباس احمد بن ابی طالب الحجار رحمۃ اللہ علیہ	۹۲	الشاہ ولی اللہ احمد بن عبد الرحیم رحمۃ اللہ تعالیٰ
	شیخ سراج الدین الحسین بن	۹۴	حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی سیاسی بصیرت
۱۱۶	المبارک الزبیدی رحمۃ اللہ علیہ		حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیفات
۱۱۶	تنبیہ	۹۵	شیخ ابوطاہر کردی رحمۃ اللہ علیہ
۱۱۷	شیخ ابوالوقت السجری رحمۃ اللہ علیہ	۹۷	شیخ ابراہیم بن حسن بن شہاب الدین
	شیخ جمال الاسلام ابوالحسن عبد الرحمن	۹۸	الکوران الکردی رحمۃ اللہ علیہ
۱۱۸	الد اودی البوسنجی رحمۃ اللہ علیہ	۹۹	صفی الدین احمد قشاشی رحمۃ اللہ علیہ
۱۱۹	شیخ ابو محمد عبد اللہ بن احمد بن حمویہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ	۱۰۰	الشیخ احمد بن علی بن عبد القدوس
۱۲۰	تنبیہ		الشناوی رحمۃ اللہ علیہ
۱۲۰	شیخ ابو عبد اللہ محمد بن یوسف الفربری رحمۃ اللہ علیہ	۱۰۱	شمس الدین محمد بن احمد الرملی رحمۃ اللہ علیہ
۱۲۱	فائدہ		
۱۲۲	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ	۱۰۳	
		۱۰۴	

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۱۴۶	ابتلاء و وصال	۱۲۲	نام و نسب
۱۴۶	پہلی جلا وطنی	۱۲۳	استفراہ
۱۴۶	دوسری دفعہ اخراج	۱۲۳	ولادت و وفات
۱۴۷	تیسری مرتبہ جلا وطنی	۱۲۴	مختصر ذلت اور تعلیم
۱۵۱	اپنے وطن بخارا میں آزمائش	۱۲۴	بچپن میں علمی نبوغ
۱۵۲	وفات و تدفین	۱۲۵	بے مثال حافظہ
۱۵۳	ایک بشارت	۱۲۶	رحلات یا علمی اسفار
۱۵۳	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی ایک کرامت	۱۲۷	امام صاحب کے رحلات
۱۵۳	تصانیف	۱۲۹	تنبیہ
		۱۲۹	ان رحلات میں امام صاحب کی تنگدستی
		۱۳۰	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا فضل و شرف
		۱۳۰	احتیاط و تقویٰ
۱۵۴	بخاری حریف کا نام	۱۳۱	علمی وقار کی حفاظت
۱۵۵	سبب تالیف صحیح بخاری	۱۳۳	حسن سلوک اور ایثار
۱۵۶	تالیف کی ابتدا و انتہا	۱۳۳	بے نفسی
۱۵۷	صحیح بخاری کا ایک امتیاز	۱۳۴	حدیث پر عمل کا اہتمام
۱۵۸	تعداد روایات بخاری	۱۳۵	شوق عبادت
۱۵۹	موسوع کتاب	۱۳۵	قبولیت دعاء
۱۶۰	فروغ صحیح بخاری	۱۳۵	علی حدیث کی معرفت میں انفرادیت
۱۶۶	خصائص صحیح بخاری	۱۳۷	علم حدیث میں نند و جرح کی حیثیت
۱۶۸	فصل اول: تراجم بخاری	۱۳۸	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا طریقہ
۱۷۷	باب بلا ترجمہ	۱۴۰	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اہل علم کی نظر میں
۱۷۹	فصل ثانی: طریقہ اثبات تراجم	۱۴۱	مشہور ائمہ حدیث کے فقہی مذاہب
۱۸۰	تراجم کی قسمیں	۱۴۱	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک
۱۸۴	فضائل جامع صحیح	۱۴۳	امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک
۱۸۵	أصح الكتب بعد كتاب الله صحيح البخاري	۱۴۴	امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک
۱۸۶	ایک غلط فہمی کا ازالہ	۱۴۴	امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک
۱۹۴	بسم اللہ الرحمن الرحیم	۱۴۵	امام ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک
		۱۴۵	امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

بخاری حریف

ان رحلات میں امام صاحب کی تنگدستی
امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا فضل و شرف
احتیاط و تقویٰ

علمی وقار کی حفاظت

حسن سلوک اور ایثار

بے نفسی

حدیث پر عمل کا اہتمام

شوق عبادت

قبولیت دعاء

علی حدیث کی معرفت میں انفرادیت

علم حدیث میں نند و جرح کی حیثیت

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا طریقہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اہل علم کی نظر میں

مشہور ائمہ حدیث کے فقہی مذاہب

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

امام ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۲۰۹	علامہ سندھی رحمۃ اللہ کی رائے	۱۹۴	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا طرزِ آغاز اور اس پر اشکال
۲۱۰	حضرت شیخ الہند نور اللہ مرقدہ کی تقریر	۱۹۵	احادیث تحمید و شہادت و صلوة
۲۱۲	حضرت کشمیری رحمۃ اللہ تعالیٰ کی رائے	۱۹۶	اشکال کے جوابات
۲۱۲	ترجمۃ الباب	۱۹۶	پہلا جواب
۲۱۳	ترجمۃ الباب کا مقصد	۱۹۷	دوسرا جواب
۲۱۴	مقصد ترجمۃ الباب پر اشکال	۱۹۸	تیسرا جواب
۲۱۴	علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب	۱۹۸	چوتھا جواب
۲۱۴	حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا جواب	۱۹۸	پانچواں جواب
۲۱۵	حافظ ابن حجر اور علامہ عینیؒ کا جواب	۱۹۹	چھٹا جواب
۲۱۵	حضرت شیخ الہند قدس سرہ کی تقریر	۱۹۹	ساتواں جواب
۲۱۶	حضرت شیخ الہند کی ایک اور تقریر	۱۹۹	آٹھواں جواب
۲۱۷	امام العصر حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا جواب	۲۰۰	نواں جواب
۲۱۸	تنبیہ	۲۰۰	دسواں جواب
۲۱۸	حضرت شیخ الحدیث رحمۃ اللہ علیہ کی توجیہ	۲۰۰	گیارہواں جواب
۲۱۹	حضرت مولانا محمد یونس صاحب مظاہری کی رائے	۲۰۱	بارہواں جواب
۲۱۹	ترجمۃ الباب کے اجزاء تحلیلیہ کی تشریح	۲۰۱	تیرہواں جواب
۲۱۹	"باب"	۲۰۲	چودھواں جواب
۲۲۰	"کیف"	۲۰۲	پندرہواں جوابات
۲۲۰	"بدء"	۲۰۳	"باء" کی تحقیق
۲۲۱	"الوحی"	۲۰۳	لفظ "اسم" کی تحقیق
۲۲۲	وحی کی اقسام	۲۰۴	لفظ "اللہ" کی تحقیق
۲۲۳	حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وحی کی قسمیں	۲۰۴	اسم عین مسمیٰ ہے یا غیر مسمیٰ
۲۲۳	وحی ظاہر اور وحی باطن	۲۰۶	لفظ "اللہ" کی چند لفظی خصوصیات
۲۲۴	الہام	۲۰۶	الرحمن الرحیم
۲۲۴	کیا الہام حجت ہے؟	۲۰۷	باب کیف کان بدء الوحی ...
۲۲۵	الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	۲۰۷	صحیح بخاری کا افتتاحیہ اور دوسری
۲۲۵	"رسول" کے لغوی اور اصطلاحی معنی	۲۰۷	کتب سنت کے ساتھ اس کا موازنہ

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۲۲۲	پہلی توجیہ	۲۲۵	نبوت
۲۲۲	دوسری توجیہ	۲۲۶	رسول اور نبی کے درمیان فرق
۲۲۲	تیسری توجیہ	۲۲۷	رسول کی مشہور تعریف
۲۲۳	چوتھی توجیہ	۲۲۷	اس تعریف پر اشکال اور اس کا دفعیہ
۲۲۴	پانچویں توجیہ	۲۲۸	وقول اللہ عزوجل
۲۲۴	چھٹی توجیہ	۲۲۸	إنا أوحينا إليك كما أوحينا
۲۲۴	ساتویں توجیہ	۲۲۸	إلى نوح والنبيين من بعده
۲۲۴	آٹھویں توجیہ	۲۲۹	آیت میں تشبیہ کی نوعیت
۲۲۵	نویں توجیہ	۲۳۰	آیت کو ذکر کرنے کا مقصد
۲۲۵	حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی توجیہ	۲۳۰	آیت میں حضرت نوح علیہ السلام کی تخصیص کی وجہ
۲۲۷	حدیث "إنما الأعمال بالنیات" کی اہمیت	۲۳۲	علامہ عینی رحمۃ اللہ کے قول پر اشکال
۲۲۹	شان و رور و حدیث	۲۳۲	حضرت نوح علیہ السلام کی تخصیص کے
۲۲۹	ایک اشکال اور اس کا جواب	۲۳۳	سلسلہ میں حضرت شیخ الہند کا ارشاد
۲۵۰	إنما الأعمال بالنیات		الحديث الأول
۲۵۱	فعل اور عمل میں فرق		قوله "حدثنا"
۲۵۲	نیت کے لغوی اور شرعی معنی	۲۳۶	"حدثنا" اور "أخبرنا" میں فرق
۲۵۲	"إنما الأعمال بالنیات" میں معنی	۲۳۶	الحُمیدی
۲۵۳	لغوی مراد ہیں یا معنی شرعی؟	۲۳۷	ایک نکتہ
۲۵۳	"نیت" اور "ارادہ" میں فرق	۲۳۷	حدثنا سفيان
۲۵۴	ایک اشکال اور اس کا جواب	۲۳۸	حدثنا يحيى بن سعيد الأنصاري
۲۵۴	وضو میں نیت کا مسئلہ	۲۳۸	أخبرني محمد بن إبراهيم التيمي
۲۵۴	تفصیل مذاہب	۲۳۸	سمع علقمة بن وقاص الليثي
۲۵۵	منشأ اختلاف	۲۳۸	لطائف اسناد
۲۵۶	پانی نجاست حقیقیہ اور حکمیہ دونوں کے لیے مطہر ہے	۲۳۹	سمعت عمر بن الخطاب
۲۵۶	حنفیہ پر ایک اشکال اور اس کا جواب	۲۳۹	کیا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صحت حدیث
۲۵۷	کیا احناف قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں؟	۲۳۹	کے لیے ہر طبقہ میں دو راویوں کا ہونا ضروری ہے؟
۲۵۸	حدیث باب ۷۱۱۱ کا استدلال	۲۴۰	ایک لطیفہ
۲۵۸	مذکورہ تقادیر کے درست نہ ہونے کے	۲۴۱	حدیث کا ترجمہ الباب ۷۱۱۱ انطباق
۲۵۸	سلسلہ میں حضرت شاہ صاحب کی تقریر		

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۲۸۸	حدیث باب سے مستنبط چند احکام	۲۶۰	حافظ ابن کثیر اور عزالدین عبدالسلام رحمہما اللہ کی تقریر
۲۸۹	حدیث باب سے حاصل شدہ چند فوائد	۲۶۲	شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمہ اللہ کی تحقیق
۲۸۹	الحدیث النبی	۲۶۵	اسمہ ثلثہ کے استدلال کے جوابات
۲۸۹	عبداللہ بن یوسف	۲۶۷	کن کن چیزوں میں نیت ضروری ہوتی ہے؟
۲۹۰	مالک	۲۶۸	کیا احناف کا وضو نیت سے مجرد ہوتا ہے؟
۲۹۱	ہشام بن عروہ	۲۶۹	و إنما لكل امرئ ما نوى
۲۹۱	عن ابیہ (حضرت عروہ بن الزبیر)		امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس مقام
۲۹۱	عن عائشہ	۲۷۲	پر حدیث نامکمل کیوں نقل کی؟
۲۹۱	ام المؤمنین	۲۷۳	ابن حزم کا جواب
۲۹۲	ازولج مطہرات کے لیے "ام المؤمنات" کا اطلاق	۲۷۳	حافظ ابن حجر کا جواب
۲۹۲	کیا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم	۲۷۴	تنبیہ
۲۹۳	کے لیے "ابو المؤمنین" کا اطلاق ہو سکتا ہے؟	۲۷۴	علامہ کرمائی کا جواب
۲۹۴	"اخوان المؤمنین" اور قتلات المؤمنین کا اطلاق	۲۷۵	شیخ الاسلام علامہ عثمانی کا پسند فرمودہ جواب
۲۹۴	حضرت عائشہ افضل ہیں یا حضرت خدیجہ؟	۲۷۵	"فمن كانت هجرته"
۲۹۴	حضرت عائشہ افضل ہیں یا حضرت فاطمہ؟	۲۷۵	ہجرت اور اس کی قسمیں
۲۹۵	أن الحارث بن هشام	۲۷۷	إلى الدنيا يسبها
۲۹۵	یہ حدیث مسانید عائشہ میں سے ہے	۲۷۸	دنیا کی تعریف
۲۹۵	یا مسانید حارث بن ہشام سے؟	۲۷۹	أول ما لي امرئ يسكنه
۲۹۶	کیف یأتیک الوحي	۲۷۹	عورت کو مستنلاد کرنے کی وجوہ
۲۹۶	حضرت حارث بن ہشام کا سوال نزول وحی	۲۸۱	ایک اشکال اور اس کا جواب
۲۹۶	میں شک کی وجہ سے نہیں تھا	۲۸۱	فائدہ
۲۹۷	حضرت حارث بن ہشام کے سوال کی نوعیت		نکاح ایک امر مباح ہے اس کی نیت
۲۹۸	صلصلة الجرس	۲۸۲	سے ہجرت کیوں درست نہیں؟
۲۹۸	"صلصلة" سے کیا مراد ہے؟	۲۸۲	چند سوالات اور ان کے جوابات
۲۹۹	کیا اللہ تعالیٰ کے لیے صوت ثابت ہے؟	۲۸۲	پہلا سوال: شرط و جزا کے درمیان اتحاد
۳۰۰	نصوص سے ثابت شدہ تمام صفات کو تترے	۲۸۵	دوسرا سوال: فقہرتہ إلى ما هاجر إليه میں ابہام کی وجہ
۳۰۰	کے عقیدہ کے ساتھ ظاہر پر چھوڑنا چاہیے		طاغات و عبادات، مباحات اور معاصی
۳۰۱	حدیث میں تعارض کا شبہ اور اس کا ارادہ	۲۸۶	کے ساتھ نیت کے تعلق کی نوعیت
		۲۸۷	حدیث "و إنما الأعمال بالنیات" سے ہدایت کتاب کی وجہ

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۳۱۶	وحی کی دونوں صورتوں میں حفظ کے لیے مختلف صیغوں کا استعمال	۳۰۲	مشبہ محمود اور مشبہ بہ مذموم ہونے کا اشکال اور اس کا دفعیہ
۳۱۷	اس حدیث میں وحی کی صرف دو ہی صورتوں پر کیوں اکتفا کیا گیا؟	۳۰۳	پہلا جواب
۳۱۸	قالت عائشة رضی اللہ عنہا	۳۰۳	دوسرا جواب
۳۲۰	نزول وحی کے موقع پر پسینہ نکلنے کی وجہ	۳۰۳	تیسرا جواب
۳۲۰	گرمی کی شدت کی وجہ سے پسینہ نکلنے اور ٹھنڈک کی وجہ سے کھل اور بھنے کا اشکال اور اس کا دفعیہ	۳۰۵	وہو اشدہ علی
۳۲۱	حدیث باب سے مستنبط چند فوائد	۳۰۵	وحی کی اس قسم کے گراں ہونے کا سبب
۳۲۱	حدیث باب اور ترجمہ میں مناسبت	۳۰۶	وحی کی گرائی کی دوسری وجہ
۳۲۲	الحديث الثالث	۳۰۷	حضرت مولانا فضل الرحمن رکنج مراد آبادی کا واقعہ
۳۲۳	یحییٰ بن بکیر	۳۰۸	براہ راست تاثیر کی ایک حسی مثال
۳۲۴	اللیث بن سعد	۳۰۸	فینقسم عنی
۳۲۵	عقیل	۳۰۸	وقدوعیت عنہ ما قال
۳۲۶	ابن شہاب	۳۰۹	وأحياناً يتمثل لى الملك رجلاً
۳۲۶	روایت باب مرسل ہے یا متصل؟	۳۱۰	فرشتے کے تشکل انسانی پر
۳۲۶	اول مابدی بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	۳۱۰	اشکال اور اس کے جوابات
۳۲۶	من الوحى الرؤيا الصالحة	۳۱۰	فرشتے کے تشکل انسانی کے
۳۲۷	الرؤيا الصالحة	۳۱۰	بعد اس کی روح کہاں ہوتی ہے؟
۳۲۸	واضح، صالحہ اور صادقہ	۳۱۱	فرشتے کے تشکل انسانی کے سلسلہ میں تحقیقی بات
۳۲۹	مؤمن کا خواب نبوت میں سے ایک جز ہے	۳۱۱	حضرت جبریل علیہ السلام عموماً
۳۲۹	ایک اشکال اور اس کا جواب	۳۱۱	حضرت وحیہ رضی اللہ عنہ کی صورت میں آتے تھے
۳۳۰	رؤيا المؤمن والى حدیث میں مختلف روایات کا تعارض اور اس کا دفعیہ	۳۱۲	کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جبریل علیہ السلام کو نہ پہچاننے سے وحی پر اعتماد باقی رہتا ہے؟
۳۳۰	رؤيا الانبياء وحی پر اشکال اور اس کا جواب	۳۱۳	حضرت جبریل علیہ السلام کو نہ پہچاننے کی حکمت
۳۳۰	ذبح اسمعیل کے موقع پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اپنے بیٹے سے مشورہ کی وجہ	۳۱۳	حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتوی کا واقعہ
۳۳۱	ذبح وقوع میں نہ آنے کی کیا وجہ ہے؟	۳۱۴	حضرت تھانوی قدس اللہ سرہ کا واقعہ
		۳۱۴	شیخ عبدالحق ردولوی کا واقعہ
		۳۱۵	لفظ "رجلاً" ترکیب میں کیا واقع ہے؟
			تنبیہ
		۳۱۵	میکلمنی فاعی مایقول

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۳۴۷	فقال: اقرا	۳۳۱	شیخ اکبر کا جواب
۳۴۷	کیا پڑھنے کا حکم امر تکلیفی ہے؟	۳۳۲	شیخ اکبر کے جواب کی تردید
۳۴۸	تکلیف ملا یطاق جائز ہے یا نہیں؟	۳۳۳	حضرت کشمیری کا جواب
۳۴۹	قال: ما أنا بقاری	۳۳۳	حافظ ابن القیم کا جواب
۳۴۹	آپ کے نہ پڑھ سکنے کی وجہ	۳۳۴	"الرویا الصالحة فی النوم"
۳۴۹	"ما أنا بقاری" میں "ما" نافیہ ہے یا استفہامیہ؟	۳۳۴	"فکان لایری رؤیا الا جاء ت مثل فلق الصبح"
۳۵۰	"ما أنا بقاری" کے جملہ کو مکرر لانے کی وجہ	۳۳۶	ثم حجب الیہ الخلا
۳۵۱	نافیہ اور استفہامیہ میں تطبیق کی صورت	۳۳۶	خلوت کے فوائد
۳۵۱	قال: فأخذنی ففطنی	۳۳۶	خلوت کی محبوبیت کی وجہ
۳۵۱	حتی بلغ منی الجهد	۳۳۷	وکان یخلو بغار حراء
۳۵۲	ایک اشکال اور اس کا جواب	۳۳۷	خلوت کے لیے غار حرا کے انتخاب کی وجہ
۳۵۲	غظ و ارسال اور اس میں تکرار کی حکمتیں		نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کس
۳۵۸	توجہ کی قسمیں	۳۳۸	زمانہ میں خلوت کرتے تھے؟
۳۵۸	توجہ انعکاسی	۳۳۸	جوار اور اعتکاف میں فرق
۳۵۹	توجہ القالی یا نسبت القالی	۳۳۸	فیتحنث فیہ وهو التعب
۳۵۹	توجہ اصلاحی یا نسبت اصلاحی	۳۳۹	"وهو التعب" کا ادراج کس نے کیا ہے؟
۳۶۰	توجہ اتحادی یا نسبت اتحادی	۳۳۹	غار حرا میں آپ کے تعب کی کینیت
۳۶۰	حضرت خواجہ باقی باللہ اور ایک نانبائی کا واقعہ	۳۴۰	اللیالی ذوات العدد
۳۶۱	علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کا واقعہ	۳۴۱	ذوات العدد
	فقال: اقرا باسم ربک الذی خلق، خلق	۳۴۲	قبل أن ینزع الی اہلہ
۳۶۲	الإنسان من علق، اقرا وربک الاکرم	۳۴۲	اسلام میں رہبانیت نہیں
۳۶۲	آیات مذکورہ سے متعلقہ چند فوائد	۳۴۲	ویتزود لذلك
۳۶۲	اقرا باسم ربک	۳۴۲	توکل اور ترک اسباب
۳۶۲	الذی خلق	۳۴۳	ثم یرجع الی خدیجة فیتزود لمثلها
۳۶۳	خلق الإنسان من علق	۳۴۴	حتی جاء ه الحق
۳۶۳	اقرا وربک الاکرم	۳۴۴	"الحق" سے کیا مراد ہے
۳۶۳	الذی علم بالقلم	۳۴۴	فجاء ه الملك
۳۶۴	علم الإنسان ما لم یعلم		فرشتہ کی آمد کس دن، کس تاریخ اور کس ماہ میں
۳۶۴	آیات مذکورہ مضامین قرآن کریم کا خلاصہ ہیں	۳۴۵	ہونے اور اس وقت آپ کی عمر مبارک کیا تھی؟

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۳۸۵	یرجف فؤادہ	۳۶۵	صفاتِ افعالِ حادث ہیں یا قدیم؟
۳۸۶	دل کی دھڑکن کی وجہ	۳۶۵	صفاتِ ذات اور صفاتِ افعال میں فرق
	فدخل علی خدیجۃ بنت	۳۶۵	آیت میں صفاتِ ذات و صفاتِ افعال کی طرف اشارہ
۳۸۶	خویلد رضی اللہ تعالیٰ عنہا	۳۶۶	سب سے پہلے کون سی آیات نازل ہوئیں؟
۳۸۶	فقال: زملونی زملونی		سورہٗ علق کی ابتدائی آیات کے
	سید الطائفہ حضرت حاجی امداد اللہ صاحب	۳۶۷	"اول ما نزل" ہونے کی وجوہِ ترجیح
۳۸۷	رحمۃ اللہ علیہ کی تقریر	۳۶۹	"اقرا باسم ربک" پر کیسے عمل کیا جائے؟
۳۸۸	مولانا روم کی توجیہ	۳۶۹	بسم اللہ جزو قرآن ہے یا نہیں
۳۸۸	ایک اشکال اور اس کا جواب	۳۶۹	مذہبِ علماء
۳۸۹	ایک اور اشکال کا جواب	۳۷۰	تسمیہ سورہ فاتحہ کا جزء ہے یا نہیں؟
	فقال لخدیجۃ و أخبرها الخبر:	۳۷۰	نماز میں تسمیہ کی قراءت کا حکم
۳۸۹	لقد خشیت علی نفسی	۳۷۱	تسمیہ کا ہر مسنون ہے یا نہیں؟
	نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم	۳۷۱	دلائلِ قائلین عدمِ جزئیتِ تسمیہ
۳۸۹	کو کس وجہ سے خطرہ ہوا؟	۳۷۱	پہلی دلیل
۳۹۱	طبعی خوف مقامِ نبوت کے منافی نہیں	۳۷۵	دوسری دلیل
۳۹۲	حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ایک وسیع رائے	۳۷۵	تیسری دلیل
۳۹۳	ورقہ کی تصدیق کا فائدہ	۳۷۵	اس دلیل پر اعتراض اور اس کا جواب
۳۹۳	فقلت خدیجۃ: کلا	۳۷۶	ایک اشکال اور اس کا نل
۳۹۴	"اول من أسلم" کون ہے؟	۳۷۷	چوتھی دلیل
۳۹۴	واللہ ما یخزیک اللہ أبدا	۳۷۸	پانچویں دلیل
۳۹۵	إنک لتصل الرحم و تحمل الکلال	۳۷۹	چھٹی دلیل
۳۹۵	وتکسب المعدوم	۳۸۰	ساتویں دلیل
۳۹۶	وتقری الضیف و تعین علی نواب الحق	۳۸۱	آٹھویں دلیل
	حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی حضور اکرم	۳۸۲	تنہیہ
۳۹۷	صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص مناسبت	۳۸۲	قائلین جزئیت کے دلائل
	فانطلقت بہ خدیجۃ حتی أتت بہ ورقہ بن	۳۸۲	قائلین جزئیت کی سب سے قوی دلیل
۳۹۹	نوفل بن أسد بن عبدالعزیٰ ابن عم خدیجۃ	۳۸۲	اس کا جواب
۴۰۰	علامہ شبلی نعمانی کی غلط فہمی	۳۸۳	"زیادۃ الثقة مقبولۃ" کی تشریح
۴۰۲	ورقہ بن نوفل	۳۸۴	فرجع بہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۴۱۸	و فتر الوحی	۴۰۲	ابن عم خدیجہ
۴۱۸	بمٹاؤل سبب فترت وحی	۴۰۲	وكان امرًا تنصر فی الجاهلیة
۴۱۸	بمٹاؤم مدت فترت	۴۰۳	زید بن عمرو بن نفیل
۴۲۰	خلاصہ		وكان یکتب الكتاب العبرانی فیکتب
	بمٹاؤم زمانہ فترت میں حضرت	۴۰۳	من الإنجیل بالمبرانیة ماشاء الله أن یکتب
۴۲۰	جبریل علیہ السلام کا نزول ہوا یا نہیں؟	۴۰۴	تورات و انجیل کی زبان
۴۲۰	بمٹاؤم چہارم فترت کے بعد سب سے پہلے کیا نازل ہوا؟	۴۰۴	برائی کی وجہ تسمیہ
	قال ابن شہاب و أخبرنی أبو سلمة بن	۴۰۴	انجیل کی کتابت کی وجہ
۴۲۱	عبدالرحمن أن جابر بن عبد الله الأنصاری قال	۴۰۵	وكان شیخا کبیرا قد عمی
۴۲۱	یہ تطبیق ہے یا تحویل؟	۴۰۶	فقلت له خدیجہ یا ابن عم
۴۲۲	تحویل کی قسمیں	۴۰۷	اسمع من ابن أخیک
۴۲۲	قال: وهو یحدث عن فترة الوحی	۴۰۸	فقال له ورقة: هذا الناموس
۴۲۲	فقال فی حدیث: بینا أنا		الذی نزل الله علی موسی
۴۲۳	أمشی إذ سمعت صوتاً من السماء	۴۰۸	ناموس
	فرفعت بصری فإذا الملك الذی جاء نی	۴۰۸	ورقہ کے عہد سائی ہونے کے باوجود حضرت عیسیٰ
۴۲۳	بحراء جالس علی کرسی بین السماء والأرض	۴۰۹	کے بجائے موسیٰ علیہما السلام کو ذکر کرنے کی وجہ
	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم	۴۱۱	ایک اشکال اور اس کا جواب
۴۲۳	کے کرسی پر بیٹھنے کا ثبوت	۴۱۱	علامہ سیلانی کا بیان اور اس کا رد
۴۲۴	حضرت علامہ کشمیری کا ایک واقعہ	۴۱۲	یالیتنی فیہا جذعاً
۴۲۴	فرعت منہ		جذع کا اعراب اور اس کی وجہ
۴۲۴	فرجعت فقلت زملونی	۴۱۳	جذع کے لغوی معنی
	فانزل الله تعالی یا ایہا المدثر	۴۱۴	لیتنی اكون حیاً إذ یخرجک قومک
۴۲۵	قم فأنذر... إلی قوله... والرجز فاهجر	۴۱۴	أو مخرجی هم
۴۲۵	خطاب محبت و ملاطفہ	۴۱۴	تقدیم حرف استفہام بر حرف عطف
۴۲۶	قم فأنذر	۴۱۵	أو مخرجی هم کا اعراب
۴۲۶	انذار اور تقوین میں فرق		آپ کے تعجب کی وجہ
۴۲۶	وربک فکبر	۴۱۵	قال نعم، لم یات رجل قط
۴۲۷	وٹیابک فطهر	۴۱۶	بمثل ما جئت به إلا عودی
۴۲۷	والرجز فاهجر	۴۱۶	وإن یدرکنی یومک أنصرک نصراً مؤزراً
۴۲۸	فحمی الوحی و تتابع	۴۱۷	ثم لم ینشب ورقہ أن توفی

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۲۲۱	وقال سعيد: أنا أحرّكهما كما رأيت	۲۲۹	تابع عبدالله بن يوسف و أبو صالح،
۲۲۱	ابن عباس يحركهما فحرك شفتيه	۲۳۰	و تابع هلال بن رداد عن الزهري
۲۲۱	کیا یہ حدیث مسلسل تحریک الشفتین ہے؟	۲۳۰	متابعت
۲۲۱	فأنزل الله تعالى: لا تحرك به لسانك	۲۳۰	متابعت کے لغوی و اصطلاحی معنی
۲۲۱	لتعجل به إن علينا جمعه وقرانه	۲۳۰	متابعت کی قسمیں
۲۲۱	تحریک شفتین یا تحریک لسان	۲۳۱	شاہد کی تعریف
۲۲۳	قال: جمعه لك صدرک و تقرأه	۲۳۱	مناج اور شاہد میں فرق
۲۲۳	فإذا قرأناه فاتبع قرانه	۲۳۱	وقال يونس و معمر: بواودة
۲۲۳	قال: فاستمع له وأنصت	۲۳۲	متابعت کا فائدہ
۲۲۳	استماع وانصات میں فرق	۲۳۲	حدیث باب کی ترجمہ الباب سے مناسبت
۲۲۳	قراءت خلف الامام کے	۲۳۲	الحديث الرابع
۲۲۳	مسئلہ میں مسلک حنفیہ کی تائید	۲۳۳	موسی بن اسماعیل
۲۲۵	اتباع کی ایک دوسری تفسیر اور دونوں میں تطبیق	۲۳۳	موسی بن اسماعیل اور
۲۲۵	ثم إن علينا بيانه	۲۳۳	یحییٰ بن معین کا ایک حیرت انگیز واقعہ
۲۲۷	ثم إن علينا بيانه کی ایک اور تفسیر	۲۳۴	ابو عوانہ
۲۲۷	تاخير البيان عن وقت الخطاب	۲۳۵	موسى بن ابي عائشہ
۲۲۸	فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك	۲۳۵	سعيد بن جبیر
۲۲۸	إذا أتاه جبريل استمع، فإذا انطلق جبريل	۲۳۵	عبدالله بن عباس رضی اللہ عنہما
۲۲۸	قرأه النبي صلى الله عليه وسلم كما قرأه	۲۳۶	عبادہ اربعہ
۲۲۸	جبریل	۲۳۷	مرویات ابن عباس رضی اللہ عنہما
۲۲۹	ترجمہ الباب سے مناسبت	۲۳۷	تنہیہ
۲۵۰	حدیث باب سے مستنبط چند فوائد	۲۳۷	فی قوله تعالى: لا تحرك به لسانك لتعجل
۲۵۰	بحث ربط آیات	۲۳۷	به قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
۲۵۱	پہلا جواب	۲۳۷	يعالج من التنزيل شدة
۲۵۲	دوسرا جواب	۲۳۷	شدت کا سبب
۲۵۲	تیسرا جواب	۲۳۸	وكان مما يحرك شفتيه
۲۵۳	چوتھا جواب	۲۳۸	تمما کے معنی
۲۵۳	پانچواں جواب	۲۳۸	فقال ابن عباس: فانا أحرّكهما لك كما كان
۲۵۴	پھنسا جواب	۲۴۰	رسول الله صلى الله عليه وسلم يحركهما

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۴۶۷	جود اور سخاوت میں فرق	۴۵۶	ساتواں جواب
۴۶۸	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جود کی چند مثالیں	۴۵۷	آٹھواں جواب
	کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	۴۵۸	ایک شبہ کا ازالہ
	أجود الناس، وكان أجود ما يكون في	۴۶۰	نواں جواب
	رمضان حين يلقاه جبريل، وكان يلقاه	۴۶۰	دسواں جواب
	كل ليلة من رمضان فيدارسه القرآن	۴۶۰	
	فلرسول الله صلى الله عليه وسلم أجود		
۴۷۰	بالخير من الريح المرسلة	۴۶۱	عبدان
۴۷۰	حدیث کے جملوں کا ربط	۴۶۲	قال: أخبرنا عبد الله
	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم	۴۶۲	عبد اللہ بن المبارک
۴۷۱	کے اس موقع پر جود و سخا کا سبب	۴۶۳	یونس
۴۷۲	وكان أجود ما يكون في رمضان: کی اعراب کی کیفیت	۴۶۳	عن الزهري
	وكان يلقاه في كل ليلة	۴۶۳	ح وحدثنا
۴۷۲	من رمضان فيدارسه القرآن	۴۶۳	يـ لفظ مانے مملہ ہے یا خالے معجزہ؟
۴۷۲	کیا پورے قرآن کریم کا دور ہوتا تھا؟	۴۶۳	مانے مملہ پر ہنسنے والوں کا پہلا قول
۴۷۳	رات کے انتخاب کی وجہ	۴۶۴	دوسرا قول
۴۷۳	مداست کی حکمت	۴۶۴	تیسرا قول
	فلرسول الله صلى الله عليه وسلم	۴۶۵	چوتھا قول
۴۷۴	أجود بالخير من الريح المرسلة	۴۶۵	پانچواں قول
	ففضل زمان ومكان کے سلسلہ	۴۶۵	قول ربّ
۴۷۴	میں متکلمین و محققین کا اختلاف	۴۶۵	مانے معجزہ کتنے والوں کے دو اقوال
۴۷۵	ترجمہ الباب سے مناسبت	۴۶۵	ح کے بعد "واو" کو واو تحویل کہتے ہیں
۴۷۶	حدیث باب سے مستنبط چند فوائد	۴۶۵	بشر بن محمد
۴۷۶		۴۶۵	محمد بن راشد
		۴۶۶	عن الزهري نحوه
۴۷۹	ابوالیمان الحکم بن نافع	۴۶۶	مشدود: نحوہ میں فوق
۴۸۰	شعیب بن ابی حمزہ	۴۶۶	عبید اللہ بن عبد اللہ
۴۸۰	ابوسفیان	۴۶۶	کان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود الناس
۴۸۱	تاریخی تجزیہ و تفصیل	۴۶۷	جود کے معنی

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۴۹۱	یاثروا علی کذبا لکذبت عنه	۴۸۳	ایک اشکال اور اس کا جواب
۴۹۲	دروغ گوئی قبل اسلام بھی مذموم سمجھی جاتی تھی	۴۸۳	حدیث ہر قل کے واقعہ کی تہید
۴۹۲	کیا اشیاء میں حسن و قبح عقلی ہے؟	۴۸۳	پہلی مرتبہ دعوت اسلام
	ثم کان أول ما سألنی عنه	۴۸۴	دوسری مرتبہ دعوت اسلام
۴۹۳	أن قال: کیف نسبہ فیکم	۴۸۵	تنبیہ
۴۹۳	"أول" کا اعراب	۴۸۶	روم کا اطلاق
۴۹۳	قلت هو فینا ذو نسب	۴۸۶	الفاظ و فوائد حدیث
	قال: فهل قال هذا	۴۸۶	أن أباسفیان بن حرب أخبره
۴۹۳	القول منکم أحد قط قبله	۴۸۶	أن هرقل أرسل إلیه
۴۹۳	قط	۴۸۶	"هرقل" کا ضبط
۴۹۴	قلت: لا	۴۸۷	مختلف علاقوں کے سربراہوں کے مختلف القاب
۴۹۴	قال: فهل کان من أبائه من ملک		"إذا هلك كسری فلا كسری بعده و إذا
۴۹۴	قلت: لا	۴۸۷	هلك قيصر فلا قيصر بعده" کا مطلب
۴۹۴	قال: فأشرف الناس يتبعونه أم ضعفاؤهم	۴۸۷	فی ركب من قریش
۴۹۵	فقلت: بل ضعفاؤهم		وكانوا تجاراً بالشام فی المدة التي
۴۹۶	قال: أيزيدون أم ينقصون		كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
۴۹۶	قلت: بل يزيدون	۴۸۷	ماد فیها أباسفیان و کفار قریش
	قال: فهل يرتد أحد منهم	۴۸۸	مدت صلح حدیبیہ
۴۹۶	سخطه لدينه بعد أن يدخل فيه	۴۸۸	فأثوة وهم بإيليا.
۴۹۶	"سخطه لدينه" کی قید کی وجہ	۴۸۹	فدعاهم فی مجلس و حوله عظماء الروم
۴۹۶	تنبیہ	۴۸۹	ثم دعاهم و دعا بترجمانه
۴۹۶	قلت: لا		فقال: أیکم اقرب نسباً
	عبد الله بن جحش کا ارتداد	۴۸۹	بهذا الرجل الذی یزعم أنه نبی
۴۹۷	"سخطه لدين الاسلام" نہیں تھا	۴۹۰	فقال أبوسفیان: فقلت: أنا أقربهم نسباً
	قال: فهل كنتم تتهمون		فقال: أدنوه منی، وقربوا
۴۹۷	بالكذب قبل أن يقول ما قال؟	۴۹۰	أصحابه، فاجعلوهم عند ظهره
۴۹۸	قلت: لا		ثم قال لترجمانه: قل لهم: إني
۴۹۸	قال: فهل يغدر؟	۴۹۰	سائل هذا الرجل، فإن كذبتني فكذبوه
			فوالله لولا الحياء من أن

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۵۲۹	اریسین کا ضبط	۵۱۷	فلو أعلم أني أخلص إلي لتجشمت لقاءه
۵۳۰	اریسین کون ہیں؟	۵۱۷	ولو كنت عنده لفسلت عن قدميه
۵۳۲	رکوسین سے کون مراد ہیں؟	۵۱۸	اسلام ہرقل
۵۳۲	ویا اهل الكتاب تعالوا...	۵۱۸	رحیمہ رضی اللہ عنہ
۵۳۲	دو سوال اور ان کے جوابات	۵۱۹	حضرت جبریل امین اور حضرت
۵۳۲	یا اهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا	۵۱۹	رحیمہ رضی اللہ عنہ کے درمیان مناسبت
۵۳۲	وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به	۵۱۹	فائدہ:
۵۳۲	شیئاً ولا يتخذ بعضنا أرباباً من دون الله	۵۱۹	عظیم بصری
۵۳۲	نامہ مبارک اور اصول دعوت	۵۲۰	بصری
۵۳۵	ایک اشکال اور اس کا جواب	۵۲۰	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نبوت سے قبل کتنی
۵۳۶	فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون	۵۲۰	دفعہ بصری تشریف لے گئے تھے؟
۵۳۶	قال أبو سفيان: فلما قال ما قال وفرغ من	۵۲۰	دفعہ الی ہرقل
۵۳۶	قراءة الكتاب كثر عنده الصخب و ارتفعت	۵۲۱	فاذا فيه بسم الله الرحمن الرحيم...
۵۳۶	الأصوات و أخرجنا	۵۲۱	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خطوط کی
۵۳۶	فقلت لأصحابي حين أخرجنا: لقد أمر أمر	۵۲۱	ابتداء "بسم الله..." سے فرماتے تھے
۵۳۷	ابن أبي كبشة إنه يخافه ملك بني الأصفر	۵۲۱	من محمد عبده ورسوله
۵۳۷	ابن أبي كبشة	۵۲۱	الی ہرقل عظیم الروم
۵۳۷	ابو كبشة کون ہیں؟	۵۲۲	خط میں کاتب کا نام پہلے لکھا جائیگا یا مکتوب الیہ کا؟
۵۳۸	بني الأصفر	۵۲۳	ہرقل عظیم الروم
۵۳۸	فمازلت موقناً أنه سيظهر	۵۲۵	سلام علی من اتبع الهدی
۵۳۹	حتى أدخل الله على الإسلام	۵۲۵	کیا کفار کو سلام کیا جاسکتا ہے؟
۵۳۹	حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ کا اسلام	۵۲۶	"أما بعد"
۵۳۹	عمرو بن سالم کی مظلومیت کی عکاس پر درد نظم	۵۲۶	"أما بعد" کاسب سے پہلے کس نے اطلاق کیا؟
۵۳۹	وكان ابن الناطور صاحب إيلياء وهرقل	۵۲۷	فإني أدعوك بدعاية الإسلام
۵۴۱	سقفا على نصارى الشام يحدث...	۵۲۷	أسلم تسلم
۵۴۲	کیا جمع بین الحقیقۃ والہجاز درست ہے؟	۵۲۸	کیا "اسلام" اور "مسلم" اس
۵۴۳	سقف	۵۲۸	دین اور امت کے لیے مخصوص ہیں؟
۵۴۳	الشام	۵۲۸	علامہ سیوطی کی تحقیق
۵۴۳	أن هرقل حين قدم إيلياء	۵۲۹	علامہ عثمانی کی تحقیق
۵۴۳	أصبح يوماً خبيث النفس	۵۲۹	یو تک اللہ اجرک مرتین
۵۴۳	فقال بعض بطارقه: قد استنكرنا هينك	۵۲۹	قرن ترتیب فان علیک اثم الاریسین

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۵۵۰	فتبايعوا هذا النبي	۵۴۲	قال ابن الناطور: وكان
۵۵۰	فحاصوا حيصة حمر الوحش إلى الأبواب	۵۴۵	هرقل حزا. يتظر في النجوم
۵۵۱	فوجدوها قد غلقت	۵۴۵	ایک اشکال اور اس کا جواب
۵۵۱	فلما رأى هرقل نفرتهم وأيس من الإيمان	۵۴۵	فقال لهم حين سألوه: إني رأيت الليلة حين
۵۵۱	قال: ردوهم على	۵۴۶	نظرت في النجوم ملك الختان قد ظهر
۵۵۱	إني قلت مقاتلي انفاً أختبر بها شدتكم	۵۴۶	قران السعدین کا مطلب
۵۵۱	على دينكم. فقد رأيت. فسجدوا له ورسوا عنه	۵۴۶	فمن يختن من هذه الأمة
۵۵۱	فكان ذلك آخر شأن هرقل	۵۴۶	قالوا ليس يختن إلا اليهود. فلا يهمنك
۵۵۲	غزوہ تبوک کے موقع پر ہرقل کی حضور اکرم صلی اللہ	۵۴۶	شأنهم و اکتب إلى مدائن ملكك فيقتلوا
۵۵۲	عليه وسلم کے ساتھ مکاتبت	۵۴۶	من فيهم من اليهود
۵۵۳	برامت انتقام	۵۴۶	فبينما هم على أمرهم أتى هرقل برجل
۵۵۳	فائدہ	۵۴۶	أرسل به ملك غسان يخبر عن خبر
۵۵۳	روایت کی ترجمہ الباب سے مناسبت	۵۴۶	رسول الله صلى الله عليه وسلم
۵۵۵	نہایت ہرقل سے مستنہاد پند فوائد	۵۴۶	ملك غسان كون هو؟
۵۵۶	رواد صالح بن كيسان و يونس	۵۴۶	ربن مبهم كاسدق كون هو؟
۵۵۶	و معمر عن الزهري	۵۴۶	فلما استخبره هرقل قال: اذهبوا فانظروا:
۵۵۸	كتاب الايمان	۵۴۶	أمحس هو أم لا؟ فظروا إليه فحدود أن
۵۵۸	فرق اسلامیہ	۵۴۶	مختن. وسأل عن العرب فقال: هم يختنون
۵۵۹	اہل السنہ والجماعہ کے گروہ	۵۴۶	فقال هرقل: هذا ملك هذه الأمة قد ظهر
۵۵۹	محدثین	۵۴۸	ثم كتب هرقل إلى صاحب له
۵۵۹	متكلمين	۵۴۸	برومية وكان نظيره في العلم
۵۵۹	اشاعره	۵۴۹	وسار هرقل إلى حمص فلم يرم حمص
۵۵۹	ماتريدية	۵۴۹	حتى أتاه كتاب من صاحب يوافق رأى
۵۵۹	امام ابوالحسن اشعري	۵۴۹	هرقل على خروج النبي صلى الله عليه
۵۶۰	امام ابو منصور ماتريدی	۵۴۹	وسلم وأنه نبي
۵۶۰	صوفیہ	۵۴۹	حمص
۵۶۱	ایمان کے لغوی معنی	۵۴۹	فأذن هرقل لعظما.
۵۶۱	"ایمان" کے استعمال کے چار طریقے	۵۵۰	الروم في دسكرة له بحمص
۵۶۳	تصدیق لغوی اور تصدیق منطقی میں فرق	۵۵۰	ثم أمر بأبوابها فغلقت ثم اطلع
۵۶۵	ایمان کے شرعی معنی	۵۵۰	فقال: يامعشر الروم هل لكم في الفلاح
		۵۵۰	والرشد و أن يثبت ملككم

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۵۷۸	معتزلہ و خوارج	۵۶۵	ایک اشکال اور اس کا جواب
۵۷۹	اہل السنہ والجماعہ کا مذہب	۵۶۶	امام غزالی کے نزدیک ایمان اور کفر کی تعریف
۵۸۱	ایمان کے بارے میں	۵۶۶	اس تعریف پر اعتراض
۵۸۱	اہل السنہ والجماعہ کا آپس میں اختلاف	۵۶۷	امام رازی کی پیش کردہ کفر کی تعریف
۵۸۱	امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ پر	۵۶۷	حضرت شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق
۵۸۱	ارجاء کا الزام اور اس کی حقیقت	۵۶۸	حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق
۵۸۲	کیا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ	۵۶۸	امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان کے معنی شرعی
۵۸۲	کو "مرجئہ اہل سنت" کہا جاسکتا ہے؟	۵۶۸	شیخ عبد القادر یلانی، قاضی ثناء اللہ پانی پتی اور شاہ ولی
۵۸۳	امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو "بدع الأقوال"	۵۶۸	اللہ رحمۃ اللہ کی ایمان کے بارے میں ایک رائے
۵۸۳	میں سے شمار کرنے کی حقیقت اور اس پر رد	۵۶۸	ایک اشکال
۵۸۴	امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ پر ایک اور اعتراض اور اس کا رد	۵۷۰	امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب
۵۸۵	ایمان تقلیدی معتبر ہے یا نہیں؟	۵۷۰	محقق ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کا جواب
۵۸۵	کیا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ	۵۷۰	حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی تعبیر
۵۸۶	کی تعبیر سلف کی تعبیر سے مختلف ہے؟	۵۷۰	شیخ ابوطالب مائی اور شیخ نظام الدین
۵۸۸	ایمان کے لیے اعمال کی جزئیات پر محدثین کے دلائل	۵۷۱	ہروی رحمۃ اللہ علیہ کی تعبیر
۵۸۹	مذکورہ دلائل کا جواب	۵۷۱	خلاصہ
۵۸۹	اعمال کی عدم جزئیات پر حضرات متکلمین کے دلائل	۵۷۲	ایک سوال اور اس کا جواب
۵۸۹	حضرات محدثین و متکلمین	۵۷۲	الترام طاعت اور انتیاد باطنی
۵۹۲	کے درمیان اختلاف کی حیثیت	۵۷۳	ایمان کے لیے شرط ہے یا رکن؟
۵۹۳	ایمان میں زیادتی اور کمی	۵۷۴	اقرار باللسان کی حیثیت
۵۹۵	منشیٰ اختلاف	۵۷۴	تنبیہ
۵۹۵	"لا یزید ولا ینقص" کا مطلب	۵۷۵	ایک اشکال اور اس کا جواب
۵۹۷	نصوص میں وارد زیادت کی توجیہ	۵۷۵	اقسام کفر
۶۰۰	شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی کی تحقیق	۵۷۶	کفر انکار
۶۰۲	استثناء فی الایمان	۵۷۶	کفر جمود
۶۰۶	ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت	۵۷۶	کفر عناد
۶۰۶	قسم اول علی سبیل الترادف	۵۷۶	کفر نفاق
۶۰۶	دوسری قسم علی سبیل التباہین	۵۷۶	حقیقت ایمان کے بارے میں مذاہب کی تفصیل
۶۰۷	تیسری قسم علی سبیل التداخل	۵۷۶	جمعیہ اور ایمان
۶۰۷	باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم	۵۷۷	کرامیہ
		۵۷۷	مرجئہ

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۶۱۹	اس آیت میں زیادتِ ایمان سے کیا مراد ہے؟	۶۰۸	بنی الاسلام علی خمس، وہو قول وفعل، ویزید وینقص امام بخاریؒ نے ایمان کی تعریف میں "تصدیق" کا ذکر کیوں نہیں کیا؟
۶۲۰	وقولہ جل ذکرہ: فاخشوہم فزادہم ایمانا آیت کی شان نزول	۶۰۹	امام بخاریؒ نے ایمان کی تعریف میں سلف کی تعبیرے الگ دوسری تعبیر اختیار کی ہے "قول و عمل" کے معنی
۶۲۱	آیت میں زیادتِ ایمان سے جوشِ ایمان کی زیادتی مراد ہے	۶۱۰	ویزید و ینقص کیا اس جملہ سے حنفیہ پر رد کرنا مقصود ہے
۶۲۱	وقولہ تعالیٰ: وما زادہم إلا ایمانا وتسلیمًا یہاں اللہ اور اللہ کے رسول کے وعدوں کے صادق ہونے کی وجہ سے ان پر اعتماد کی زیادتی مراد ہے	۶۱۱	قال اللہ تعالیٰ: لیزدادوا ایمانا مع ایمانہم یہاں آثارِ ایمان میں زیادتی مراد ہے
۶۲۱	والحب فی اللہ والبغض فی اللہ من الإیمان وکتب عمر بن عبدالعزیزؒ الیٰ عدی بن عدی حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ عدی بن عدی	۶۱۱	اس آیت کے نزول کا پس منظر وزدناہم ہدی
۶۲۲	حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اثر سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال	۶۱۳	اس آیت میں بصیرت کی زیادتی مراد ہے آیت کے نزول کا پس منظر
۶۲۲	فرائض و فرائع اور حدود و سنن	۶۱۳	ویزید اللہ الذین اہتدوا ہدی اس آیت میں استمرار اور دوام علی الہدایہ مراد ہے
۶۲۳	فان اعیس فسا بینہا لکم حتی تعملوا بہا ولان اومت فما انا علی صحبتکم بحریرص وقال ابراہیم: ولكن لیطمئن قلبی کیا حضرت ابراہیم علیہ السلام کا سوال کسی شک کی بنیاد پر تھا؟	۶۱۴	والذین اہتدوا زادہم ہدی و اتاہم تقواہم اس آیت میں بصیرت و فہم اور قوائے روحانیہ کی استعداد میں ترقی و زیادتی مراد ہے
۶۲۶	"کیف" کے استعمال کی وجوہ	۶۱۵	آیت کا ماقبل سے ربط اور مقصود آیت کی وضاحت ویزداد الذین امنوا ایمانا
۶۲۸	ایک اشکال اور اس کا جواب	۶۱۶	اس آیت میں نظائرِ ادلہ کی طرف اشارہ ہے اس آیت میں کیفیتِ ایمان کی قوت اور مضبوطی مراد ہے
۶۲۸	وقال معاذ: اجلس بنا نو من ساعة حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اس اثر میں ایمان کی زیادتی نہیں بلکہ اس کی تجدید اور تروتازگی مراد ہے	۶۱۷	یہاں "مؤمن" کی زیادتی مراد ہے ملائکہ جہنم کی تعداد کی حکمت
۶۲۹	وقال ابن مسعود: الیقین الإیمان کلد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا اپنے مدعا پر استدلال امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا جواب	۶۱۸	وقولہ عزوجل: أیکم زادته هذه ایمانا فأما الذین امنوا فزادتهم ایمانا امام بخاریؒ تنشیطِ طبع کے لیے تنہن اختیار کرتے ہیں
۶۳۰	وقال ابن عمر: لا یبلغ العبد حقیقة التقوی حنی یدع ما حاک فی الصدر درجاتِ تقویٰ	۶۱۸	
۶۳۱		۶۱۸	

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۶۳۸	تنبیہ	۶۳۱	کیا ایمان اور تقویٰ مترادف ہیں؟
۶۳۸	حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ اور ذکر مفرد	۶۳۲	امام بخاری کے استدلال کا جواب
۶۳۹	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد	وقال مجاهد: شرع لکم: أوصیناک یا	
۶۵۰	باب امور الایمان	محمد و إیاد دیناً واحداً	
۶۵۰	امور الایمان کی اضافت کے تین احتمالات	امام بخاری کا اپنے مدعا پر استدلال اور اس کا جواب	
۶۵۰	ترجمہ کا مقصد اور ماقبل سے ربط	تنبیہ	
۶۵۲	آیات کا ترجمہ کے ساتھ ربط	وقال ابن عباس: شرعة و منها جاء سبیلنا و سنة	
۶۵۲	آیتوں کی ترتیب میں نکتہ	دعاؤکم ایمانکم	
۶۵۳	تنبیہ	دعا سے کیا مراد ہے؟	
۶۵۴	تفسیر آیات	عبد اللہ بن موسیٰ	
۶۵۴	لیس البر أن تولوا وجوهکم... کی شان نزول	حنظلہ بن ابی سنیان	
۶۵۶	ولکن البر من آمن بالله..	عکرمہ بن خالد	
۶۵۶	آیت ضربہ کی جامعیت	تنبیہ	
۶۵۶	آیت مذکورہ سے ایمان کی	حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما	
۶۵۶	ترکیب پر استدلال اور اس کا جواب	بنی الاسلام علی خمس	
۶۵۷	حدثنا عبد الله بن محمد...	شهادة أن لا إله إلا الله	
۶۵۷	رواق حدیث	و أن محمداً رسول الله	
۶۵۷	عبد اللہ بن محمد مسندی	واقام الصلاة	
۶۵۸	ابو عامر عقدی	و إيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان	
۶۵۸	سلیمان بن بلال	کیا رمضان کا استعمال بغیر	
۶۵۸	عبد اللہ بن دینار	لفظ "شہر" کے درست ہے؟	
۶۵۸	ابو صلیح ذکوان	الفاظ حدیث میں تقدیم و تاخیر	
۶۵۹	حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ	کیا "ولو" ترتیب کے لیے ہے؟	
۶۵۹	کثرت روایت اور روایات کی تعداد	ایمان و اعمال کے لیے بلیغ تشبیہ	
۶۶۰	حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما	عبادات میں صلوٰۃ اصل ہے اور	
۶۶۰	کی روایات ہم تک کم پہنچنے کی وجوہ	زکوٰۃ تابع، اسی طرح حج اصل ہے اور صوم تابع	
۶۶۱	حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا تہذیب	تشبیہ کی تشریح	
۶۶۱	حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا امام	حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ	
۶۶۲	حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی کمیت اور اس کی وجہ	اور مشہور شاعر فرزدق کا واقعہ	
۶۶۳	"ابو ہریرہ" منصرف ہے یا غیر منصرف؟	ایک اشکال اور اس کا جواب	
		ایک نکتہ	

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۶۷۶	تعارض ہو تو اس کے دفعیہ کی صورت	۶۶۳	وفات اور مدفن
۶۷۷	باب المسلم من سلم	۶۶۳	قولہ: الإیمان بضع وستون شعبۃ
۶۷۷	المسلمون من لسانہ ویدہ	۶۶۳	”بضع“ کا مصداق
۶۷۷	ما قبل سے ربط اور مقصود ترجمہ	۶۶۴	اختلاف روایات اور ان میں تطبیق
۶۷۸	تراجم رواۃ	۶۶۶	عدد کو تکثیر کے لیے ماننے کی صورت میں
۶۷۸	آدم بن ابی ایاس	۶۶۶	علامہ عینی کی بیان کردہ حکمتیں
۶۷۸	شعبہ بن الحجلاج	۶۶۷	عدد زائد
۶۷۸	عبد اللہ بن ابی السفر	۶۶۷	عدد ناقص
۶۷۹	اسمعیل بن ابی خالد حمسی بجلی	۶۶۷	عدد مساوی
۶۷۹	شعبی	۶۶۷	فرد اول
۶۷۹	حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما	۶۶۷	فرد مرکب
۶۸۰	المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ	۶۶۷	عدد ناطق
۶۸۰	”المسلم“ میں الف لام عہد کے لیے ہے یا جنس کے لیے؟	۶۶۷	عدد اصم
۶۸۲	ایک شبہ اور اس کا جواب	۶۶۸	حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا ایک تسلیم
۶۸۳	کیا غیر مسلموں کو ایذا دے بچانا ضروری نہیں؟	۶۶۸	شعبہ ایمان کے بارے میں چند کتابیں
۶۸۴	من لسانہ ویدہ	۶۶۹	شعبہ ایمان کی تحقیق
۶۸۵	”لسان“ کو ”ید“ پر کیوں مقدم کیا گیا؟	۶۶۹	ابو حاتم ابن حبان رحمۃ اللہ کی تحقیق
۶۸۵	والمہاجر من ہجر ما نہی اللہ عنہ	۶۶۹	شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق
۶۸۶	ہجرت کا حکم	۶۷۱	نکتہ
۶۸۷	ہجرت ظاہرہ	۶۷۱	والحیاء شعبۃ من الإیمان
۶۸۷	ہجرت باطنہ	۶۷۱	حیا کی تعریف از امام راغب
۶۸۷	قال أبو عبد اللہ: وقال أبو معاویۃ...	۶۷۲	حیا ایک امر فطری ہے اس کو
۶۸۷	اس تعلیق کا مقصد اور اس کے فوائد	۶۷۳	شعبہ ایمان میں کیسے شمار کیا گیا؟
۶۸۸	وقال عبد الاعلیٰ عن داود عن عامر...	۶۷۵	حیا کی تعریف از حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ
۶۸۸	اس تعلیق کا مقصد	۶۷۵	حیا کو مستقل ذکر کرنے کی وجہ
۶۸۸	ترجمۃ الباب کا مقصد	۶۷۵	حیا کی قسمیں
۶۸۹	باب فی الاسلام الفطری	۶۷۵	حیا فرعی
۶۸۹	ما قبل سے ربط	۶۷۵	حیا عقلی
۶۸۹	تراجم رواۃ	۶۷۵	حیا عرفی
		۶۷۵	حضرت کشمیری کا ارشاد
		۶۷۵	حیا کی تینوں قسموں میں اگر

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۶۸۹	أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ؟ قَالَ: تَطْعَمُ الطَّعَامَ وَتَقْرَأُ	۶۸۹	سعید بن یحییٰ اموی
۶۹۵	الْإِسْلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ	۶۹۰	یحییٰ بن سعید
۶۹۶	الطَّعَامَ طَعَامَ مَظْلُوقٍ هُوَ	۶۹۰	ابو بردہ برید بن عبد اللہ
۶۹۶	شَيْخُ الْإِسْلَامِ حَضْرَتُ مَدَنِي قَدَسَ اللَّهُ سِرَّهُ كَاطِرُزْ عَمَلِ	۶۹۰	ابو بردہ عامر احارث بن ابو موسیٰ اشعری
	وَتَقْرَأُ الْإِسْلَامَ عَلَى مَنْ	۶۹۰	ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ
۶۹۷	عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ	۶۹۱	أَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ
۶۹۷	سَلَامُ أَهْلِ الْإِسْلَامِ كَاشْعَارٍ أَوْ امْتِيَاظٍ		
۶۹۸	چند مواقع جہاں سلام کرنے کی مانعت ہے	۶۹۲	باب اعداد اعداد
۶۹۸	کیا ظالم حاکم کو سلام کیا جائے گا؟		میں الاسلام
	ایک قسم کے سوالات کے جواب	۶۹۲	تراجم میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا تفنن
۶۹۹	میں مختلف جوابات وارد ہونے کی وجہ	۶۹۳	ترجمۃ الباب کا مقصد اور ماقبل و مابعد سے مناسبت
۷۰۰	وجہ اول	۶۹۴	تراجم روات
۷۰۰	وجہ دوم	۶۹۴	عمر و بن خالد
۷۰۰	وجہ سوم	۶۹۴	یزید بن ابی حبیب
۷۰۱	وجہ چہارم	۶۹۵	ابوالخیر مرید بن عبد اللہ یزنی مصری
۷۰۲	وجہ پنجم	۶۹۵	أَنْ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
	♦♦♦♦	۶۹۵	"رَجُلٌ" سَعَى كَوْنٍ مَرَلٍ هُوَ؟

پاسبان حق @ یا ہوڈاٹ کام

☐ نیلی گرام چینل:

<https://t.me/pasbanehaq1>

بلاگ (اسلامی کتاب گھر)

<http://islamickitabghar.blogspot.com>

فہرست اسماء المترجم لہم

على ترتيب حروف الهجاء

صفحہ	نام	صفحہ	نام
۲۳۸	سفیان بن عیینہ	۶۷۸	آدم بن ابی ایاس
۶۵۸	سليمان بن بلال	۳۲۶	ابن شهاب زہری (محمد بن مسلم بن عبید اللہ)
۶۷۸	شعبہ بن الحجاج	۶۹۰	ابو رزینہ بن ابی موسیٰ الاشعثی
۶۷۹	شعبی (عام بن شراحیل)	۶۹۰	ابو رزینہ بن عبید اللہ
۴۸۰	شعیب بن ابی تمزہ	۵۵۹	ابو الحسن اشعثی
۲۹۱	عائشہ بنت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہا	۴۸۰	ابو سفیان خثعمی بن حرب رضی اللہ عنہ
۴۶۱	عبدان	۶۵۸	ابو صلیح ذکوان
۶۷۸	عبد اللہ بن ابی السفر	۶۵۸	ابو عامر غنقدی
۶۵۸	عبد اللہ بن درینار	۴۳۴	ابو عوانہ
۴۳۵	عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما	۵۶۰	ابو منصور مازنی
۶۳۷	عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما	۶۹۰	ابو موسیٰ اشعثی رضی اللہ عنہ
۶۷۹	عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما	۶۵۹	ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ
۴۶۲	عبد اللہ بن المبارک	۶۷۹	اسمعیل بن ابی ناعہ اسمی بن جابر
۶۵۷	عبد اللہ بن محمد مسندی	۴۶۵	بشر بن محمد خثعمی
۲۸۹	عبد اللہ بن یوسف تنیسی	۲۹۵	حاتھ بن عشاام رضی اللہ عنہ
۴۶۶	عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود	۴۷۹	حاکم بن نافع (ابو الیمان)
۶۳۶	عبید اللہ بن موسیٰ	۲۳۷	الحکمید (عبد اللہ بن الزبیر التمری)
۶۳۳	عدی بن عدی	۶۳۶	حنظلہ بن ابی سفیان
۲۹۱	عمر بن الزبیر	۳۸۶	حدیدہ بنت نویدہ رضی اللہ عنہا
۳۲۵	عقیل بن خالد	۵۱۸	وحیہ بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ
۶۳۷	عکرمہ بن خالد	۴۰۳	زید بن عمرو بن نفیل
۲۳۸	غلانہ بن وقاص	۴۳۵	سعید بن جبیر
۲۳۹	عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ	۶۸۹	سعید بن یحییٰ اموی

صفحہ	نام	صفحہ	نام
۴۳۳	موسیٰ بن اسماعیل تودکی	۶۲۳	عمر بن عبدالعزیز
۲۹۱	ششام بن عروہ	۶۹۴	عمر بن خالد تمیمی
۴۰۲	ورقہ بن نوفل	۳۲۴	لیث بن سعد
۳۲۳	یحییٰ بن بکیر	۲۹۰	مالک بن انس
۶۸۹	یحییٰ بن سعید اموی	۲۳۸	محمد بن ابراہیم تیمی
۲۳۸	یحییٰ بن سعید انصاری	۶۹۵	مرشد بن عبداللہ (ابوالخیر) یزنی مصری
۶۹۴	یزید بن ابی حبیب	۶۲۸	معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ
۴۶۳	یونس بن یزید ایلی	۴۶۵	معمر بن راشد
		۴۳۵	موسیٰ بن ابی عائشہ

ایک وضاحت

اس تقریر میں ہم نے صحیح بخاری کا جو نسخہ متن کے طور پر اختیار کیا ہے، اُس پر ڈاکٹر مصطفیٰ دیب البغا نے تحقیقی کام کیا ہے، ڈاکٹر مصطفیٰ دیب نے احادیث پر نمبر لگانے کے ساتھ ساتھ احادیث کے مواقع متکررہ کی نشاندہی کا بھی التزام کیا ہے۔ اگر کوئی حدیث بعد میں آنے والی ہے تو حدیث کے آخر میں نمبروں سے اس کی نشاندہی کرتے ہیں۔ یعنی اس نمبر پر یہ حدیث آرہی ہے اور اگر حدیث گزری ہے تو نمبر سے پہلے آرہا دیتے ہیں۔ یعنی اس نمبر کی طرف رجوع کیا جائے۔

پاسبانِ حق @ یاھوڈاٹ کام

✉ ٹیلی گرام چینل:

<https://t.me/pasbanehaq1>

بلاگ (اسلامی کتاب گھر)

<http://islamickitabghar.blogspot.com>

FREEDOM
FOR GAZA



بسم الله الرحمن الرحيم

عرض مرتب

اللهم لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك۔ اللهم ما أصبح بي من نعمة أو بأحد من خلقك: فمك وحدك لا شريك لك، اللهم لك الحمد ولك الشكر۔ اللهم لك الحمد، لا أحصى ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك۔

اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا و مولانا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وتابعيه، وتبعهم بإحسان إلى يوم الدين۔

اللہ جلّ شانہ، کا بے پایاں کرم اور احسان ہے کہ استاذ الاساتذہ شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خاں صاحب دامت فیہم و برکاتہم کے درسِ صحیح بخاری شریف کی ایک جلد ترتیب و تحقیق اور تعلیق کے ساتھ علماء، طلبہ اور شائقینِ علم حدیث کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل ہو رہی ہے۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب دامت برکاتہم ہمارے اکابر کے اس خوش نصیب طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں جسے محدثِ کبیر، مجاہدِ اعظم شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی قدس اللہ تعالیٰ سرہ کی صحبت اور درس سے مستفید ہونے کی سعادت حاصل ہے، علم کے اس بحرِ زخار سے ہر شخص نے بقدرِ ظرف فائدہ اٹھایا۔ ہمارے حضرت مدظلہم نے بھی حضرت شیخ الاسلام قدس سرہ کے اس خوانِ علم سے خوب خوب استفادہ فرمایا اور پھر تاحال اپنی ساری زندگی ان علوم کو پھیلانے میں صرف کر رکھی ہے۔۔ آج قارئین کی

خدمت میں یہ علمی شاہکار جو پیش کیا جا رہا ہے یہ بھی دراصل اپنے استاذ شیخ الاسلام حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ کی درسی خصوصیات کا مظہر اتم ہے، آئندہ صفحات میں آپ حضرت شیخ الاسلام نور اللہ مرقدہ کے حالات کے ذیل میں ان درسی خصوصیات کو بالتفصیل ملاحظہ فرمائیں گے۔ پھر اللہ رب العزت کا یہ خصوصی کرم بھی ہے کہ مذکورہ آمالی کے ضبط سے قبل حضرت والا مدظلہم جو بیس سال تک بخاری شریف کا درس دے چکے تھے جبکہ جامع ترمذی کا درس اس سے بھی زیادہ رہا:

ایں سعادت بزورِ بازو نیست
تا نہ بخشد خدائے بخشنده

چنانچہ بخاری شریف کی یہ تقریر گویا کہ آپ کے استاذ محترم کے درسی افادات کے علاوہ تقریباً ۱۷ صدی کے شبانہ روز تدریسی مشاغل اور حدیث کی بیسیوں کتابوں کے مطالعہ کا خلاصہ اور نچوڑ ہے۔ بخاری شریف کی اس تقریر میں درج ذیل امور کا از اول تا آخر اہتمام کیا گیا ہے:-

۱- ترجمہ الباب کی مفصل اور قابل اعتماد تشریح۔

۲- ترجمہ الباب اور احادیث کے درمیان مطابقت کے لیے نفیس توجیہات۔

۳- ترجمہ الباب کا ماقبل و مابعد سے ربط۔

۴- متشابہ تراجم میں فرق کی وضاحت۔

۵- راویان حدیث میں سے ہر راوی کا بقدر ضرورت تعارف۔

۶- جن راویوں کے ناموں میں اشتباہ پیش آتا ہے اس کی وضاحت۔

۷- جن راویوں سے صحیح بخاری میں صرف ایک یا دو روایت مروی ہیں ایسے راویوں کی نشاندہی کے

ساتھ ساتھ ان روایات کی بھی نشاندہی۔

۸- رجال بخاری میں سے جن حضرات پر محدثین نے کلام کیا ہے اس کا علمی طور پر منصفانہ جائزہ۔

۹- حدیث کے معنی کی قابل اعتماد تفسیر و وضاحت۔

۱۰- روایات مکررہ پر تنبیہ کہ آیا سند و متن کے اتحاد کے ساتھ تکرار ہوا ہے یا ان دونوں میں سے

کسی کے اختلاف کے ساتھ۔

۱۱- مذاہب فقہاء کے استقصاء کا اہتمام اور ان کی تفتیح۔

۱۲- فقہی مذاہب کے بیان کے لیے اصل ماخذ کے حوالے کا اہتمام۔

۱۳- مسائل فقہیہ کی آسان طریقے پر تفہیم و تشریح۔

۱۴۔ فقہاء و محدثین کے اقوال مختلفہ کے درمیان محاکمہ۔

۱۵۔ سند میں ”تحويل“ کے آجانے کی صورت میں یہ اہتمام کہ یہاں جو حدیث مذکور ہے وہ سند اول کی روایت ہے یا سند ثانی کی، نیز اس بات کی تصریح کہ دوسری سند جس کی روایت یہاں مذکور نہیں اس کو مصنف نے کہاں بیان کیا ہے۔

۱۶۔ تعلقات کے بارے میں یہ بتانے کا اہتمام کہ مصنف یا کسی دوسرے محدث نے ان کو موصولاً

کہاں روایت کیا ہے۔

۱۷۔ آثار موقوفہ کے بارے میں نشاندہی کہ کسی محدث نے ان کو موصولاً کہاں ذکر کیا ہے۔

۱۸۔ حسب موقعہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر شراح کے اوہام پر تنبیہ۔

۱۹۔ بعض تراجم اور دیگر مواقع پر موجود ابہام کی وضاحت۔

۲۰۔ صحیح بخاری میں کہیں باب ہے اور ترجمہ نہیں، کہیں ترجمہ ہے اور حدیث نہیں، بلکہ آیت

مذکور ہے، کہیں نہ حدیث ہے اور نہ آیت، بلکہ صرف ترجمہ مذکور ہے، ایسے مواقع پر تشفی بخش کلام۔

۲۱۔ ”قال بعض الناس“ کا مالہ و ماعلیہ کے ساتھ ذکر۔

۲۲۔ براعت اختتام پر عموماً تنبیہ۔

پھر دو اہم ترین مقدمے بھی اصل تقریر پر مستزاد ہیں، ایک مقدمۃ العلم، جس میں علم حدیث کی

تعریف، وجہ تسمیہ، موضوع، غرض و غایت، علم حدیث کے مرتبے، کتب حدیث کی اقسام، تدوین حدیث،

منکرین حدیث کے اعتراضات اور ان کے جوابات پر مشتمل سیر حاصل مباحث ذکر کیے گئے ہیں، جبکہ دوسرا

مقدمہ ”مقدمۃ الكتاب“ ہے، جس میں صاحب تقریر سے لے کر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تک تمام رجال

سند کے تفصیلی حالات مذکور ہیں، نیز یہ مقدمہ صحیح بخاری سے متعلقہ جملہ تفصیل پر بھی مشتمل ہے۔

اہل علم پر یہ بات مخفی نہیں کہ ترتیب و تحقیق میں اضافے ترمیم وغیرہ ناگزیر ہوتے ہیں، چنانچہ

یہاں بھی اضافے اور ترمیم کی نوبت آئی ہے، لیکن اللہ تعالیٰ حضرت شیخ الحدیث صاحب مدظلہم کو جزائے خیر

عطا فرمائے، آپ نے اوّل تا آخر اس پر نظر ثانی فرمائی، اور استحسان و پسندیدگی کا اظہار فرمایا۔

تقریر کو حتی الوسع سہل اور سلیس رکھنے کی کوشش کی گئی ہے، درمیان میں جو عربی عبارات ہیں ان

سب کے ترجمے کا التزام نہیں کیا گیا، کیونکہ یہ کتاب بنیادی طور پر علماء اور منتہی طلبہ کے لیے ہے، جن کو اس

کی خاص ضرورت نہیں ہوتی، البتہ کہیں مشکل عبارت یا کوئی مشکل شعر آگیا ہو تو اس کی تشریح کردی گئی

علاوہ ازیں حواشی میں درج ذیل امور کا التزام کیا گیا ہے :-

* تقریر کے درمیان جہاں کہیں کوئی حدیث آگئی ہو تو اس کی مکمل تخریج کی گئی ہے اور متعلقہ کتاب کا حوالہ بقید صفحات دے دیا گیا ہے۔

* حدیث کا اگر کوئی ٹکڑا ذکر کیا گیا ہو تو بسا اوقات حسب ضرورت پوری حدیث حاشیہ میں نقل کر دی گئی ہے۔

* علماء و فقہاء و شارحین کے اقوال کے سلسلہ میں کوشش یہ کی گئی ہے کہ ان کی اصل مصنفات سے حوالے دیے جائیں، البتہ کسی کتاب کی عدم دستیابی کی صورت میں معتمد علیہ شروح و کتب کا حوالہ مندرج کیا گیا ہے۔

* بخاری شریف کی ہر حدیث کی تخریج اصولِ ستہ کے دائرے میں رہتے ہوئے کر دی گئی ہے۔

* حدیث باب بخاری شریف میں کتنی دفعہ آئی ہے اور کہاں کہاں مذکور ہے؟ اس کی نشاندہی کر دی گئی ہے۔

* قرآن کریم کی آیات کے حوالے کے لیے سورت اور آیت نمبر ذکر کیے گئے ہیں۔

احقر کو اپنی علمی بے بضاعتی اور بے مائیگی کا مکمل احساس اور اعتراف ہے، اسی احساس کی بنا پر میرے لیے ایسے اہم علمی خدمت کے لیے تیار ہونا بھی بظاہر مشکل تھا لیکن چونکہ حضرت شیخ الحدیث صاحب مدظلہم کی طرف سے بھرپور حوصلہ افزائی، دعائیں اور مکمل رہنمائی حاصل تھی، اس لیے تو کلاً علی اللہ اس کام کو شروع کر دیا۔

بندہ نے اپنی استطاعت کی حد تک کوشش کی ہے کہ کام مکمل طور پر ہو اور کوئی بات حوالے کے بغیر نہ رہے، لیکن یقیناً اس میں بہت سی باتوں کا حوالہ رہ گیا ہوگا، نیز اتنے بڑے کام میں غلطی کا امکان بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ حضراتِ اہل علم سے گزارش ہے کہ اگر کسی قسم کی غلطی پر مطلع ہوں تو اس کو مرتب کی خالی تصویر فرمائیں اور اسے اُس غلطی سے، نیز اپنی مفید تجاویز اور مشوروں سے آگاہ فرمائیں تاکہ غلطیوں کا ازالہ ہو سکے اور تجاویز اور مشوروں کو پیش نظر رکھ کر آئندہ جلدوں کو مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کی جاسکے، احقر نہایت ممنون اور شکر گزار ہوگا۔

تقریر کی ترتیب کے سلسلے میں حضرت شیخ الحدیث صاحب دامت برکاتہم کی ہدایات، رہنمائی اور

دلچسپی میرے لیے جو ہمت اور حوصلہ افزائی کی باعث رہیں، وہ ہر قسم کے رسمی ٹکریے سے بالاتر ہیں، اللہ تعالیٰ حضرت والا کو صحت و عافیتِ تامہ عطا فرمائے اور آپ کے سامنے ہی اس کتاب کی تکمیل کرا کر اپنی بارگاہ میں قبولیت سے نوازے اور علماء، طلبہ اور اہل دین کے لیے اس کو مفید بنا دے۔

اس کتاب کے ”مقدمۃ العلم“ پر تحقیقی کام اولاً محبتِ محترم مولانا عبدالرحمن صاحب طیباری حفظہ اللہ تعالیٰ نے شروع کیا تھا، بعد میں اگرچہ احقر نے اس پر از سر نو محنت کی، لیکن ان کے کام سے احقر کو اس کام کی تکمیل میں بری سہولت ہوئی اللہ تعالیٰ انہیں بہترین جزائے خیر عطا فرمائے۔

کتاب کی کمپوزنگ کے بعد پروف کی تصحیح کا مسئلہ تھا، اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے یہ کٹھن مرحلہ بھی آسانی سے طے کرا دیا، اس سلسلہ میں عزیز گرامی مولانا محمد انیس صاحب (استاذ جامعہ احتشامیہ کراچی) کا بکریہ ادا کرنا نہایت ضروری سمجھتا ہوں کہ انہوں نے نہایت دلچسپی سے اپنے مصروف اوقات میں سے میرے لیے وقت نکالا اور تصحیح کے تمام مرحلوں میں میری بھرپور معاونت فرمائی، اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر عطا فرمائے اور علمی و عملی ترقیات سے نوازے۔

آخر میں محترم قارئین سے درخواست ہے کہ صاحبِ تقریر حضرت شیخ الحدیث صاحب دامت فیہم و برکاتہم کی صحت و عافیت کے لیے خاص طور پر دعا فرمائیں، نیز مرتب کے لیے بھی دعا فرمائیں کہ اس کام کو جلد مکمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے، اپنی بارگاہ میں شرفِ قبول سے نوازے اور احقر کے لیے، احقر کے والدین اور تمام احباب و متعلقین کے لیے ذخیرۂ آخرت بنائے۔ آمین

نور البشر بن محمد نور الحق

استاذ جامعہ فاروقیہ

ورفیق شعبہ تصنیف و تالیف جامعہ

فصل دوم در بیان احوال و حال

[illegible]

پاسبانِ حق @ یاہوڈاٹ کام

📖 ٹیلی گرام چینل:

<https://t.me/pasbanehaq1>

بلاگ (اسلامی کتاب گھر)

<http://islamickitabghar.blogspot.com>

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي فضل بني آدم بالعلم والعمل على جميع العالم، والصلاة والسلام على محمد سيد العرب والعجم، وعلى آله وأصحابه ينابيع العلوم والحكم۔
ابتداءً مقدمة العلم اور مقدمة الكتاب کا جاننا ضروری ہے سب سے پہلے مقدمة العلم کا ذکر ہوگا اور اس کے بعد مقدمة الكتاب کا ذکر ہوگا مقدمة العلم میں آٹھ مباحث ذکر کیے جاتے ہیں، جن سے علم حدیث کے متعلق ضروری معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ ان مباحث کو رؤوس ثمانية یا بحوث ثمانية کہا جاتا ہے۔

مقدمة العلم

پہلی بحث

سب سے پہلی بحث ”علم حدیث“ کی تعریف کے متعلق ہے۔ پہلے مطلق ”علم حدیث“ کی تعریف ہوگی دوسری تعریف ”علم رواية الحديث“ کی، تیسری تعریف ”علم دراية الحديث“ کی اور چوتھی تعریف ”علم اصول حدیث“ کی ہوگی۔

۱۔ مطلق علم حدیث کی تعریف

علامہ کرمانیؒ: ”ملاہ عینی“ نے اس کی تعریف کی ہے ”هو علم يعرف به أقوال رسول الله صلى الله

علیه وسلم و أفعاله و أحواله“ (۱)

۲- علم رواية الحديث کی تعریف

”هو علم يشتمل على نقل أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقواله وصفاته وتقريراته“ (۲)
ان دونہ تعریفوں میں فرق یوں ہوگا کہ مطلق علم حدیث کی تعریف اپنے الفاظ مذکورہ کے اعتبار سے چاروں اقسام کو شامل ہوگی، جبکہ علم رواية الحديث کی تعریف صرف نقل افعال و اقوال اور نقل صفات و تقاریر کو شامل ہوگی۔ اس طرح علم رواية الحديث کی تعریف میں وہ عموم نہیں ہوگا جو مطلق علم حدیث کی تعریف میں ہے۔

۳- علم ذراية الحديث کی تعریف

”هو علم يشتمل على شرح أقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفعاله وصفاته، ويذكر فيه معاني ألفاظه، ويشرح فيه تلك الألفاظ، ويعلم به طرق استنباط الأحكام، ويعرف به ترجيح الراجح منها والتطبيق بين الأحاديث“ (۳)
یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کی اس میں شرح کی جائے اور حدیث کے الفاظ کے معانی بیان کیے جائیں، اور احادیث سے احکام فقہیہ کے اخذ اور استنباط کے طریقوں پر روشنی ڈالی جائے اور رائج کی ترجیح بیان کی جائے اور حدیث کے تعارض کو رفع کیا جائے۔

۴- علم اصول حدیث کی تعریف

”هو علم بقوانين يعرف بها أحوال السند والمتن“ (۴) علامہ سیوطی نے اپنے الفیہ (یہ ان کا ایک

(۱) الترمذی (ج ۱ ص ۱۲) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱)۔

(۲) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲۰)۔

(۳) قال ابن الأثير: ”و علم الحديث الحاس بالدرية: علم يعرف به حفيظة الرواية وشروطها وأنواعها وأحكامها وحال الرواة وشروطهم وأصناف المرويات وما يتعلق بها“ انظر تدریب الراوی (ج ۱ ص ۳۰)۔

(۴) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۴۱)۔ اصول حدیث کی سب سے بہتر تعریف وہ ہے جو حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے۔ ”معرفة القواعد المعرفية بحال الراوی والمروی“ (تدریب ن ص ۴۱)۔

رسالہ ہے، جو ایک ہزار اشعار پر مشتمل ہے، اس لیے اس کو ”الفیہ“ کہتے ہیں) میں اس تعریف کو مطلق علم حدیث کی تعریف قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں۔

علم الحدیث ذو قوانین تحد

یدری بها أحوال متن وسند (۵)

یعنی علم حدیث میں ایسے قوانین ہوتے ہیں جن سے متن وسند کے احوال معلوم ہوتے ہیں۔ اسی طرح علامہ زرقالیؒ نے بھی اس تعریف کو مطلق علم حدیث کی تعریف قرار دیا ہے (۶)۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ مذکورہ تعریف علم اصول حدیث کی ہے۔

قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے مراد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات مبارکہ ہیں، جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”الدين النصيحة“ (۷)۔

یا اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”بنی الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان“ (۸) یا جیسے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”إنما الأعمال بالنيات وإنما لامرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله وإلى رسوله فهجرته إلى الله وإلى رسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينجسها فهجرته إلى ما هاجر إليه“ (۹)

اور افعال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ افعال مراد ہیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہوئے ہیں مثلاً: ”راح رسول الله صلى الله عليه وسلم مهجراً فجمع بين الظهر والعصر“ (۱۰)

(۵) اوز المسالك (ج ۲ ص ۵)۔

(۶) اوز المسالك (ج ۱ ص ۵)۔

(۷) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۵۳) عن نعيم الدار في كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، والترمذي في جامعه (ج ۲ ص ۱۳) عن أبي هريرة في أبواب البر والصلة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في النصيحة والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۵۸۱) عن أبي هريرة في كتاب البيعة النصيحة للإمام، وأحمد في مسنده (ج ۱ ص ۳۵۱) عن ابن عباس رضي الله عنهما۔

(۸) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم بنى الإسلام على خمس (ج ۱ ص ۶) ومسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام (ج ۱ ص ۳۲) والترمذي في جامعه، في أبواب الإيمان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء بنى الإسلام على خمس (ج ۲ ص ۸۵)۔

(۹) أخرجه النسائي في سننه في كتاب الطهارة، باب النية في الوضوء (ج ۱ ص ۲۳) والبخاري في صحيحه، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (ج ۱ ص ۳)۔

(۱۰) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب المناسك، باب الخروج إلى عرفة (ج ۱ ص ۲۶۲)۔

یا مثلاً ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع فی حجة الوداع المغرب والعشاء بالمزدلفة“ (۱۱)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات دو قسم کی ہیں ۱۔ اختیاریہ ۲۔ غیر اختیاریہ۔

۱۔ اختیاری صفات یہ ہیں: جو دوسرا، عبیدت، تواضع اور حلم و بردباری وغیرہ۔

۲۔ غیر اختیاری صفات: جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جسمانی صفات ”وكان ربعة من القوم“ (۱۲) یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم درمیانہ قد والے تھے۔ ”بعید مابین المنکبین“ (۱۳) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں مونڈھوں کے درمیان قدرے زیادہ فاصلہ تھا۔ یہ دونوں صفات آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم مبارک سے متعلق ہیں۔ جسمانی صفات سب غیر اختیاری تھیں۔ روحانیت اور اخلاق سے جن صفات کا تعلق ہے وہ سب اختیاری ہیں۔ حضرات محدثین جو علم روایۃ الحدیث میں مشغول رہتے ہیں وہ دونوں قسم کی صفات کو بیان کرتے ہیں۔ اور فقہاء چونکہ استنباط احکام کے درپے ہوتے ہیں اس لیے وہ صرف صفات اختیاریہ سے بحث کرتے ہیں۔ اس لیے کہ احکام کا تعلق انہی سے ہے، صفات غیر اختیاریہ سے احکام کا تعلق نہیں ہے۔

تقاریر

”تقاریر“ تقریر کی جمع ہے اور یہاں ”تقریر“ سے مراد یہ ہے کہ کسی مقدار شریعت نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کوئی کام کیا ہو، یا کوئی بات کہی ہو اور اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا ہو اور نکیر نہ فرمائی ہو (۱۴) اس سکوت کو تقریر کہتے ہیں۔ اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت حجت ہے غیر نبی کا سکوت اور تقریر حجت نہیں ہے۔ لہذا جس عمل کو دیکھ کر یا جس قول کو سن کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا ہوگا یہ اس عمل اور قول کے درست ہونے کی دلیل ہوگی۔

فائدہ

طالب اس شخص کو کہتے ہیں جو طلب حدیث اور اخذ روایت کی ابتداء کرتا ہے (۱۵) اور روایات

(۱۱) أخرجه البخاری فی صحیحہ فی کتاب المساک، باب من جمع بینہما ولم یبتلع (ج ۱ ص ۲۲۶) ومسلم فی صحیحہ فی کتاب الحج، باب

الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة واستحباب صلاحی المغرب والعشاء جمعاً بالمزدلفة فی هذه الليلة (ج ۱ ص ۴۱۶)۔

(۱۲) أخرجه الترمذی فی شمائل باب ما جاء فی خلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (ص ۱)۔

(۱۳) أخرجه الترمذی فی شمائل باب ما جاء فی خلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (ص ۱)۔

(۱۴) لمعات التفتیح (ج ۱ ص ۲۲)۔ (۱۵) مقلدۃ إعلال السنن (ج ۱ ص ۲۲)۔

کو نقل کرنے والے کو محدث کہا جاتا ہے ، شیخ الادب حضرت مولانا اعزاز علی صاحب نے یہ بھی فرمایا کہ محدث کی تعریف ہے : ”من یعتنی بروایتہ ویکتفی بدرایتہ“ یعنی اس کی روایت معتبر ہو اور وہ جو حدیث کی شرح کرتا ہے وہ قابل اعتماد ہو۔

ملا علی قاری نے شرح نخبہ میں لکھا ہے کہ جس محدث کو ایک لاکھ روایتیں سنداً و تنہاً و جرحاً و تعدیلاً یاد ہوتی ہیں۔ اس کو ”حافظ“ کہتے ہیں۔ اور جس محدث کو تین لاکھ حدیثیں سنداً و تنہاً و جرحاً و تعدیلاً یاد ہوں، اسے ”جت“ کہتے ہیں اور جس محدث کو تمام روایتیں سنداً و جرحاً و تعدیلاً یاد ہوں اس کو ”حاکم“ کہا جاتا ہے۔ (۱۶)

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ”حافظ“ ، ”جت“ اور ”حاکم“ کی جو تعریفیں ملا علی قاری نے بیان کی ہیں وہ حضرات محققین کے نزدیک معتبر نہیں ہیں اور مقدمات کے کلام میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ (۱۷)

”فقہ“ اس شخص کو کہا جاتا ہے جو استنباط احکام کا اہتمام کرتا ہے اور اقوال میں ترجیح کو ذکر کرتا ہے اور وہ شخص جو احکام شرعیہ اور مسائل فقہیہ کو تطبیق اور ترجیح و استنباط کے ذریعہ کشف کرتا ہے اور تعارض دور کرنے کی کوشش کرتا ہے اس کو ”محقق“ کہا جاتا ہے۔

حدیث ، اثر اور خبر

حضرات محدثین کے یہاں ایک بحث یہ بھی کی گئی ہے کہ ”حدیث“ ، ”اثر“ اور ”خبر“ یہ الفاظ مترادف ہیں یا ان میں کچھ فرق ہے ؟

شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے حدیث اور اثر کو مترادف قرار دیا ہے (۱۸)۔

اور مشہور یہ ہے کہ حدیث کا اطلاق مرفوع الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوتا ہے اور اثر صحابی کو موقوف کہا جاتا ہے اور تابعی کے اثر کو مقطوع کہا جاتا ہے (۱۹)۔

تیسرا قول یہ ہے کہ مرفوع الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابی کے اثر موقوف کو حدیث کہا جاتا ہے اور تابعی کے اثر کو مقطوع کہا جاتا ہے (۲۰)۔

حدیث اور خبر کے متعلق ایک قول یہ ہے کہ یہ دونوں مترادف ہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ حدیث کا اطلاق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال وغیرہ پر ہوتا ہے اور خبر عام ہے احادیث نبوی صلی اللہ

(۱۶) شرح نخبۃ الفکر (ص ۳) ناشر مکتبہ اسلامیہ میزان مدیث کوٹہ۔ (۱۷) تفصیل کے لیے دیکھیے قواعد فی علوم الحدیث (ص ۲۱ و ۲۲)۔

(۱۸) مقدمہ مشکوٰۃ الصالح ، دیکھیے لمعات التنقیح (ج ۱ ص ۲۲)۔ (۱۹) دیکھیے قواعد فی علوم الحدیث (مقدمہ اطاء السنن ص ۲۸)۔

(۲۰) لمعات (ج ۱ ص ۲۲)۔

علیہ وسلم اور اخبارِ سلاطین و ملوک دونوں پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے (۲۱)۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ بعض حدیث کی کتابیں جیسے ”مصنف ابن ابی شیبہ“ اور ”مصنف عبدالرزاق“ میں عام طور پر صحابہ اور تابعین کے آثار مذکور ہیں۔ مرفوع احادیث کا ذخیرہ بہت کم ہے تو پھر ان کو کتب حدیث میں کیونکر شمار کیا جاتا ہے؟ جبکہ حدیث کا لفظ مرفوع الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے استعمال ہوتا ہے!!

مذکورہ اشکال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ صحابی اور تابعی کے آثار دو حال سے خالی نہیں ہیں یا وہ مدرک بالقیاس ہو گئے یا غیر مدرک بالقیاس، اگر وہ غیر مدرک بالقیاس ہیں تو ان کا حکم حدیث مرفوع کا ہوتا ہے لہذا حدیث کی کتاب میں ان کے ذکر پر اشکال وارد نہیں ہوگا۔

اور اگر وہ مدرک بالقیاس ہیں تو برہانِ حسن ظن یہ تصور کیا جائے گا کہ صحابہ کرام اور تابعین نے ان کو رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے اور اپنی طرف سے بیان نہیں کیا۔ اگرچہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت نہیں کی۔ لہذا اس صورت میں بھی حدیث کی کتاب میں ان کو ذکر کرنے پر اشکال نہیں ہونا چاہیے۔

دوسرا جواب یہ ہے جیسا کہ شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے فرمایا کہ حدیث کا اطلاق جس طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال اور تقاریر و صفات پر ہوتا ہے اسی طرح صحابہ اور تابعین کے آثار پر بھی حدیث کا اطلاق کیا جاتا ہے، یہ اور بات ہے کہ پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جو قول و فعل منسوب ہوتا ہے اس کو ”مرفوع“، صحابی کی طرف منسوب قول و فعل کو ”موقوف“ اور تابعی کی طرف منسوب قول و فعل کو ”مقطوع“ کہا جاتا ہے (۲۲) اصلاً یہ تینوں حدیث میں داخل ہیں اور ان تینوں میں فرق کرنے کے لیے ایک کو ”حدیث“ دوسرے کو ”موقوف“ اور تیسرے کو ”مقطوع“ کہا جائے گا۔

حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی شان

واقعہ بھی یہی ہے کہ ان حضرات کے آثار کو حدیث میں داخل کیا جائے گا اس لیے کہ یہ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے دلائل ہیں، خاص طور پر صحابہ کرام کی یہ شان اس قدر نمایاں اور ممتاز ہے کہ انکار کی گنجائش نہیں ہے۔

قرآن مجید میں صحابہ کرام کے لیے فی الحقیقت عمومی طور پر ”رضی اللہ عنہم ورضوانہ“ (۲۳) فرمایا گیا ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ جس کی شان ہے ”لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ“ (۲۴) اور ”عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ“ (۲۵) انھوں نے حضرات صحابہ کرام کے لیے اپنی رضا کی بشارت دی ہے۔

اور یہ معلوم ہے کہ عمداً اور قصداً گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والوں اور اس پر اصرار کرنے والوں کے لیے اللہ کی رضا نہیں ہوتی، اس لیے ان کو مصیوم تو نہیں کیونکہ عصمت، انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے لیے خاص ہے، لیکن محفوظ ماننا ہوگا اور معیار حق تسلیم کرنا پڑیگا۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے ان کے ایمان کو خود معیار بتایا ہے: ”وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ امْنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنْتُمُ امْنُوا كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ“ (۲۶) منافقین سے مطالبہ کیا گیا کہ صحابہ جیسا ایمان اختیار کرو، اگر وہ معیار حق نہیں ہیں تو ان جیسے ایمان کا مطالبہ کیوں کیا گیا؟ حقیقت یہ ہے کہ ”ات صحابہ کرام“ میں جس شان کا خلوص و تقویٰ اور للہیت پیدا ہو گئی تھی اس کا مطالعہ منافقین سے کیا گیا۔

”لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا“ (۲۷) اس آیت میں ”فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ“ کے الفاظ خصوصی توجہ کے مستحق ہیں۔ ان سے صحابہ کا خلوص اور تقویٰ واضح طور پر ثابت ہو رہا ہے۔

دوسری جگہ انہی کے متعلق فرمایا گیا ”يَتَغَفَّوْنَ فُضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا“ (۲۸) یہ آیت بھی ان کے تقویٰ اور خلوص پر نص ہے۔

تیسری جگہ پھر ارشاد ہے ”أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِيَتَّقُوا لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرٌ عَظِيمٌ“ (۲۹) ایک اور جگہ ارشاد ہے ”وَكَلَّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى“ (۳۰) غرضیکہ مختلف اور متعدد مقامات میں صحابہ کرام کے مناقب، ان کی للہیت، خلوص اور تقویٰ کی شہادت مذکور ہے۔

حدیث شریف میں فرمایا گیا ہے: ”أَصْحَابِي كَالنَّجْمِ فَبِأَيِّهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ“ (۳۱) ایک جگہ یہ بھی ارشاد فرمایا کہ ”میرے صحابہ کا ایک مد یا نصف مد کا صدقہ کرنا دوسروں کے جبل اُخذ کے برابر صدقہ

(۲۳) المجادلة/۲۲ - (۲۴) النمل/۱۸ - (۲۵) البقرة/۱۳ - (۲۶) الفتح/۱۸ - (۲۷) الفتح/۲۹ -

(۲۸) الحجرات/۳ - (۲۹) النساء/۹۵ والحديد/۱۰ -

(۳۱) مشکوٰۃ المصابیح، باب مناقب الصحابة، (ص ۵۵۴)۔

کرنے سے افضل ہے“ (۳۲) اور ظاہر ہے کہ یہ ان کے کمالِ اخلاص کی وجہ سے ہے لہذا حضرات صحابہ کرامؓ کے حالات درحقیقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات و واقعات کا پر تو اور عکس ہیں اس لیے ان کے آثار کو حدیث میں داخل ہونا چاہیے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے: ”أولئك أصحاب محمد كانوا أفضل هذه الأمة، أبرها قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، اختارهم الله لصحبة نبيه وإقامة دينه“ (۳۳) اللہ تبارک و تعالیٰ نے ان حضرات کو نقوی، علم اور سادگی میں کمال عطا فرمایا تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کی تکمیل کے لیے ان کا انتخاب ہوا تھا تو پھر کیوں ان کے آثار کو حدیث میں شامل نہ کیا جائے؟ اور کس لیے ان کے معیارِ حق ہونے سے انکار کیا جائے؟!

تیسرا جواب یہ ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ اور مصنف عبدالرزاق جیسی کتابیں جن میں صحابہ کرامؓ اور تابعین کے آثار کی کثرت ہے ”کتب الآثار“ کہلاتی ہیں نہ کہ کتب الحدیث، گویا کہ اس جواب میں حدیث اور اثر کے فرق کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔

ایک اور سوال اور اس کا جواب

رہا یہ سوال کہ جناب! بخاری شریف اور سنن ابی داؤد وغیرہ میں بھی صحابہ کرامؓ اور تابعین کے آثار موجود ہیں تو پھر ان کو کتب حدیث میں کیوں شمار کیا گیا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں ان کتابوں میں آثار کی مقدار بہت کم ہے اس لیے باعتبارِ غالب ان کو کتب حدیث میں شمار کیا جاتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ان کتابوں میں آثار کا ذکر تبعاً اور ضمناً ہوا ہے مقصود بالذات احادیث مرفوعہ کو بیان کرنا ہے۔

دوسری بحث: وجہ تسمیہ

حدیث کی وجہ تسمیہ کے بارے میں حافظ جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں ”وأما الحديث فأصله: ضد القديم، وقد استعمل في قليل الخبر وكثيره، لأنه محدث شيئاً فشيئاً“ (۳۴) یعنی حدیث قدیم کی ضد ہے

(۳۲) صحيح البخاری، کتاب المناقب، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو كنت متخذاً حليلاً (ج ۱ ص ۵۱۸)۔

(۳۳) منکوة، باب الاعتصام بالكتاب والسنة (ص ۳۲)۔ (۳۴) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۴۲)۔

اور حدوث سے ماخوذ ہے، اس کا اطلاق خبرِ قلیل اور خبرِ کثیر دونوں پر ہوتا ہے اور خبر ایک مرتبہ صادر نہیں ہوتی بلکہ شیناً فشیناً یعنی تدریجاً اس کا ظہور ہوتا ہے اور خبر ہونے کی یہ شان حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں موجود ہے اس لیے اس کو حدیث کہتے ہیں۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے بخاری کی شرح میں فرمایا ہے: ”المراد بالحدیث فی عرف الشرع: ما یضاف الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وكأنہ أریدہ بمقابلة القرآن لآلہ قديم“ (۳۵) یعنی عرفِ شرع میں حدیث ہر وہ چیز ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو اور جو چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو اسے قرآن کے تقابل کی وجہ سے جو کہ قدیم ہے ”حدیث“ کہتے ہیں۔ اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خود حادث ہیں تو ان کا کلام بھی حادث ہے، اور اللہ تبارک و تعالیٰ خود قدیم ہیں اس لیے ان کا کلام بھی قدیم ہے۔

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے وجہ تسمیہ کے سلسلہ میں ارشاد فرمایا ہے کہ قرآن مجید میں باری تعالیٰ نے ”أَلَمْ یَجِدْکَ یَتِیْمًا فَاَوٰی“ و ”وَجَدْکَ ضَالًّا فَهَدٰی“ و ”وَجَدْکَ عَاثِلًا فَاَغْنٰی“ ذکر فرما کر بطورِ لطف و نشرِ غیر مرتب تین ہدایات آپ کو دی ہیں: ”فَاَمَّا الْیَتِیْمَ فَلَا تُقْهَرْ“ و ”وَاَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ“ و ”وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ۔“ یہ ”أَلَمْ یَجِدْکَ یَتِیْمًا فَاَوٰی“ کے مقابلہ میں ہے اور ”وَاَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ“ یہ احسانِ نمبر تین کے مقابلہ میں ہے جو ”وَجَدْکَ عَاثِلًا فَاَغْنٰی“ میں مذکور ہے یعنی ہدایتِ نمبر دو احسانِ نمبر تین کے مقابلہ میں ہے اور تیسری ہدایت ”وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ“ ہے یہ احسانِ نمبر دو: ”وَجَدْکَ ضَالًّا فَهَدٰی“ کے مقابلہ میں ہے۔

اور اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے جو شریعت آپ کو عطا فرمائی ہے اس سے مخلوق خدا کو آگاہ کیجئے اور اس مفہوم کو صیغہ ”فَحَدِّثْ“ سے بیان کیا گیا ہے اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال، تقاریر و صفات جو بیانِ شریعت کے لیے ہیں ان سب پر ”حدیث“ کا اطلاق کیا گیا ہے اس وجہ سے حدیث کو ”حدیث“ کہتے ہیں (۳۶)۔

تیسری بحث: علمِ حدیث کا موضوع

علامہ کرمانیؒ نے علمِ حدیث کا موضوع حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کو قرار دیا ہے (۳۷)۔ لیکن ذاتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ”من حیث انہ رسول“ موضوع ہے۔

حافظ جلال الدین سیوطیؒ نے تدریب الراوی (۲۸) میں نقل کیا ہے کہ ہمارے استاذ کافجیؒ نے کرمائیؒ کے قول پر اعتراض کیا ہے کہ ذات رسول چونکہ بشر ہے اس لیے اس کو علم طب کا موضوع ہونا چاہیے نہ کہ علم حدیث کا۔

علامہ سیوطیؒ نے اپنے استاذ کافجیؒ کے اعتراض کو نقل تو کیا ہے لیکن رد نہیں کیا، حالانکہ ظاہر بات ہے کہ علامہ کرمائیؒ نے ذات رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ”من حیث إنه رسول“ علم حدیث کا موضوع کہا ہے اور ذات رسول صلی اللہ علیہ وسلم ”من حیث الصحة والمرض“ علم طب کا موضوع ہوا کرتا ہے اور یہ معلوم ہے کہ حیثیت کے اختلاف سے موضوع کا اختلاف درست ہے۔ اس واسطے علامہ کافجیؒ کی بات تو غلط ہے ہی لیکن حافظ جلال الدین سیوطیؒ کا اپنے استاذ کے اعتراض کو رد نہ کرنا بھی قابلِ تعجب ہے۔

یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ ذات رسول صلی اللہ علیہ وسلم ”من حیث إنه رسول“ مطلق علم حدیث کا موضوع ہے، علم روایت حدیث کا نہیں اس لیے کہ علم روایت حدیث کا موضوع بقول شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب ”المرویات والروایات من حیث الاتصال والانقطاع“ ہیں (۲۹) اور علم درایت حدیث کا موضوع ”الروایات والمرویات من حیث شرح الألفاظ واستنباط الأحکام منها“ ہیں اور علم اصول حدیث کا موضوع متون اور اسانید ہیں۔

چوتھی بحث: غرض و غایت

غرض اس قصد و ارادہ کو کہتے ہیں جس کے حاصل کرنے کے لیے کوئی فعل کیا جائے اور غایت وہ نتیجہ ہے جو اس فعل پر مرتب ہو۔ مثلاً کپڑا خریدنے کا ارادہ جس کے لیے بازار جاتے ہیں غرض ہے اور کپڑا خرید لینا یہ غایت ہے تو غرض و غایت دونوں مبذات کے اعتبار سے ایک ہیں صرف ابتداء اور انتہاء کا فرق ہے۔

علم حدیث کی غرض و غایت

علامہ کرمائیؒ نے علم حدیث کی غرض و غایت ”الفوز بسعادة الدارين“ (۳۰) کو قرار دیا ہے لیکن یہ بات مجمل ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ علم حدیث کی غرض و غایت صحابہ کرامؓ کے ساتھ مشابہت پیدا کرنی

ہے اور وہ مشابہت یوں ہوئی ہے کہ جیسے حضرات صحابہ کرامؓ زبانتاب صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں احادیث کا سماع کرتے تھے اور ان کو اخذ کیا کرتے تھے ایسے ہی مشغفین بالمحدث بھی کرتے ہیں اور یہ سعادت دارین کی کھید ہے۔

ایک شعر ہے :

أهل الحديث هم أهل النبي وإن

لم يصحبوا نفساً أنفاسه صحبوا

یعنی محدثین حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص تعلق والے لوگ ہیں۔ اگرچہ ان کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت نصیب نہیں ہوئی، لیکن یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال اور صفات و تقاریر کے امین اور محافظ ہیں اور ہمہ وقت اس میں مشغول رہتے ہیں، یہ بھی سعادت ہی کا عنوان ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے فیوض الحرمین میں ارشاد فرمایا ہے کہ ایک مرتبہ حریم شریفین کے قیام کے دوران کچھ مبشرات نظر آئے۔ انہی مبشرات میں انکشاف ہوا کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک سے نور کے دھاگے نکل رہے ہیں اور حضرات محدثین کے قلوب تک وہ پہنچ رہے ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ محدثین کے لیے بڑی فضیلت اور شرف کی بات ہے۔

علم حدیث کی غرض و غایت کے لیے یہ سعادت کہا جاسکتا ہے کہ سنن ترمذی میں عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”أولى الناس بي يوم القيامة أكثرهم عليّ صلاة“ (۴۱) یعنی قیامت میں حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا قرب ان لوگوں کو زیادہ نصیب ہوگا جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر زیادہ درود بھیجنے والے ہوں گے اور یہ بات پوشیدہ نہیں کہ حضرات محدثین سے زیادہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر کوئی دوسرا درود بھیجنے والا نہیں ہے۔ لہذا کہا جاسکتا ہے کہ اس علم کی غرض و غایت حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا قیامت میں زیادہ قرب حاصل کرنا ہے۔

اسی طرح طبرانی نے ”وسط“ میں عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے ”قال النبي صلى الله

عليه وسلم: اللهم ارحم خلفائي، قلنا: يا رسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدى، يروون أحاديثي ويعلمونها للناس“ (۴۲) یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ محدثین کو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت عطا ہوتی ہے۔ لہذا آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس علم کی غرض و غایت خلافت رسول

(۴۱) سنن ترمذی، أبواب الوتر، باب ما جاء في فضل الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم (ج ۱ ص ۱۱۰)۔

(۴۲) مجمع الزوائد، كتاب العلم، باب في فضل العلماء ومجالستهم (ج ۱ ص ۱۲۶)۔

حاصل کرنا ہے۔

امام ترمذی اور دوسرے بعض حضرات نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت نقل کی ہے: ”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: نضر اللہ عبدًا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأذاها...“ (۴۳)۔
حضرات محدثین نے اس میں دو احتمال ذکر کیے ہیں کہ یہ یا تو جملہ دعائیہ ہے یا جملہ خبریہ ہے (۴۴)۔
اگر اس کو جملہ دعائیہ مانا جائے تب بھی اس میں محدثین کی منقبت کا پہلو لگتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے سرسبزی اور شادابی کی دعا کی ہے، تو اس دعا کے حصول کو بھی علم حدیث کی غرض و غایت قرار دیا جاسکتا ہے۔

اور اگر یہ جملہ خبریہ ہے تو اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے محدثین کے لیے سرسبز و شاداب ہونے کی بشارت دی ہے، اس بشارت کو بھی آپ غرض و غایت شمار کر سکتے ہیں۔
سیح الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علم حدیث کی غرض و غایت کے لیے یہی بات کافی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے محبوب ہیں، کیونکہ کسی کا ایمان اس وقت تک کامل نہیں ہو سکتا جب تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت ساری چیزوں پر غالب نہ ہو جائے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم محبوب نہ بن جائیں۔ چنانچہ حدیث میں وارد ہوا ہے ”لایومن أحدکم حتی أکون أحب إلیه من والده وولده والناس أجمعین“ (۴۵)

جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے محبوب ہیں تو قاعدہ ہے کہ محب کو محبوب کے حالات جاننے کا اشتیاق ہوتا ہے اور اس کے احوال کے پڑھنے، لکھنے، سیکھنے، سننے اور سنانے میں لذت محسوس کرتا ہے۔
لہذا حدیث کا ذخیرہ جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال اور تقریرات و صفات پر مشتمل ہے، ایک مومن کے لیے ان کو پڑھنا پڑھانا، سنا اور سنانا محبوب مشغلہ ہونا چاہیے، اور بقائے محبت اس علم کی غرض و غایت یہی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال کو پڑھنے اور پڑھانے میں مشغول رہا جائے۔

پانچویں بحث: اجناسِ علوم

رؤسِ ثمانیہ میں یہ بحث بھی شامل ہے کہ یہ علم کس جنس سے تعلق رکھتا ہے۔ علوم کی اولاً دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ علومِ نقلیہ ۲۔ علومِ عقلیہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ علومِ عالیہ

(۴۳) مشکاة المصابیح، کتاب العمدہ (ص ۱۴۵)۔ (۴۴) بر فاء المعانیج (ج ۱ ص ۲۸۸)۔

(۴۵) صحیح البخاری، کتاب الإیمان، باب حب الرسول صلی اللہ علیہ وسلم من الإیمان (ج ۱ ص ۶)۔

مقصودہ ۲۔ علومِ آلیہ غیر مقصودہ۔

حدیث، تفسیر، فقہ، نحو، صرف، ادب، معانی و بیان، لغت۔ یہ علومِ نقلیہ ہیں جبکہ حکمت و فلسفہ، منطق، رمل، جفر، علومِ عقلیہ میں شمار ہوتے ہیں۔ پھر حدیث، تفسیر اور فقہ علومِ نقلیہ میں علومِ عالیہ مقصودہ میں داخل ہیں۔ اور باقی علومِ نقلیہ آلیہ غیر مقصودہ ہیں۔ ان کا شمار وسائل میں ہوتا ہے۔ اسی طرح فلسفہ اور علمِ رمل اور جفر علومِ عقلیہ میں سے علومِ عالیہ مقصودہ میں داخل ہیں۔ اور باقی علومِ عقلیہ آلیہ غیر مقصودہ ہیں اور ان کا شمار میں شمار ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ علمِ حدیث علومِ نقلیہ میں سے ہے اور عالیہ مقصودہ میں داخل ہے۔

پھر علومِ عالیہ کی دو قسمیں ہیں۔ ① علومِ اصلیہ ② علومِ فرعیہ۔ کتاب اللہ اور احادیث علومِ اصلیہ میں شامل ہیں۔ اور فقہ علومِ فرعیہ میں داخل ہے۔

اجناسِ علوم کے سلسلہ میں سب سے جامع کتاب مولانا محمد اعلیٰ تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی ”کشاف اصطلاحات الفنون“ ہے۔ اس میں اجناس کے ساتھ کتابوں کا بھی ذکر ہے۔ اس فن میں نواب صدیق حسن خان صاحب نے بھی ایک عظیم کتاب لکھی ہے۔ جو ”ابجد العلوم“ کے نام سے معروف ہے۔

چھٹی بحث: مرتبہ علم حدیث

علم حدیث کے دو مرتبے ہیں: ایک باعتبارِ فضیلت، دوسرا باعتبارِ تعلیم۔ باعتبارِ فضیلت اس علم کا دوسرا درجہ ہے۔ پہلا درجہ علمِ تفسیر کا ہے۔ کیونکہ شریعت کے اصولِ اربعہ میں قرآن کریم پہلے درجے پر ہے۔ اور حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دوسرے درجے میں ہے۔ علمِ تفسیر کا موضوع قرآن کریم کے الفاظ ہیں جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور اس کی صفت ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفت تمام موضوعات سے افضل ہے۔ بعض حضرات علم حدیث کو افضل کہتے ہیں کیونکہ علمِ تفسیر کا موضوع جو الفاظ قرآن ہیں وہ کلامِ لفظی ہے اور کلامِ لفظی اللہ کی صفت نہیں بلکہ کلامِ نفسی اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور کلامِ لفظی علم حدیث کے موضوع رسول اللہ سے افضل نہیں۔

باعتبارِ تعلیم حدیث کا درجہ سب سے آخر میں ہے۔ اسی لیے دورہ حدیث سب سے آخر میں ہوتا ہے۔ اس سے پہلے علومِ آلیہ کی تعلیم دی جاتی ہے تاکہ مقاصد کو سمجھنے میں سہولت ہو۔ اور طالب میں ان کو سمجھنے کی استعداد پیدا ہو جائے۔ نیز یہ کہ روایتِ حدیث میں خطرناک قسم کی غلطیوں سے بچ جائے کیونکہ ان غلطیوں کی وجہ سے خطرہ ہے کہ کہیں ”کذب علی النبی“ کی وعید میں شامل نہ ہو جائے جیسا کہ امام اصمعیٰ

فرماتے ہیں ”أخوف ما أخاف على طالب العلم إذا لم يعرف النحوان يدخل في جملة قوله صلى الله عليه وسلم: من كذب على متعمداً“... الحديث (۴۶)۔

ربا یہ سوال کہ تفسیر کو حدیث پر کیوں مقدم کیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ قرآن مجید متن ہے اور احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس کی شرح ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ متن کی تعلیم پہلے ہوتی ہے جو تفسیر کے ذریعے سے دی جاتی ہے اور شرح کی تعلیم بعد میں ہوتی ہے، اس لیے تفسیر کی تعلیم کو حدیث پر مقدم کیا گیا ہے۔

ساتویں بحث: تقسیم کتب اور تدوین

شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے ”عجالة نافعة“ میں کتب حدیث کی چھ قسمیں ذکر کی ہیں: ① جوامع ② مسانید ③ معاجم ④ اجزاء ⑤ رسائل ⑥ اربعینات۔ (۴۷) انہوں نے سنن کو جوامع کے ساتھ ملا کر ایک شمار کیا ہے۔ لیکن اگر سنن اور جوامع کو الگ الگ شمار کیا جائے تو پھر سات قسمیں ہوں گی۔ عام طور پر انہیں سات قسموں کو ذکر کیا جاتا ہے۔ اور یہی سات قسمیں مشہور ہیں۔ اگرچہ کتب حدیث کے اقسام سات سے زائد ہیں یہاں ان سات قسموں کے ساتھ دوسرے اقسام کا بھی ذکر ہوگا۔

جوامع:- یہ جامع کی جمع ہے، اور جوامع ان کتب حدیث کو کہا جاتا ہے جن میں آٹھ مضامین کی احادیث ذکر کی جاتی ہیں۔ ان آٹھ مضامین کو کسی نے ایک شعر میں جمع کر دیا ہے:

سیر، آداب، تفسیر و عقائد، فتن، احکام، اثرات و مناقب

سیر سے مراد جہاد اور مغازی کی احادیث ہیں۔ ادب میں معاشرت سے متعلق احادیث کا ذکر ہوتا ہے۔ تفسیر سے مراد قرآن کریم کی تفسیر کی روایات ہیں۔ عقائد میں ایمانیات کا ذکر ہوتا ہے۔ اور فتن میں وہ احادیث بیان کی جاتی ہیں جن میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے امت میں پیش آنے والے فتنوں کی نشاندہی اور پیشینگوئی فرمائی ہے۔ احکام سے مراد احکام فقہیہ سے متعلق احادیث ہیں۔ اثرات میں علامات قیامت کی حدیثیں بیان کی جاتی ہیں۔ اور مناقب میں صحابہ کرامؓ کے مناقب کا ذکر ہوتا ہے۔

صحیح بخاری اور سنن ترمذی بالاتفاق جامع ہیں۔ البتہ صحیح مسلم کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک وہ جامع نہیں ہے، کیونکہ اس میں تفسیر کی روایات بہت کم ہیں اس لیے اس کو

”القلیل کالمعدوم“ کے تحت جامع شمار نہیں کیا گیا (۴۸) مگر صحیح یہ ہے کہ صحیح مسلم بھی جامع ہے۔ کیونکہ صحیح مسلم میں اگرچہ کتاب التفسیر کے تحت روایات کا ذخیرہ کم ہے لیکن کتاب کے مختلف مواقع کو اگر دیکھا جائے تو تفسیر کی روایات کا اچھا خاصا ذخیرہ موجود ہے لہذا اس کو کم نہیں کہا جاسکتا۔

کتاب التفسیر کے تحت روایات کا ذخیرہ کم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام مسلم کی عادت ہے کہ جب وہ کسی مناسبت سے کوئی روایت ذکر کرتے ہیں تو اس کے تمام اطراف کو وہیں پیش فرماتے ہیں پھر دوبارہ ان کو ذکر نہیں کرتے، چونکہ وہ تکرار سے حتی الامکان گریز کرتے ہیں اس لیے تفسیر کی روایات جو کتاب کے مختلف حصوں میں مذکور ہیں امام مسلم نے کتاب التفسیر میں ان کا اعادہ نہیں کیا اسی طرح امام مسلم صحابہ اور تابعین کے آثار ذکر نہیں کرتے، اور اہل لغت کے اقوال بیان نہیں فرماتے جبکہ امام بخاری کی عادت یہ ہے کہ ذکر کردہ روایات کو سند یا متن یا دونوں کی تبدیلی کے ساتھ بار بار ذکر کرتے ہیں، اور صحابہ اور تابعین کے آثار اور اہل لغت کے اقوال کو بھی پیش کرتے ہیں، اس لیے بخاری کی کتاب التفسیر میں جب روایات کو مکرر لایا گیا اور صحابہ اور تابعین کے آثار کو بھی ذکر کیا گیا، مزید اہل لغت کے اقوال کو بھی پیش کیا گیا تو ان کی کتاب التفسیر اچھی خاصی ضخیم ہو گئی۔ اسی طرح امام ترمذی نے کتاب التفسیر میں روایات کو مکرر ذکر کیا ہے جس کی بناء پر ان کی کتاب التفسیر بھی طویل ہو گئی۔

برخلاف امام مسلم کے کہ انہوں نے ایسا نہیں کیا اس لیے ان کی کتاب التفسیر مختصر ہے۔ مگر جہاں تک تفسیری روایات کا تعلق ہے وہ صحیح مسلم میں بھی کم نہیں ہیں (۴۹) اسی لیے صاحب کشف الظنون نے مسلم کو جامع قرار دیا ہے (۵۰) اور صاحب قاموس علامہ مجد الدین فیروز آبادی (۵۱) بھی مسلم کو جامع قرار دیتے ہیں۔ وہ ایک جگہ لکھتے ہیں: ختمت بحمد اللہ ”جامع مسلم“ (۵۲)

سنن:- سنن ان کتب حدیث کو کہا جاتا ہے جن میں ابواب فقہیہ کی ترتیب کے موافق روایات ذکر کی جاتی ہیں (۵۳) جیسے سنن ابی داؤد اور سنن نسائی وغیرہ۔ جامع ترمذی جامع ہونے کے ساتھ ساتھ سنن میں بھی داخل ہے۔ کیونکہ اس میں مصنف نے ابواب فقہیہ کی ترتیب کا اہتمام کیا ہے۔

مسانید:- مسانید ان کتب حدیث کو کہا جاتا ہے جن میں صحابہ کی ترتیب کے مطابق روایات ذکر کی جاتی ہیں۔ صحابہ کرام کی ترتیب یا تو حروف تہجی کے اعتبار سے ہوتی ہے یعنی جن کے نام کے شروع

(۴۸) دیکھیے بحوالہ نافع (مطبوعہ مع فوائد جامعہ) ص ۱۵ - (۴۹) دیکھیے فتح المسلم (ج ۱ ص ۱۰۵)۔

(۵۰) کشف الظنون (ج ۱ ص ۵۵۵) تحت حرف الجیم - (۵۱) یہ فیروز آباد ضلع آگرہ یوپی انڈیا والا نہیں ہے بلکہ ایران میں ہے۔

(۵۲) دیکھیے فتح المسلم (ج ۱ ص ۱۰۵) وفوائد جامعہ بر بحوالہ نافع (ص ۱۵۶ و ۱۵۷) - (۵۳) الرسالة المستطرفة (ص ۲۹)۔

میں ”ہمزہ“ ہے۔ جس کو الف کہتے ہیں۔ ان کی حدیثیں پہلے ذکر کی جاتی ہیں۔ اور جن کے نام کے شروع میں ”باء“ ہے ان کی روایتیں ان کے بعد مذکور ہوتی ہیں۔ وعلیٰ هذا القیاس۔ یا صحابہ کرامؓ کی ترتیب میں تقدم فی الاسلام کا اعتبار کیا جائے گا۔ یعنی جو شخص اسلام لانے میں مقدم ہوگا اس کی روایتوں کو پہلے جمع کریں گے۔ علیٰ هذا القیاس ثم فثم۔ لیکن ایسی مسانید مفقود ہیں۔ جن میں تقدم فی الاسلام کا اعتبار کیا گیا ہو۔

یا صحابہ کرامؓ کی ترتیب مراتب اور درجات کے اعتبار سے ہوگی کہ پہلے خلفاء راشدین کی روایتیں لائی جائیں پھر عشرہ مبشرہ کی روایتیں، ان کے بعد بدرین کی روایتیں، پھر شرکانے بیعت رضوان کی، ان کے بعد فتح مکہ سے پہلے ہجرت کرنے والوں کی، پھر فتح مکہ کے بعد اسلام لانے والوں کی، پھر صحابہ کرامؓ کی، ان کے بعد عورتوں کی۔

لیکن عورتوں میں ازواج مطہرات کی حدیثوں کو مقدم کیا جائے گا اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادیوں میں سے تین صاحبزادیوں حضرت زینبؓ، حضرت رقیہؓ اور حضرت ام کلثومؓ سے کوئی روایت منقول نہیں۔ کیونکہ ان تینوں کا انتقال تو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی ہی میں ہو گیا تھا۔ اور حضرت فاطمہ الزہراء رضی اللہ عنہا سے کچھ روایتیں منقول ہیں لیکن وہ بہت کم ہیں کیونکہ ان کا انتقال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے چھ ماہ بعد ہی ہو گیا تھا اور یہ زمانہ بحسی علالت اور بیماری میں گذرا تھا۔

اگر مسانید کو قبائل کے اعتبار سے مرتب کیا جائے تو پہلے بنو ہاشم کی روایات آئیں گی خصوصاً حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور حضرات حسنینؓ، حضرت عباسؓ، اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایتیں مقدم ہوں گی۔ پھر جو قبیلہ بنو ہاشم سے قریب ہوگا اس کی روایات کو پہلے لایا جائے گا۔ اس صورت میں حضرت عثمانؓ کی روایات حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ پر مقدم ہوں گی۔ کیونکہ حضرت عثمانؓ قبیلہ بنی امیہ سے تعلق رکھتے ہیں، جو حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے قبیلوں کے بہ نسبت بنو ہاشم سے زیادہ قریب ہے۔ (۵۴) مسانید میں ”مسند امام احمد بن حنبل“ سب سے مشہور ہے۔

کبھی حدیث کی کتاب پر ”مسند“ کا اطلاق اس لیے بھی کر دیا جاتا ہے کہ اس میں احادیث مسندہ مرفوعہ مذکور ہوتی ہیں۔ صحیح بخاری کو ”المسند الصحیح“ اسی لیے کہا گیا ہے کہ اس میں احادیث مسندہ مرفوعہ مذکور ہیں۔ اسی طرح سنن دارمی کو ”مسند الدارمی“ کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اس میں احادیث

مسندہ مرفوعہ مذکور ہیں (۵۵) لیکن یہ اصطلاح مشہور نہیں ہے۔ مشہور اصطلاح وہی ہے کہ مسند ایسی کتاب کو کہتے ہیں کہ جس میں صحابہ کی ترتیب کے اعتبار سے روایات ذکر کی گئی ہوں۔

معاجم:- حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب "عجالة نافعہ" میں فرماتے ہیں کہ محدثین کی اصطلاح میں معاجم ان کتب حدیث کو کہا جاتا ہے کہ جن کی تصنیف میں مشائخ کی ترتیب کا اعتبار کیا گیا ہو۔ یہ ترتیب کبھی تقدم فی الوفات کے اعتبار سے ہوتی ہے یعنی جن کی وفات پہلے ہوئی ان کی روایات پہلے ذکر کی جائیں اور جن کی وفات بعد میں ہوئی ان کی روایات بعد میں لائی جائیں اور کبھی ترتیب میں مشائخ کے علم و فضل کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور کبھی اسمائے مشائخ کے حروفِ تہجی کا لحاظ کیا جاتا ہے، یعنی جن کے نام کے شروع میں "الف" ہے۔ ان کی روایات پہلے ذکر کی جائیں اور جن کے نام کے شروع میں "باء" ہے ان کی روایات ان کے بعد لائی جائیں، یہی آخری طریقہ عام طور پر رائج ہے۔ (۵۶)

لیکن حضرت سیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب فرماتے ہیں کہ "معجم" وہ ہے جس میں حروفِ تہجی کی ترتیب پر احادیث کو جمع کیا گیا ہو۔ پھر اس کی تین قسمیں ہیں۔ ① جس میں صحابہ کرام کی احادیث کو جمع کرنے میں حروفِ تہجی کا لحاظ کیا جائے۔ ② شیوخ کی احادیث کو حروفِ تہجی کی ترتیب پر ذکر کیا جائے۔ اس میں اکابر کی روایت کو اصاغر کی روایت پر مقدم کیا جائے گا۔ ③ احادیث کے حروف میں حروفِ تہجی کا لحاظ کیا جائے۔ یعنی جن احادیث کے شروع میں ہمزه (الف) ہے ان کو پہلے لایا جائے اور جن احادیث کے شروع میں "باء" ہے ان کو "الف" والی احادیث کے بعد ذکر کیا جائے۔ وعلیٰ هذا القیاس جیسے علامہ سیوطی کی "جامع صغیر" (۵۷)۔

امام طبرانی کی معجم صغیر اور معجم اوسط اسمائے مشائخ کے حروفِ تہجی کے اعتبار سے لکھی گئی ہیں اور معجم کبیر کے بارے میں اختلاف ہے۔ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے "بستان المحدثین" (۵۸) میں اور حاجی خلیفہ نے "کشف الظنون" (۵۹) میں اسے صحابہ کی ترتیب پر قرار دیا ہے۔ البتہ عجالة نافعہ میں شاہ عبدالعزیز صاحب نے اسے مشائخ کی ترتیب پر قرار دیا ہے (۶۰)۔

حضرت سیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب نے فرمایا ہے کہ ۱۲۴۵ھ میں میں نے مدینہ منورہ میں معجم کبیر کا قلمی نسخہ دیکھا ہے اس کی ترتیب مشائخ کے اعتبار سے تھی (۶۱) لہذا "عجالة نافعہ" کا قول صحیح قرار دیا جائے گا۔

(۵۵) الرسالة المستطرفة (ص ۶۳، مطبوعہ قدیمی کتب خانہ کراچی)۔ (۵۶) عجالة نافعہ (ص ۱۶)۔

(۵۷) حاشیہ تقریر بخاری شریف اردو ج ۱ ص ۱۲۶۔ (۵۸) (ص ۱۲۷)۔ (۵۹) (ج ۲ ص ۱۷۷)۔

(۶۰) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۳۸)۔ (۶۱) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۳۹)۔

مستدرکات:- مستدرکات ان کتب حدیث کو کہا جاتا ہے کہ جن میں کسی مؤلف کی شرط کے مطابق ان چھوٹی ہوئی روایات کو ذکر کیا جانے جن کو مصنف نے عمدہ کسی وجہ سے چھوڑا ہو یا وہ سہوارہ گئی ہوں جیسے ”مستدرک حاکم علی الشیخین“ یہ کتاب ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ نیشاپوری متوفی ۴۰۵ھ کی ہے۔ جو حاکم کے لقب سے مشہور ہیں۔ اسی واسطے اس کتاب کو ”مستدرک حاکم“ کہا جاتا ہے۔ یہ حیدر آباد دکن میں طبع ہو چکی ہے۔ اس کی ابتداء میں مؤلف نے لکھا ہے: ”وَأَنَا أَسْتَعِينُ اللَّهَ عَلَى إِخْرَاجِ أَحَادِيثِ رِوَاثِهَا ثِقَاتٍ قَدْ احْتِجَّ بِمِثْلِهَا الشَّيْخَانِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَوْ أَحَدَهُمَا“ (۶۲) اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حاکم نے شیخین کے رواۃ ہی کی روایت نقل کرنے پر اکتفاء نہیں کیا ہے بلکہ بخاری و مسلم کے رواۃ کے مثل دوسرے راویوں سے بھی روایت نقل کی ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ کیا بخاری و مسلم کے رواۃ کے مثل دوسرے راویوں سے روایت نقل کرنے سے کسی روایت کا علی شرط استیخین ہونا لازم ہے یا نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی روایت میں صرف شیخین کے رواۃ ہوں تب بھی اس کا شرط استیخین پر ہونا ضروری نہیں تو کسی روایت میں شیخین کے رواۃ کے مثل رواۃ پائے جائیں تو اس کا بطریق اولیٰ شرط استیخین پر ہونا لازم نہیں۔ پھر کسی راوی کو شیخین کے راویوں کے مثل قرار دینا یہ بھی ایک اجتہادی مسئلہ ہے۔ ایک شخص کے نزدیک کوئی راوی شیخین کے راویوں کے مثل ہے۔ اور دوسرا یہ سمجھتا ہے کہ یہ شیخین کے راویوں کے مثل نہیں ہے۔ بہر کیف حاکم کبھی تو روایت کو علی شرط استیخین کہتے ہیں۔ کبھی علی شرط البخاری کہتے ہیں۔ اور کبھی علی شرط مسلم کہتے ہیں۔ اور کبھی جب شیخین میں سے کسی کی شرط پر نہ ہو لیکن ان کے نزدیک صحیح ہو تو ”صحیح الاسناد“ کہتے ہیں (۶۳)۔ حاکم کا تساہل مشہور ہے، کیونکہ وہ ضعیف روایات پر بھی صحیح ہونے کا حکم لگا دیا کرتے ہیں۔

امام حاکم اور ان کی ”مستدرک“

کشف الظنون میں مستدرک حاکم پر تفصیلی کلام موجود ہے۔ چنانچہ اسی کتاب میں صاحب کشف الظنون فرماتے ہیں۔ ”قال البلقینی: وفيه ضعيف وموضوع أيضا، وقد بين ذلك الحافظ الذهبي وجمع منه جزءاً من الموضوعات يقارب مائة حديث“ (۶۴)۔

(۶۲) المستدرک مع التلخیص (ج ۱ ص ۲) مطبوعہ دار الفکر بیروت ۱۴۹۸ھ۔

(۶۳) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۰۵)۔ (۶۴) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۶۷)۔

حافظ جلال الدین سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں نقل کیا ہے کہ ابو سعد احمد بن محمد مالینی متوفی ۴۱۲ھ فرماتے ہیں کہ میں نے مستدرک حاکم کا اول سے لے کر آخر تک مطالعہ کیا ہے، مجھے اس میں کوئی روایت علی شرط الشیخین نہیں ملی۔ لیکن اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ ”هذا إسراف وغلو من المالینی“ انصاف یہ ہے کہ مستدرک حاکم کا کافی حصہ علی شرط الشیخین ہے، اور بہت سی روایتیں علی شرط احمد ہا ہیں۔ تقریباً ان دونوں کا مجموعہ نصف کتاب کے قریب ہے۔ کتاب کا ایک ربع ایسا ہے کہ اس میں احادیث کی سند اگرچہ صحیح ہے۔ لیکن ان میں کچھ ضعیف یا کوئی علت پائی جاتی ہے۔ اور کتاب کا باقی ربع حصہ منکر اور غیر معبر روایات پر مشتمل ہے۔ جن میں کچھ حصہ موضوعات کا بھی ہے (۶۵)۔

حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ حاکم سے مستدرک میں یہ تساہل اس لیے ہوا ہے کہ مسودہ لکھنے کے بعد اس پر مکمل نظر ثانی کی نوبت نہیں آئی اور ان کا انتقال ہو گیا۔ جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ مستدرک کے چھ اجزاء میں سے جزء ثانی کے نصف تک کا کافی حصہ تساہل سے پاک ہے۔ اور وہیں یہ عبارت بھی لکھی ہوئی ہے: ”إلی هنا انتهى إملاء الحاكم“ (۶۶)۔

علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں کہ حاکم کے تساہل کی بہترین توجیہ یہ ہے کہ انھوں نے اس کتاب کو اخیر عمر میں لکھا ہے جبکہ ان کے حافظہ میں تغیر آچکا تھا اور ساتھ ہی ان کو نظر ثانی کا موقع نہیں ملا (۶۷)۔

حاکم کی طرح ترمذی بھی صحیح کے باب میں متساهل ہیں لیکن دونوں میں فرق ہے۔ چنانچہ کہا گیا ہے: ”ان تصحيحه دون تصحيح الترمذی والدارقطنی بل تصحيحه كتحسين الترمذی وأحياناً يكون دونہ وأما ابن خزيمة وابن حبان فتصحيحهما أرجح من تصحيح الحاكم“ (۶۸) یعنی حاکم اگر کسی روایت کو صحیح کہتے ہیں تو اس کا درجہ امام ترمذیؒ اور دارقطنیؒ کی صحیح قرار دی ہوئی روایت سے کم ہوتا ہے۔ بلکہ حاکمؒ جس روایت کو صحیح قرار دیتے ہیں وہ امام ترمذیؒ کی حسن روایت کے درجہ میں ہوتی ہے۔ اور کبھی کبھار حسن سے بھی اس کا درجہ کم ہوتا ہے۔ البتہ ابن خزيمةؒ اور ابن حبانؒ جس روایت کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ اس کا درجہ حاکم کی صحیح قرار دی ہوئی روایت سے زیادہ ہوتا ہے۔ ہاں اگر حاکمؒ اور ترمذیؒ نے کسی روایت کو صحیح کہا ہو اور دوسرے ائمہ فن میں سے کسی نے ان کی تائید و توثیق کی ہو تو پھر عدم اعتماد کی کوئی وجہ نہیں۔

علامہ شمس الدین ذہبیؒ متوفی ۷۴۸ھ نے مستدرک حاکم کی تلخیص کی ہے جس میں تحقیق و تنقید کے بعد فیصلہ کیا ہے کہ اس مقام پر حاکم کی صحیح درست ہے اور فلاں مقام پر انھوں نے تساہل سے کام لیا ہے۔ (۶۹) حاکم کے اسی تساہل کی بناء پر بعض حفاظ نے مستقل جزء میں مستدرک کی تقریباً سو احادیث کو

(۶۵) تدریب (ج ۱ ص ۱۰۶)۔ (۶۶) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۰۶)۔ (۶۷) حاشیہ تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۰۷)۔

(۶۸) نصب الرایۃ (ج ۱ ص ۳۵۲)۔ (۶۹) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۶۷۲)۔

موضوع قرار دیا ہے۔ (۷۰)

اسی لیے علماء نے لکھا ہے کہ جب تک علامہ ذہبیؒ یا کوئی اور محقق و محدث کی تائید کسی روایت کے حق میں موجود نہ ہو تو حاکم کی تصحیح کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

مستدرک کے سلسلہ میں اتنی تفصیل اس لیے بیان کی گئی ہے کہ بعض غلط اندیش مستدرک حاکم کی روایات سے استدلال کرتے ہیں حالانکہ وہ روایات معتبر نہیں ہوتیں بلکہ موضوعات میں شامل ہوتی ہیں۔
تنبیہ:- مشکوٰۃ شریف جو علامہ بغویؒ کی مصابیح پر تخریج ہے۔ اس کی تیسری فصل ”مستدرک“

ہے۔ (۷۱)

مستخرجات:- مستخرجات ان کتب حدیث کو کہا جاتا ہے جن میں مصنف کسی مصنف سابق کی روایت کو اپنی سند سے نقل کرتا ہے۔ اس شرط کے ساتھ کہ مؤلف سابق کا واسطہ درمیان میں نہ آنے۔ یہاں تک کہ مصنف سابق کے یح یا اس یح کے استاذ یا اس سے اوپر کے کسی استاذ سے اپنی سند کو ملا دے۔ مستخرج میں کتاب سابق کی ترتیب اور اس کی سند اور متن کی رعایت ملحوظ رکھی جاتی ہے۔ اور یہ بات بھی پیش نظر رہتی ہے کہ سند اقرب سے ملانی جائے یعنی سب سے پہلی جگہ جہاں دونوں کی سندیں ملتی ہوں وہیں ملا دے، کیونکہ اقرب کو چھوڑ کر ابعد کے ساتھ ملانا استخراج نہیں کہلاتا إلا العذر أو زیادة مهمة (۷۲)۔ مستخرج کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے اصل کتاب کی احادیث کی تائید و توثیق ہوتی ہے۔

واضح رہے کہ استخراج میں متن کے پورے الفاظ کے ساتھ موافقت ضروری نہیں ہے کیونکہ روایت بالمعنی ہوتی ہے۔ اور اس میں الفاظ میں تفاوت ہو جاتا ہے (۷۳) جیسے ”لا تقبل صلوٰۃ بغير طهور“ کی جگہ لا تقبل صلوٰۃ إلا بطهور“ آجاتا ہے۔

مستخرجات بکثرت ہیں اور مختلف کتابوں پر لکھی گئی ہیں۔ جیسے ”مستخرج علی سنن ابی داؤد“ محمد ابن عبد الملکؒ کی اور ”مستخرج علی جامع الترمذی“ ابو علی طوسیؒ کی، اسی طرح ”مستخرج علی صحیح مسلم“ ابو عوانہ یعقوب بن اسحاق اسفرائینیؒ کی (۷۴)۔

”مستخرج ابو عوانہ“ کو ”صحیح ابو عوانہ“ بھی کہتے ہیں۔ اس لیے کہ حافظ ابو عوانہ نے صحیح مسلم کے طرق کے علاوہ دوسرے طرق اور اسانید کا بھی ذکر کیا ہے اور متن میں کچھ احادیث کا اضافہ بھی فرمایا ہے۔ اس بناء پر اسے مستقل کتاب کی حیثیت دے کر ”صحیح ابو عوانہ“ کہا جاتا ہے (۷۵) گویا ایک ہی کتاب کے

(۷۰) الرسالة المنطوقة (ص ۱۲۰)۔ (۷۱) تقریر باری شریف (۱۰۱)۔ مسند یح حدیث مولانا محمد زکریا صاحب (ج ۱ ص ۴۷)۔

(۷۲) دیکھیے تدریب (ج ۱ ص ۱۱۲)۔ (۷۳) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۶۸ و ۱۶۹)۔

(۷۴) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۱۱ و ۱۱۶)۔ (۷۵) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۶۸)۔

دو علیحدہ علیحدہ نام رکھے گئے ہیں۔ یعنی کبھی اس کو مستخرج ابو عوانہ کہتے ہیں، اور کبھی صحیح ابو عوانہ کہتے ہیں۔
 اربعینات:- یہ اربعین کی جمع ہے حدیث کی ان کتابوں کو اربعین کہا جاتا ہے جن میں چالیس حدیثیں لکھی گئی ہوں۔ اربعینات کے متعلق علماء نے ایک حدیث بیان کی ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”من حفظ علی امتی اربعین حدیثا فی امر دینہا بعثہ اللہ فقیہاً وکنت لہ یوم القیمة شافعاً وشہیداً“ رواہ البیہقی فی شعب الإیمان (۷۶)۔

یہ روایت ضعیف ہے چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں: ”ہذا متن مشہور فیما بین الناس ولیس لہ إسناد صحیح“ (۷۷) حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث تیرہ صحابہ کرامؓ سے منقول ہے لیکن اس کی کوئی سند علت قادحہ سے محفوظ نہیں (۷۸) امام نوویؒ کا قول ہے ”واتفق الحفاظ علی أنه حدیث ضعیف وإن کثرت طرقہ“ (۷۹)۔

صاحب کشف الظنون تحریر فرماتے ہیں کہ ”أما الحدیث فقد ورد من طرق کثیرة بروایات متنوعة.... واتفقوا علی أنه حدیث ضعیف وإن کثرت طرقہ“ (۸۰)

لیکن حافظ جلال الدین سیوطیؒ نے ”الجامع الصغیر“ (۸۱) میں ابن النجار کے طریق سے ابو سعید خدریؓ کی روایت نقل کی ہے اور اس پر صحیح کی علامت لگائی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث اگرچہ اپنی علیحدہ علیحدہ سندوں کے اعتبار سے ضعیف ہے لیکن کثرت طرق کی وجہ سے اس نے اعتبار کا درجہ حاصل کر لیا ہے۔ اور ویسے بھی فضائل کے باب میں ضعیف روایت کا اعتبار کر لیا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ متقدمین اور متاخرین نے کثرت سے اربعینات لکھی ہیں۔ اربعینات کے لکھنے والوں میں اولیت کا شرف حاصل کرنے والے بقول علامہ نوویؒ عبد اللہ بن مبارک ہیں (۸۲)۔

پھر اربعینات کے لکھنے والوں نے مختلف انداز اختیار کیے ہیں مثلاً حافظ ابن حجرؒ نے ایک ایسی اربعین لکھی ہے جس میں بلحاظ سند امام مسلمؒ امام بخاریؒ سے فائق ہیں (۸۳)۔ اس طرح کہ کسی حدیث پر اگر امام بخاریؒ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان پانچ واسطے ہیں تو وہی حدیث امام مسلمؒ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے چار واسطوں سے منقول ہے۔

(۷۶) شعب الإیمان للبیہقی (ج ۲ ص ۲۶۰ و ۲۶۱) باب فی طلب العلم، فصل فی فضل العلم و شرف مقداره رقم (۱۶۲۶) و (۱۶۲۷)۔

(۷۷) مشکاة المصابیح (ص ۳۷)۔ شعب الإیمان (ج ۲ ص ۲۶۱)۔

(۷۸) تلخیص للحبیر، کتاب الوصایا، رقم (۱۳۷۵) ج ۳ ص ۹۳ مطبوعہ دار نشر الکتب الاسلامیہ لاہور پاکستان۔

(۷۹) الاربعین النوویۃ بشرح الإمام ابن دقین النعید رحمہما اللہ تعالیٰ (ص ۱۵)۔ (۸۰) کشف الظنون (ج ۱ ص ۵۲)۔

(۸۱) الجامع الصغیر مع شرح فیض القدیر (ج ۶ ص ۱۱۹) رقم (۸۶۳۷)۔

(۸۲) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۵۳)۔ (۸۳) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۵۷)۔

ایک ”أربعین بلدانیة“ لکھی گئی ہے جس میں چالیس حدیثیں چالیس مشائخ سے چالیس شہروں میں لی گئی ہیں۔ اور حافظ ابوالقاسم ابن عساکر الدمشقیؒ نے ایک قدم اور آگے بڑھا کر ایسی أربعین لکھی ہے جس میں أربعین حدیثا، عن أربعین شیخا، فی أربعین بلدا، عن أربعین صحابیا کا ذکر ہے (۸۴)۔

اجزاء و رسائل

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کی تحریر کے مطابق اجزاء اور رسائل میں فرق ہے اجزاء ان کتابوں کو کہتے ہیں جس میں ایک شیخ کی روایات کو جمع کیا جاتا ہے۔ اور رسائل وہ ہیں جن میں کسی ایک مسئلہ کی روایات جمع کر دی جائیں (۸۵)۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ دونوں ایک ہی ہیں۔ مقدمین جس چیز کو اجزاء سے تعبیر کرتے تھے متاخرین نے اسے رسائل سے تعبیر کر دیا چنانچہ امام بخاریؒ کی ”جزء رفع الیدین“ اور ”جزء القراءة خلف الإمام“ باوجودیکہ ایک مسئلہ سے متعلق ہیں لیکن اسے رسالہ نہیں کہا گیا یہ مقدمین کی اصطلاح ہے (۸۶)۔ کتاب العقائد:- یہ بھی کتب حدیث کی ایک قسم ہے جس میں عقائد کی روایتیں ذکر کی جاتی ہیں۔ جیسے بیہقیؒ کی کتاب الاسماء والصفات اور ابن خزیمہؒ کی کتاب التوحید اور امام بخاریؒ کی ”خلق افعال العباد“ ہے (۸۷)۔ کتاب الاحکام:- ان کتابوں میں مسائل فقہیہ سے متعلق روایات ذکر کی جاتی ہیں جیسے صحاح ستہ اور حافظ عبدالحقؒ کی کتاب ”الأحكام الصغرى“ اور ”الأحكام الكبرى“ اور عبد الغنی مقدسیؒ کی ”عمدة الأحكام“ (۸۸)۔ کتاب التاریخ:- یہ وہ قسم ہے جس میں تاریخی مواد سے متعلق روایات کو درج کیا جاتا ہے۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جس میں ابتدائے خلق سے لے کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تک کے واقعات ذکر کیے جاتے ہیں۔ جیسے امام بخاریؒ کی کتاب ”بدء المخلوقات“ اور دوسری قسم وہ ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق تاریخی مواد پیش کیا جاتا ہے جیسے سیرت ابن ہشام اور مغازی محمد بن اسحاق (۸۹)۔

کتاب الزہد:- ایسے مضامین کی روایات جن سے قلب میں رقت پیدا ہوتی ہے اور فکر آخرت

(۸۴) کشف الظنون (ج ۱ ص ۵۴)۔ (۸۵) فوائد جامعہ بر عجالہ نافعہ (ص ۱۶)۔ (۸۶) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۵۲)۔

(۸۷) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۴۳) کشف الظنون (ج ۱ ص ۷۲۲)۔

(۸۸) سیر اعلام النبلاء (ج ۲ ص ۱۹۹) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۱۶۳)۔

(۸۹) دیکھیے عجالہ نافعہ (ص ۱۴) وفوائد جامعہ (ص ۱۴۷)۔

کا جذبہ بیدار ہوتا ہے اگر جمع کردی جائیں تو ایسی کتاب کتاب الزہد کہلائے گی۔

اس باب میں عبد اللہ بن مبارک، احمد بن حنبل، امام بخاری، ابو داؤد، امام ترمذی اور بیہقی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ کی کتابیں ہیں (۹۰)۔

کتاب الآداب:- کھانے پینے، سونے جاگنے، رفتار گفتار کے آداب سے متعلق روایتیں ذکر کی جائیں تو اس پر کتاب الآداب کا اطلاق ہوتا ہے۔ امام بخاری کی ”الأدب المفرد“ اس سلسلے کی مشہور کتاب ہے۔ (۹۱)

کتاب الفتن:- فتنوں کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث جن کتابوں میں درج کی جاتی ہیں ان کتابوں کو کتاب الفتن کہا جاتا ہے جیسے نعیم بن حماد کی ”کتاب الفتن والملاحم“ (۹۲)۔ کتاب المناقب:- کسی قوم یا جماعت یا فرد وغیرہ سے متعلق فضائل کی روایات کتاب المناقب میں جمع کی جاتی ہیں۔ جیسے امام نسائی نے ”خصائص علی“ کے نام سے کتاب لکھی ہے۔ (۹۳) اور محب الدین الطبری متوفی ۶۹۴ھ نے ”الریاض النضرۃ فی فضائل العشرة“ لکھی ہے (۹۴)۔

مشیخہ:- وہ کتابیں کہلاتی ہیں کہ جن میں ایک یا چند شیوخ کی روایات جمع کی جائیں۔ (۹۵) خواہ کسی بھی مسئلہ سے متعلق ہوں جیسے ”مشیحۃ ابن البخاری“ و ”مشیحۃ ابن القاری“ وغیرہ۔ (۹۶) کتاب الأفراد والغرائب:- جس کتاب میں ایک شیخ کے تفردات کو درج کیا جائے گا وہ کتاب الأفراد والغرائب ہوگی۔ (۹۷) جیسے دارقطنی کی کتاب الأفراد ہے۔ (۹۸)

کتاب العلل:- اگر کسی کتاب میں حدیث کی علل خفیہ جو صحت میں مغل ہوئی ہیں لکھی جائیں تو اس کتاب کو کتاب العلل کہتے ہیں۔ علت خفیہ پر مطلع ہونا بہت مشکل کام ہے یہ ہر کس و ناکس کے بس کی بات نہیں ہے اس کے لیے اسانید اور متون پر گہری نظر ضروری ہے، حافظے کا نہایت قوی ہونا ضروری ہے۔ (۹۹) راویان حدیث کی ولادت اور وفات کی تاریخوں کا علم اور ان کی آپس کی ملاقات اور عدم ملاقات سے واقفیت بھی انتہائی ضروری ہے، تب جا کے آدمی علت خفیہ کو معلوم کر سکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ علل کے سلسلے میں بہت کم حضرات نے قلم اٹھایا ہے۔ (۱۰۰)

(۹۰) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۴۲۲) تہذیب التہذیب (ج ۹ ص ۳۸۹) الأعلام للزکری (ج ۳ ص ۱۲۲)۔ (۹۱) عجالۃ النافعہ (ص ۱۴)۔

(۹۲) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۴۳۵)۔ (۹۳) کشف الظنون (ج ۱ ص ۶۰۶)۔ (۹۴) کشف الظنون (ج ۱ ص ۹۳۷)۔

(۹۵) مقدمۃ لامع الداری (ج ۱ ص ۱۵۱)۔ (۹۶) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۶۹۶)۔ (۹۷) مقدمۃ لامع الداری (ج ۱ ص ۱۵۸)۔

(۹۸) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۳۹۴)۔ (۹۹) نزہۃ النظر فی توضیح نخبة الفکر (ص ۷۵)۔ (۱۰۰) حوالہ بالا۔

امام احمد بن حنبل، علی بن مدینی، امام بخاری، ترمذی، مسلم، دارقطنی اور ابن ابی حاتم رحمہم اللہ تعالیٰ نے کتاب العلل لکھی ہے۔ (۱) امام احمد بن حنبل کی کتاب العلل ان کے صاحبزادے عبداللہ بن احمد کی روایت سے انقرہ میں چھپ چکی ہے۔ ابن ابی حاتم کی کتاب العلل کا جزء اول مصر میں چھپ چکا ہے۔ اور دارقطنی کی کتاب العلل جو بہت جامع ہے (۲) ہندوستان میں پٹنہ کے کتب خانہ میں موجود ہے۔ امام ترمذی کی کتاب العلل الصغیر جامع ترمذی کے اخیر میں چھپی ہوئی ہے۔ (۳)

اطراف:- یہ حدیث کی وہ کتابیں ہیں جن میں حدیث کا ایک حصہ ذکر کیا جاتا ہے۔ اور یہ بتایا جاتا ہے کہ یہ حدیث کس کس کتاب میں کس کس مقام پر موجود ہے۔ (۴) جیسے ”إنما الأعمال بالنیات“ ایک حدیث کا ابتدائی جملہ ہے اس کو ذکر کیا جانے گا اور پھر بتائیں گے کہ یہ حدیث کس کس کتاب میں مذکور ہے، اور کتاب کے کس کس مقام پر اس کو ذکر کیا گیا ہے۔ اس سلسلہ میں مختلف حضرات نے مختلف نوعیت سے کتاب لکھی ہے۔ مثلاً ابن عساکر نے سنن اربعہ کی اطراف لکھی ہے اور حافظ ابو مسعود ابراہیم بن محمد الدمشقی نے صحیحین پر اطراف لکھی ہے۔ اور حافظ جمال الدین مزی متوفی ۷۴۲ھ نے تحفة الاشراف بمعرفة الاطراف کے نام سے صحاح ستہ کے اطراف کو لکھا ہے۔ (۵)

ترغیب و ترہیب:- کتاب الترغیب والترہیب اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں رغبت الی الآخرة اور خوف نار پر مشتمل روایات کو ذکر کیا جاتا ہے اس سلسلے میں زیادہ مشہور کتاب حافظ منذری کی ”الترغیب والترہیب“ ہے۔ (۶)

مسلکات:- یہ وہ کتابیں ہیں۔ جن کی اسانید یا متون میں ابتداء سے انتہاء تک ایک خاص قسم کا تسلسل پایا جاتا ہے۔ ابوبکر بن شاذان، ابو نعیم اور مستغفری وغیرہ نے مسلکات لکھی ہیں۔ (۷) حافظ جلال الدین سیوطی نے دو مسلکات لکھی ہیں۔ (۸) ہمارے دیار میں شاہ ولی اللہ کی مسلکات ”الفضل المبین فی المسلسل من حدیث النبی الامین (۹) معروف و منذ اول ہے۔

(۱) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۶۱) نیز دیکھیے تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲۵۸) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۱۵۹ / ۱۳۴۰) مقدمة فتح الباری

(ص ۳۹۲) مطبوعہ دار نشر الکتب الاسلامیہ لاہور پاکستان۔ (۲) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۶۱ و ۱۶۲)۔ (۳) حوالہ بالا (ج ۱ ص ۱۴۲)۔

(۴) نزہة الطریق فی توضیح حجة الفکر (ص ۱۳۶) مطبوعہ فاروقی کتب خانہ بیرون یونیورسٹی ملتان۔

(۵) کشف الظنون (ج ۱ ص ۱۰۳ و ۱۱۶) نیز دیکھیے مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۶۳) اور الرسالة المستطرفة (ص ۱۳۶ و ۱۳۸)۔

(۶) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۸۳) کشف الظنون (ج ۱ ص ۳۰۰)۔

(۷) الرسالة المستطرفة (ص ۱۶۹) (۸) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۸۶) و کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۶۶)۔

(۹) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۸۶)۔

ثلاثیات:- یہ وہ کتابیں ہیں جن میں ایسی روایات جمع کی جاتی ہیں کہ ان میں مصنف سے لیکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک صرف تین واسطے ہوتے ہیں۔ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں بائیس ثلاثی روایات ذکر کی ہیں۔ ان میں گیارہ روایات کمی بن ابراہیمؒ سے منقول ہیں جو امام اعظم ابو حنیفہؒ کے خاص شاگرد ہیں، چھ روایات ابو عاصم النبیل ضحاک بن مخلدؒ سے مروی ہیں۔ یہ بھی امام اعظمؒ کے شاگرد ہیں، تین روایتیں محمد بن عبد اللہ انصاریؒ سے منقول ہیں۔ یہ امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ کے شاگرد ہیں۔ اس طرح بائیس میں سے بیس ثلاثی روایات وہ ہیں جو حنفی مشائخ سے لی گئی ہیں۔ باقی دو روایتوں میں سے ایک روایت خلاد بن یحییٰ کوئیؒ کی ہے، اور ایک عصام بن خالد حمصیؒ کی ہے۔ ان کے متعلق یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ حنفی ہیں یا نہیں۔ یہ بائیس روایات سند کے لحاظ سے بائیس ہیں (۱۰) لیکن بلحاظ متن سترہ ہیں۔

امام بخاری کی ثلاثیات پر بڑا فخر کیا جاتا ہے اور واقعہً بات بھی فخر کی ہے۔ کیونکہ ثلاثیات کی سند عالی ہوتی ہے اور سند عالی باعث افتخار ہے۔ یحییٰ بن معینؒ سے ان کی وفات کے وقت کسی نے سوال کیا تھا: ماتشتہی؟ تو فرمایا: بیت خال وإسناد عال (۱۱) امام احمد بن حنبلؒ کا ارشاد ہے کہ مقدمین کا طریقہ سند عالی کی جستجو اور تلاش کرنا تھا۔ (۱۲) لیکن امام ابو حنیفہؒ جن کی زیادہ تر روایات ثلاثی ہیں اور بکثرت ثنائی ہیں جیسا کہ مسانید امام اعظم اور کتاب الآثار سے ظاہر ہے اور امام اعظمؒ روایت تابعی بھی ہیں اس لیے کہ حضرت انس بن مالکؓ کی انھوں نے زیارت کی ہے بلکہ روایت بھی ان کو تابعی کہا گیا ہے۔ اگرچہ اس میں اختلاف ہے۔ (۱۳) اس کے باوجود امام بخاری کے مقابلے میں امام ابو حنیفہ کی ثنائی اور ثلاثی روایت کو صحیح اہمیت نہیں دی جاتی جو شکایت کی بات ہے۔

بخاری کے علاوہ ابن ماجہ میں پانچ ثلاثی روایات ہیں۔ (۱۴) اور جامع ترمذی میں ایک روایت ثلاثی ہے۔ (۱۵) مسلم، ابوداؤد اور نسائی میں کوئی روایت ثلاثی نہیں ہے۔ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کو ”مرقاۃ“ کے مقدمہ میں وہم ہوا ہے اور انھوں نے ترمذی کی روایت کو ثنائی کہہ دیا ہے (۱۶) جبکہ وہ ثلاثی ہے کتاب

(۱۰) مقلدۃ لامع الداری (ج ۱ ص ۶۳ و ۶۴ و ۱۰۲ و ۱۸۶) نیز دیکھیے تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۳۶۵ و ۳۶۶) سیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۴۸۱)۔

الجواهر المضية (ج ۱ ص ۲۶۴) ہدی الساری (ص ۴۶۹) تہذیب الکمال (ج ۲۵ ص ۵۳۹) تاریخ بغداد (ج ۵ ص ۴۰۸-۴۱۲)۔

(۱۱) مقلدۃ ابن الصلاح (ص ۱۳۰)۔

(۱۲) مقلدۃ ابن الصلاح (ص ۱۳۰)۔

(۱۳) مقلدۃ لامع الداری (ج ۱ ص ۱۰۳) رؤیۃ تابعیت کے ثبوت کے لیے دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۳۹۱) تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۴۴۰)۔

تہذیب الکمال (ج ۲۹ ص ۴۱۸) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۱۶۸) تاریخ بغداد (ج ۱۳ ص ۳۲۳)۔

(۱۴) سنن ابن ماجہ (ص ۲۲۳ و ۲۳۶ و ۲۴۰ و ۲۴۸ و ۳۱۶)۔

(۱۵) سنن الترمذی (ج ۲ ص ۵۲ رقم الحدیث ۲۲۶۰)۔ (۱۶) مرقاۃ شرح مشکوٰۃ (ج ۱ ص ۲۲)۔

الفتن کی روایت ہے۔ ”یأتی علی الناس زمان الصابر فیہم علی دینہ کالقابض علی الجمر“ (جامع ترمذی ج ۲ ص ۵۴۔ کتاب الفتن، باب ۴۷ حدیث ۲۲۶۰) لیکن جب ملا علی قاری ”مشکوٰۃ کی شرح کرتے ہوئے اس حدیث پر پہنچے تو انھوں نے ترمذی کی اس روایت کو ثلاثی لکھا ہے۔ (۱۷) اور یہی صحیح ہے۔

ملا علی قاری سے مقدمہ مرقاۃ میں اس مقام پر ایک دوسرا سہو اور ہوا ہے۔ انھوں نے مسلم اور ابو داؤد کے بارے میں اشارہ کیا ہے کہ ان دونوں میں بھی ثلاثی روایت موجود ہے۔ (۱۸) حالانکہ مسلم اور ابو داؤد میں کوئی ثلاثی روایت موجود نہیں۔ البتہ ابو داؤد میں ایک روایت رباعی فی حکم الثلاثی موجود ہے۔ (۱۹) یعنی مصنف سے لیکر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک چار واسطے ہیں۔ لیکن ان میں دو راوی ایک ہی طبقے کے ہیں یعنی تابعی ہیں۔ تو اتحاد طبقے کی وجہ سے حکماً ثلاثی کہا جاتا ہے۔ اور اصطلاح میں اس کا نام ”رباعی فی حکم الثلاثی“ ہے۔

امام مسلم کی صحیح میں کوئی روایت ثلاثی نہیں ہے۔ البتہ امام مسلم کی دوسری بعض کتابوں میں ثلاثی روایت موجود ہے۔

بخاری اور مسلم کی سب سے نازل سند وہ ہے جس میں مصنف اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان نو واسطے ہیں ایسی سند کو ثنائی کہا جاتا ہے۔ ترمذی اور نسائی کی سند نازل عشری ہے۔ (۲۰) یعنی مصنف سے لیکر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک دس واسطے ہیں۔

ابوداؤد کی سند نازل ثنائی ہے، مسند احمد بن حنبل میں صاحب عقود اللآلی کے بقول تین سو سیتئیں سندیں ثلاثی ہیں۔ (۲۱)

یہاں تک کتب حدیث کی اقسام کا ذکر تھا، قسمیں تو اور بھی ہیں لیکن اکثر کا ذکر آگیا۔

تدوین حدیث

دوسری بحث یہاں تدوین کی ہے: ایک مؤلف فن ہوتا ہے، اور ایک مؤلف کتاب۔ مؤلف کتاب کا ذکر تو مقدمہ الكتاب میں آنے گا۔ اور مؤلف فن کا ذکر یہاں ہوگا۔

(۱۷) مرقاۃ شرح مشکوٰۃ (ج ۱۰ ص ۹۸)۔ (۱۸) مرقاۃ شرح مشکوٰۃ (ج ۱ ص ۲۳)۔ (۱۹) أبوداؤد (ج ۲ ص ۲۹۷)۔

(۲۰) تدریب الراوی (ج ۲ ص ۱۶۶) سنن الترمذی محققہ پراہیم عطوہ عوض (ج ۵ ص ۱۶۷) سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۲۱) عقود اللآلی فی الأسانید العوالی (ص ۱۲۷)۔

یہ معلوم ہو چکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا اطلاق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال اور تقاریر و صفات پر ہوتا ہے۔ یہاں اس میں گفتگو ہے کہ ان احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو فن کی حیثیت کس نے دی ہے؟ اس سلسلہ میں دو نام ذکر کیے جاتے ہیں۔

ایک محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن شہاب بن عبد اللہ بن الحارث بن زہرہ بن کلاب کا، ان کی وفات ۱۲۵ھ میں ہے۔ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی والدہ ماجدہ حضرت آمنہ کے قبیلہ بنی زہرہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لیے ان کو زہری کہا جاتا ہے، اور ابن شہاب بھی کہا جاتا ہے۔ چونکہ ان کے جد امجد شہاب بہت مشہور آدمی تھے اس لیے اکثر ان کی طرف نسبت کر کے ان کو ابن شہاب زہری کہتے ہیں۔ (۲۲) حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے ”اتفقوا علیٰ اتقنہ و امامتہ“ عمر بن عبد العزیزؒ کا ان کے بارے میں ارشاد ہے ”لم یبق أحد أعلم بسنة ماضية من الزهري“ اور تذکرۃ الحفاظ میں حضرت لیث بن سعدؒ کا قول بھی ان کے بارے میں نقل کیا گیا ہے: ”ما رأيت عالما قط أجمع من الزهري وإن حدث عن القرآن والسنة فكذلك“ یعنی زہری جیسا جامعیت کا حامل میں نے کسی عالم کو نہیں دیکھا۔ اور قرآن و حدیث کو بیان کرنے والا ان سے بہتر کوئی نہیں پایا۔ (۲۳) یہی ابن شہاب زہری ”أول من دَوَّن الحديث“ کے مصداق ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے باب کتابۃ العلم میں انہی کو مدونِ اول قرار دیا ہے۔ (۲۴) اسی طرح ابو نعیم نے حلیۃ الأولیاء میں امام مالکؒ کا قول نقل کیا ہے کہ مدونِ اول ابن شہاب زہری ہیں۔ (۲۵)

منکرینِ حدیث اپنے خبیث باطنی کی وجہ سے ابن شہاب زہری پر زبانِ طعن دراز کرتے ہیں اور ان کو مشکوک قرار دینے کے لیے العیاذ باللہ انہیں یہودی سازش کا ایک کردار بتاتے ہیں، اس کی تردید کے لیے علماء کے یہ اقوال ذکر کیے گئے ہیں۔

مدونِ اول کی حیثیت سے دوسرا نام ابو بکر بن حزمؒ کا آتا ہے، ان کی وفات ۱۲۰ھ میں ہے۔ یہ عمر بن عبد العزیزؒ کی طرف سے مدینہ منورہ کے گورنر تھے۔ عالم، فاضل، متقی، عابد اور شب زندہ دار تھے، ان کی اہلیہ کا بیان ہے کہ چالیس سال تک یہ کبھی رات کو بستر پر نہیں لیٹے۔ امام مالکؒ کا ارشاد ہے کہ مدینہ منورہ میں ان سے زیادہ کسی کو قضاء کا علم نہیں تھا۔ (۲۶) امام بخاریؒ نے ”باب کیف یقبض العلم“ میں نقل کیا ہے: ”کتب عمر بن عبد العزیزؒ الیٰ ابی بکر بن حزم: انظر ما کان من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاکتبه فإنی خفت دروس العلم و ذهاب العلماء (۲۷)“ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عمر بن عبد العزیزؒ نے

(۲۲) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۱۰۸) تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۳۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲)۔ (۲۳) دیکھیے مذکورہ بالا حوالہ جات۔

(۲۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰۸)۔ (۲۵) حلیۃ الأولیاء (ج ۲ ص ۳۶۳)۔ (۲۶) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۱۱۴)۔

(جو اس امت کے مجددِ اول ہیں اور ان کا تجدیدی کارنامہ تدوینِ حدیث ہے۔ انھوں نے) تدوین کی خدمت ابو بکر بن حزمؒ کے سپرد کی تھی اس لیے علامہ ہروئیؒ کی رائے یہ ہے کہ مدونِ اول ابو بکر بن حزم ہیں۔ (۲۸)۔ لیکن امام مالکؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے ابن شہاب زہری کو مدونِ اول قرار دیا ہے اور حقیقت بھی یہی ہے کہ مدونِ اول ابن شہاب زہری ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے ابو نعیم اصفہانی کے حوالے سے ذکر کیا ہے ”کتب عمر بن عبدالعزیزؒ الی الآفاق: انظروا حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاجمعوه“ (۲۹) حافظ ابو عمر بن عبدالبر نے ”جامع بیان العلم“ میں نقل کیا ہے ”یحدث سعد بن ابراہیم: أمرنا عمر بن عبدالعزیز بجمع السنن“ (۳۰) اسی طرح تاریخ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے امراء الأجناد یعنی سپہ سالاروں کو حکم دیا کہ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کتابت کا اہتمام کرائیں۔ اس لیے کہا جائے گا کہ جمع احادیث کا حکم صرف ابو بکر بن حزم ہی کو نہیں دیا گیا تھا جیسا کہ بخاری میں ہے۔ بلکہ دوسرے حضرات کو بھی یہی ہدایت کی گئی تھی اور ان میں ابن شہاب زہری بھی داخل ہیں۔ پھر ہوا یہ کہ ابن شہاب زہری نے عمر بن عبدالعزیز کے حکم سے احادیث جمع کیں اور ان کو عمر بن عبدالعزیز کے پاس بھیجا اور انھوں نے ان کی نقلیں تیار کرائیں اور آفاق میں تقسیم کیں جیسا کہ امام مالکؒ نے ذکر فرمایا ہے۔

باقی ابو بکر بن حزمؒ کے متعلق حافظ ابن عبدالبرؒ نے التمهید شرح موطا میں نقل کیا ہے ”فتوفی عمر وقد کتب ابن حزم کتاباً قبل أن یبعث بہا لہ“ (۳۱) لہذا معلوم ہوا کہ ابن شہاب زہری کی نوشتہ حدیثیں عمر بن عبدالعزیز کے پاس پہنچی ہیں اور ان کو تقسیم کیا گیا ہے۔ اور ابن حزم کو یہ سعادت میسر نہیں آئی، ان کی لکھی ہوئی احادیث عمر بن عبدالعزیز کے پاس نہیں پہنچ پائیں اور نہ ان کو تقسیم کیا جاسکا، اس لیے مدونِ اول کا اطلاق ابن شہاب پر ہوگا، ابو بکر بن حزمؒ پر نہیں۔

اشکال

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ امام مسلمؒ نے ابو سعید خدریؒ کی روایت نقل کی ہے: ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تکتبوا عنی، ومن کتب عنی غیر القرآن فلیمحہ“ (۳۲) تو سوال یہ ہے کہ جب آپ نے غیر قرآن یعنی احادیث کی کتابت سے منع کیا تھا تو عمر بن عبدالعزیز نے کتابت احادیث اور جمع سنن کا اہتمام

(۲۸) مقلدۃ أوجز المسالك (ج ۱ ص ۱۶)۔ (۲۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۹۵)۔ (۳۰) جامع بیان العلم (ج ۱ ص ۶۶)۔

(۳۱) التمهید (ج ۱ ص ۸۱)۔ (۳۲) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۱۴)۔ (۳۳) صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۰)۔

کیوں کیا؟ اور اس کتابت کی وجہ سے ان کو ”مجدد“ کیوں قرار دیا گیا؟

جواب نمبر ۱۔ حضرت ابوسعید خدریؓ کی اس روایت میں وقف اور رفع کا اختلاف نقل کیا گیا ہے۔ کوئی اس کو موقوف کہتا ہے اور کوئی اس کو مرفوع کہتا ہے۔ اور امام بخاری نے موقوف ہونے کو ترجیح دی ہے۔ (۳۳) لہذا جب یہ حدیث موقوف ہے تو احادیث مرفوعہ صحیحہ کے مقابلے میں اس کو حجت قرار نہیں دیا جائے گا۔

جواب نمبر ۲۔ امام بخاریؒ نے باب کتابۃ العلم میں کئی روایتیں نقل کی ہیں۔ پہلی روایت حضرت علیؓ کی ہے روافض نے یہ مشہور کیا ہوا تھا کہ حضرت علیؓ کے پاس خاص نوشتہ موجود ہے جس میں ائمہ اہل عشر کے نام مذکور ہیں۔ اور اس میں ان بارہ اماموں کے حق میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وصیت ذکر کی گئی ہے، اس لیے حضرت علیؓ سے سوال کیا گیا کہ آپ کے پاس کوئی خاص نوشتہ موجود ہے؟ تو فرمایا کہ نہیں، یہ قرآن مجید ہے اور ایک نوشتہ ہے جس میں صدقات، دیت و قصاص اور امان کے احکام مذکور ہیں۔ حضرت علیؓ کی اس روایت کو بخاری، مسلم، نسائی، احمد بن حنبل اور بیہقی وغیرہ نے نقل کیا ہے۔ (۳۴) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حدیث رسول کی کتابت ممنوع نہ تھی ورنہ صدقات و دیات کے یہ احکام کیسے لکھے جاتے یہ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث ہی تو ہیں۔

امام بخاریؒ نے دوسری روایت نقل کی ہے کہ آپؐ نے فتح مکہ کے سال خطبہ دیا تو ابوشادہ یمنیؓ نے عرض کیا کہ حضور! مجھے یہ خطبہ لکھوا دیجیے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اكتبوا لابی فلان“ (۳۵) ظاہر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ خطبہ احادیث پر مشتمل تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے اس کی کتابت کا جواز ثابت ہو رہا ہے۔

امام بخاریؒ نے تیسری روایت حضرت ابوہریرہؓ کی نقل کی ہے ”ما من أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم أحد أكثر حدیثاً عنه منی إلا ما کان من عبد اللہ بن عمرو، فإنه کان یکتب ولا یتب“ (۳۶) اسی طرح مسند احمد، ابوداؤد اور مسند دارمی (۳۷) میں حضرت عبد اللہ بن عمرو کے احادیث لکھنے کا ذکر موجود ہے۔ مسند احمد کی روایت ہے: ”قال: قلت: یا رسول اللہ! اناسمیع منک احادیث لا نحفظها، أفلا نکتبها؟ قال: بلی! فاکتبوها“ (۳۸)۔

(۳۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰۸)۔ (۳۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰۳ و ۲۰۵) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱)۔

(۳۵) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱)۔ (۳۶) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲)۔

(۳۷) مسند احمد (ج ۲ ص ۱۶۲ و ۱۹۲ و ۲۱۵) و ابوداؤد، کتاب العلم، باب فی کتابۃ العلم، رقم (۳۶۳۶) و سنن الدارمی (ج ۱ ص ۱۳۶)۔

المفصلة، باب من رخص فی کتابۃ العلم۔ (۳۸) مسند أحمد (ج ۲ ص ۲۱۵)۔

ایک روایت میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے یہ منقول ہے: ”قال: قلت: یا رسول اللہ! انی أسمع منك أشياء، أفاکتبها؟ قال: نعم، قلت: فی الغضب والرضا قال: نعم، فانی لأقول فیہما لاحقاً“ (۳۹) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کے پاس مکتوب احادیث کا ایک مجموعہ تیار ہو گیا تھا جس کا نام خود انھوں نے ”الصادقة“ (۴۰) تجویز فرمایا تھا۔

مسند داری میں ہے: ”قال عبداللہ بن عمرو: أما الصادقة فصحيفة كتبتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم“ (۴۱)

اسی طرح امام بخاریؒ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے: ”قال: لما اشتد بالنبي صلى الله عليه وسلم وجع. قال: ایتونی بكتاب اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده الخ“ (۴۲) یہاں پہلی کتاب سے ورق مراد ہے اور دوسری کتاب سے تحریر۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جو تحریر آپؐ نے لکھوانے کا اادہ کیا تھا وہ حدیث میں داخل ہے تو اس سے بھی کتابت حدیث کا جواز ثابت ہوا۔

حضرت سمرہ بن جندبؓ کے پاس لکھی ہوئی احادیث موجود تھیں، ان مکتوبہ احادیث کی روایت حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کرتے ہیں اور ان میں سے اکثر احادیث سنن اربعہ میں آگئی ہیں۔ (۴۳) جب ابوداؤد میں یہ روایتیں آتی ہیں تو ان کے شروع میں ہوتا ہے: ”أما بعد“ یہ گویا علامت ہے کہ یہ احادیث حضرت سمرہ بن جندبؓ کے نوشتہ سے ماخوذ ہیں۔ (۴۴)

اسی طرح صحابہ کرامؓ میں ایک جماعت نکثرین فی الحدیث کے نام سے پہچانی جاتی ہے نکثرین فی الحدیث ان صحابہ کو کہتے ہیں جن کی حدیثوں کی تعداد ہزار یا ہزار سے اوپر ہو۔ (۴۵)

(۳۹) مسند أحمد (ج ۲ ص ۲۱۵) - (۴۰) ابن سعد (ج ۲ ص ۲۴۲) - (۴۱) سنن الدارمی (ج ۱ ص ۱۰۵)۔

(۴۲) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲) کتاب العلم، باب كتابة العلم۔

(۴۳) دیکھیے تہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۲۶۹) الحسن ابن ابی الحسن یسار البصری۔

(۴۴) دیکھیے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۶۶) رقم (۲۵۶) و (ج ۱ ص ۱۲۰) رقم (۹۷۵) و (ج ۱ ص ۲۱۸) رقم (۱۵۶۲) و (ج ۱ ص ۲۳۶) رقم (۲۵۶۰) و (ج ۲ ص ۱۵) رقم (۲۷۱۶) و (ج ۲ ص ۲۹) رقم (۲۷۸۷)۔

(۴۵) تدوین حدیث از مولانا مناظر احسن ٹیلانی (ص ۲۴۱)۔ ان حضرات کے نام یہ ہیں: حضرت ابوہریرہؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم اجمعین۔ دیکھیے تقریب نووی مع شرح تدریب (ج ۲ ص ۲۱۶)۔

مولانا مناظر احسن ٹیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے نکثرین فی الحدیث کے لیے ایک ہزار یا اس سے اوپر کی شرط لگائی ہے۔ اس لحاظ سے نکثرین صرف ہی چھ حضرات نہیں بلکہ حضرت ابوسعید خدریؓ رضی اللہ عنہ کو بھی ان میں شامل کرنا چاہیے کیونکہ ان سے ایک ہزار ایک سو ستر حدیثیں مروی ہیں، البتہ اور کوئی صحابی ایسے نہیں ہیں جن کی روایتیں ہزار سے متجاوز ہوں۔ دیکھیے تدریب الراوی (ج ۲ ص ۲۱۸)۔

حضرت ابوہریرہؓ کی روایات کی تعداد پانچ ہزار تین سو چوہتر ہے۔ (۴۶) حافظ ابن عبد البرؒ نے ”جامع بیان العلم“ میں ان کے شاگرد کا قول نقل کیا ہے: ”تحدثت عند أبي هريرة بحديث فأنكره فقلت: إني قد سمعته منك، قال: إن كنت سمعته مني فهو مكتوب عندي، فأخذ بيدي إلى بيته فأرانا كتباً كثيرة من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد ذلك الحديث“ (۴۷) یہ بیان حضرت ابوہریرہؓ کے ایک شاگرد حسن بن عمرو کا ہے ان کے دوسرے شاگرد بشیر بن نہیکؓ فرماتے ہیں: ”كنت أكتب ما أسمع من أبي هريرة رضي الله تعالى عنه فلما أردت أن أفارقه أتيت بكتابه فقرأته عليه وقلت له: هذا ما سمعته منك قال نعم“ (۴۸)

امراءیس میں سے ہمام بن منبہؓ اور وہب بن منبہؓ حضرت ابوہریرہؓ کے شاگرد ہیں انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ کی روایات کو صحیفوں میں جمع کیا ہے ایک کا نام صحیفہ ہمام بن منبہؓ اور دوسرے کا نام صحیفہ وہب بن منبہؓ ہے۔ ہمام بن منبہؓ کے صحیفے کی روایات بکثرت مسند احمد بن حنبلؒ میں موجود ہیں۔ (۴۹) اور اسی طرح صحیح مسلم میں بھی ہیں۔ (۵۰)

اشکال

ایک اشکال یہاں یوں ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ مکرثرین فی الحدیث میں شامل ہیں۔ اور ان کی روایات کی تعداد ۵۳۷۴ ہے اور عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ بھی مکرثرین میں داخل ہونے چاہئیں لیکن ان کی روایات حضرت ابوہریرہؓ کی نسبت کم ہیں حالانکہ خود حضرت ابوہریرہؓ کا اقرار ہے کہ عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی احادیث مجھ سے زیادہ تھیں۔ تو پھر یہ معاملہ برعکس کیسے ہو گیا اور عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایات کم کیوں نکلیں؟

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمروؓ کا قیام مصر میں تھا جو اس وقت علم کا مرکز نہیں بنا تھا۔ اور حضرت ابوہریرہؓ کا قیام مدینہ منورہ میں تھا جس کو مرکزیت حاصل تھی۔ اس لیے حضرت ابوہریرہؓ کی روایات کی اشاعت زیادہ ہو گئی۔ اور عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایات کی اشاعت زیادہ نہ ہو سکی۔ اور یا یہ وجہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ ہمہ تن تعلیم و تدریس میں مشغول رہتے تھے۔ اس کے برعکس

(۴۶) تدریب الراوی (ج ۲ ص ۲۱۶)۔ (۴۷) جامع بیان العلم (ج ۱ ص ۸۹)۔

(۴۸) سنن دارمی (ج ۱ ص ۱۲۸) المقدمة، باب من رخص فی کتابہ العلم۔ (۴۹) مسند احمد (ج ۲ ص ۲۱۲-۲۱۸)۔

(۵۰) بحیثیہ تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف (ج ۱ ص ۳۹۶-۳۱۰)۔

بعض حضرات کے بقول حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ زیادہ تر نوافل میں مشغول رہا کرتے تھے، اور بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ "تورات اور انجیل کا مطالعہ زیادہ کیا کرتے تھے اور اسرائیلیات کو بھی بیان کرتے تھے اس لیے علم حدیث کے طلبہ کو ادھر رغبت زیادہ نہیں ہوئی۔ (۵۱) بخلاف حضرت ابوہریرہؓ کے کہ ان کو آپ کی احادیث کے ساتھ شغف زیادہ تھا وہ سوائے احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور کچھ بیان نہیں کرتے تھے اس لیے ان سے زیادہ استفادہ کیا گیا۔ واللہ اعلم۔

مکثرین فی الحدیث میں حضرت عائشہؓ بھی داخل ہیں ان کی احادیث کی تعداد دو ہزار دو سو دس ہے (۵۲) عروہ بن زبیرؓ نے حضرت عائشہؓ کی احادیث کو کتابی شکل میں جمع کیا تھا۔ جب مدینہ منورہ کے سیاسی حالات واقعہ حرہ کے موقع پر ابتر ہوئے تو حضرت عروہؓ کا وہ نوشتہ ضائع ہو گیا۔ حضرت عروہؓ فرمایا کرتے تھے "لوددت انی كنت فديتها بأهلي ومالي" (۵۳) میرے اہل و عیال اور مال نباہ ہو جاتے لیکن کاش وہ صحیفہ محفوظ رہتا! حضرت عائشہؓ کی روایات کو قاسم بن محمدؓ نے بھی کتابی شکل میں جمع کیا تھا۔ عمرہ بنت عبدالرحمن کے پاس بھی حضرت عائشہؓ کی روایات لکھی ہوئی موجود تھیں۔ ثمر بن عبدالعزیزؓ نے جب مدینہ کے گورنر ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کو احادیث جمع کرنے کا حکم دیا تھا تو یہ ہدایت بھی کی تھی کہ عمرہ بنت عبدالرحمن کے پاس حدیثیں لکھی ہوئی ہیں ان کو بھی حاصل کرو۔ (۵۴)

حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی مکثرین فی الحدیث میں داخل ہیں ان کی روایات کی تعداد ایک ہزار چھ سو ساٹھ ہے۔ (۵۵) حضرت سعید بن جبیرؓ عبداللہ بن عباسؓ کی روایات لکھا کرتے تھے اور اس قدر اہتمام تھا کہ اگر کاغذ ختم ہو جاتا تھا تو پتھرے پر لکھتے تھے۔ (۵۶) یہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی احادیث کا کتابی شکل میں ذخیرہ "حمل بعیر" (اونٹ کے بوجھ) کے برابر تھا۔ (۵۷) امام ترمذیؒ نے کتاب العلل میں نقل کیا ہے "آن نفرأ قدموا علی ابن عباس من أهل الطائف بكتاب من كتبه فجعل يقرأ عليه" الخ (۵۸)۔

حضرت جابر بن عبداللہؓ بھی مکثرین فی الحدیث میں داخل ہیں ان کی روایات کی تعداد ایک ہزار پانچ سو چالیس ہے۔ (۵۹) حافظ ابن حجرؒ نے ذکر کیا ہے کہ وہب بن منبہؒ اور سلیمان بن قیسؒ کے پاس حضرت جابرؓ

(۵۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰۷) کتاب العلم، باب کتابہ العلم۔ (۵۲) تدریب الراوی، (ج ۲ ص ۲۱۶)۔ (۵۳) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۰ ص ۱۱۹)۔

(۵۴) ابن سعد (ج ۸ ص ۴۸۰)۔

(۵۵) خلاصۃ تہذیب تہذیب الکمال (ص ۲۰۲) الأعلام للزکلی (ج ۴ ص ۹۵) تدریب الراوی (ج ۲ ص ۲۱۶)۔

(۵۶) دیکھیے سنن الدارمی (ج ۱ ص ۱۳۸ و ۱۳۹) المقدمة، باب من رخص فی کتابہ العلم رقم (۵۰۰) و (۵۰۱)۔

(۵۷) ابن سعد (ج ۵ ص ۲۹۳)۔ (۵۸) جامع ترمذی کتاب العلل (ج ۲ ص ۲۳۹)۔

(۵۹) تدریب الراوی (ج ۲ ص ۲۱۶) و خلاصۃ تہذیب تہذیب الکمال (ص ۵۹) والأعلام للزکلی، (ج ۲ ص ۱۰۴)۔

کی روایات کتابی شکل میں موجود تھیں اور یہ حضرات اس سے روایت کرتے تھے۔ (۶۰)

حضرت انس بن مالکؓ بھی مکثرین فی الحدیث میں داخل ہیں ان کی روایات کا عدد ایک ہزار دو سو چھیالیس ہے۔ (۶۱) حضرت انس بن مالکؓ کے پاس لکھی ہوئی حدیثیں موجود تھیں حاکم نے مستدرک میں ان کے ایک شاگرد کا قول نقل کیا ہے: ”کنا اکثر ما علی أنس بن مالک رضی اللہ عنہ أخرج الینا من جلالا عنده“ فقال: هذه سمعتها من النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فکتبتها وعرضتها علیہ“ (۶۲)

ان روایات اور واقعات سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا کتابی شکل میں جمع ہونے کا سلسلہ خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے زمانے سے جاری ہے، لہذا حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت جو کتابت کی ممانعت پر دلالت کرتی ہے۔ اس میں اور ان روایات و واقعات میں تعارض لازم آئے گا۔ بعض حضرات ممانعت کو ترجیح دیتے ہیں اس لیے کہ اباحت اور ممانعت میں جب تعارض ہوتا ہے تو ممانعت کو ترجیح دی جاتی ہے، لیکن یہ جماعت اقل قلیل ہے، بعض لوگوں نے دونوں کے درمیان تطبیق کی صورت بیان کی ہے کہ اگر نسیان کا خوف ہو تو کتابت کی اجازت ہے اور خوف نسیان نہ ہو تو اجازت نہیں۔ (۶۳) (حضرت عبداللہ بن عمرؓ بھی مکثرین میں سے ہیں ان سے کل دو ہزار چھ سو تیس حدیثیں مروی ہیں) لیکن اب صورتحال یہ ہے کہ ابتداءً اختلاف تھا حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت ابوحریرہؓ اور ابو موسیٰ اشعریؓ وغیرہ عدم جواز کے قائل تھے۔ (۶۴) اور دوسرے حضرات صحابہؓ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عمروؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ جواز کتابت کے قائل تھے۔ (۶۵) پھر یہ اختلاف ختم ہو گیا اور حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین جواز کتابت پر متفق ہو گئے۔ اس لیے کہا جائے گا کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت جس میں وقف و رفع کا اختلاف بھی ہے۔ اس اجماع کے بعد اور روایات و واقعات مذکورہ کی روشنی میں قابل استدلال نہیں ہوگی۔ (۶۶)

تیسرا جواب یہ ہے کہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ ممانعت کا تعلق اس صورت سے ہے جب ایک ہی جگہ قرآن کریم اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو لکھا جائے۔ (۶۷) مثلاً جب وحی نازل ہوتی تھی تو

(۶۰) دیکھیے تذیب التذیب (ج ۱ ص ۱۳۱۵) (ج ۲ ص ۲۱۵) - (۶۱) - لامعة ثلاثية، زهد، الکمال، (ص ۴۰)۔

(۶۲) مستدرک حاکم (ج ۳ ص ۵۶۳) - (۶۳) تدریب الراوی (ج ۲ ص ۶۷) - (۶۴) تدریب الراوی (ج ۲ ص ۶۵)۔

(۶۵) تدریب الراوی (ج ۲ ص ۶۵) - (۶۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۴۰۸) کتاب العلم، باب کتابة العلم۔

(۶۷) شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۴۱۵) کتاب الزهد، باب الثبت فی الحدیث و حکم کتابة العلم۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام کو قرآن مجید کی نازل شدہ آیات سناتے تھے۔ اور ان کی کتابت کراتے تھے۔ تلاوت میں کہیں کہیں تفسیر اور تشریح بھی فرماتے تھے۔ یہ تفسیر و تشریح حدیث کے طور پر ہوتی تھی۔ تو اس کو قرآن کریم کی آیات کے ساتھ لکھنے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا۔

چوتھا جواب ابن قتیبہؒ نے ایک اور دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کتابت کی ممانعت اس لیے فرمائی تھی کہ محدود و چند افراد کے علاوہ اور حضرات صحابہ کرام کتابت سے ناواقف تھے اگر یہ حضرات لکھتے تو ان کی تحریر درست نہیں ہوتی تھی اور اس کا سمجھنا اور پڑھنا محال اور مشکل ہوتا تھا اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمومی طور پر کتابت سے منع فرمایا۔ (۶۸)

پانچواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ کتابت کے بعد حفظ میں سستی واقع ہوتی ہے آدمی یہ سوچتا ہے کہ میں نے نکھ لیا ہے جب چاہوں گا دیکھ لوں گا یا یاد کر لوں گا۔ تو اس بناء پر وہ احادیث جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیان فرماتے ہیں حفظ نہ کرنے کی بناء پر ضائع ہو جاتی ہیں۔ اور صحابہ کے ابتدائی حالات کی بناء پر کتابت میں غلطی ہوتی تھی جس کی وجہ سے کتابت میں غلطی کا امکان بھی تھا۔ لہذا عمومی طور پر صحابہ کرام کو کتابت سے منع کر دیا گیا تاکہ کتابت کی غلطیوں سے مامون بھی رہا جائے اور حفظ کا سلسلہ بھی برقرار رہے اس لیے کہ حضرات صحابہ کرام کا حافظہ بلا کا تھا۔ البتہ خواص کو کتابت کی اجازت تھی کیونکہ وہاں اغلاط کا اندیشہ نہیں تھا۔ (۶۹)

جیسا کہ مکشرفین فی الحدیث کے کتابی ذخائر سے یہ ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بھی کچھ مخصوص اور محدودے چند صحابہ کرام نے احادیث لکھی ہیں۔ اور آپ کے بعد بھی یہ سلسلہ جاری رہا، یہ اور بات ہے کہ اس وقت وہ حضرات جو حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سن لیتے تھے اس کو لکھ لیا کرتے تھے۔ ابواب کی تقسیم کا سلسلہ اس وقت نہیں تھا کہ کتاب الطہارۃ کی حدیثیں علیحدہ لکھی جائیں اور کتاب الصلوٰۃ کی علیحدہ۔ یہ ترتیب و تہذیب کا سلسلہ بعد میں آنے والے تدوین کے مختلف ادوار میں وجود میں آیا۔

چھٹا جواب حضرت مولانا مناظر احسن گیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ عام طور پر کتابت حدیث کی اجازت اس لیے نہیں دی گئی کہ چونکہ حدیث کا مقام قرآن مجید کے بعد تھا۔ اگر قرآن مجید کی طرح ابتداء ہی سے کتابت حدیث کا اہتمام بھی کیا جاتا تو آئندہ نسلیں قرآن و حدیث میں امتیاز نہ کر پاتیں اور دونوں کو ایک ہی درجہ دے دیا جاتا۔ اور اس طرح قرآن مجید کا اول درجہ میں ہونا اور حدیث

رسول اللہ کا دوسرے درجہ میں ہونا باقی نہ رہتا، بلکہ ممکن تھا کہ دونوں میں اصطلاحی فرق بھی ختم ہو جاتا، یہی وجہ ہے کہ حضراتِ خلفاء راشدینؓ نے اپنے زمانہ خلافت میں حدیث کی تدوین کا سرکاری اہتمام نہیں کیا۔ (۷۰) حضرت ابو بکر صدیقؓ کے پاس مکتوبِ احادیث کا مجموعہ موجود تھا، انھوں نے تدوینِ حدیث کا ارادہ بھی کیا۔ لیکن پھر وہ ارادہ ترک کر دیا۔ (۷۱)

حضرت عمرؓ نے بھی تدوینِ حدیث کا ارادہ فرمایا۔ صحابہ کرامؓ سے مشورہ بھی کیا، ایک ماہ تک استخارہ بھی کرتے رہے لیکن آخر میں انھوں نے بھی یہ ارادہ ترک کر دیا۔ (۷۲) اور وجہ وہی تھی کہ اگر یہ حضرات حدیث کی تدوین سرکاری اہتمام میں کراتے تو قرآن و حدیث کے درمیان کوئی فرق باقی نہ رہتا۔

اس کے ساتھ یہ نکتہ بھی قابل لحاظ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ناخ و نسخ کا سلسلہ جاری تھا۔ اور اس صورت میں کتابت مناسب نہ تھی۔ نیز صحابہ کرامؓ جہاد میں اور تبلیغ و اشاعتِ دین میں مشغول تھے تدوینِ حدیث کے لیے یہ صورتِ حال بھی موافق نہ تھی۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفاء راشدین کے دور میں ناخ و نسخ کا سلسلہ تو جاری نہ رہا، لیکن صحابہ کرامؓ کا تبلیغ اور جہاد کے سلسلے میں دور دراز ملکوں میں مشغول ہونا اس وقت بھی موجود تھا۔ لہذا اس وقت بھی کتابتِ حدیث مناسب نہ تھی۔

لیکن جب سو سال گزر گئے اور قرآن و حدیث کا فرق عامۃ الناس کے ذہنوں میں راسخ ہو گیا اور دوسری طرف محترکہ، روافض، خوارج، قدریہ، اور جمعیہ جیسے باطل فرقے پیدا ہونے اور انھوں نے اپنے فاسد نظریات اور باطل عقائد و افکار کے لیے احادیث وضع کرنی شروع کی تو عمر بن عبدالعزیزؒ متوفی ۱۰۱ھ نے سرکاری اہتمام کے ساتھ تدوینِ حدیث کا کارنامہ انجام دیا۔

ساتواں جواب یہ ہے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی ممانعت کی روایت نسخ ہے۔ اور حضرت علیؓ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، ابوہریرہؓ اور ابوشاہ یمنیؓ وغیرہ حضرات کی روایات ناخ ہیں۔ (۷۳)

تدوینِ علمِ حدیث کے طبقات

تدوینِ حدیث کو چند طبقات پر تقسیم کیا جاتا ہے۔

پہلا طبقہ ابن شہاب زہری اور ابو بکر بن حزم کا ہے۔ ان کا دور ۱۰۰ھ سے لیکر ۱۲۵ھ تک ہے۔ اور

(۷۰) تدوینِ حدیث (ص ۲۳۸-۲۳۵)۔ (۷۱) دیکھیے تدوینِ حدیث (ص ۲۴۶-۲۸۷)۔

(۷۲) جامع بیان العلم و فضلہ (ج ۱، ص ۶۷) باب ذکر کراہیۃ کتاب العلم و تخلیدہ فی الصحف۔

(۷۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰۸ و ۲۱۰) کتاب العلم، باب کتابۃ العلم۔

اس طبقے میں ابن شہاب زہری کو اولیت حاصل ہے۔ اس دور میں احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جمع کرنے کا اہتمام کیا گیا۔ لیکن ابواب اور کتب کا سلسلہ قائم نہیں کیا گیا بلکہ کیف ما اتفق احادیث مستشرہ کو جمع کیا گیا۔ (۷۳)

دوسرے طبقے میں ربیع بن صبیح متوفی ۱۶۰ھ اور سعید بن ابی عروبہ متوفی ۱۵۶ھ وغیرہ کا نام لیا جاتا ہے۔ حافظ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں ان کو اول جامع کہا ہے اور لکھا ہے ”وكانوا يصنفون كل باب على حدة“ (۷۵) چلی نے کشف الظنون میں ربیع بن صبیح کو ”أول من صنف وكتب“ قرار دیا ہے۔ (۷۶) یہ دور ۱۲۵ھ سے لیکر تقریباً ۱۵۰ھ تک ہے۔ ان حضرات نے احادیث کو جمع کیا اور صحابہ کرامؓ کے آثار کو بھی ذکر کیا۔ ساتھ ساتھ ابواب بھی قائم کیے لیکن ہر باب کو علیحدہ مجموعہ کی شکل میں جمع کیا۔ (۷۷) مثلاً نماز کی حدیثوں کو ”باب الصلوٰۃ“ کے عنوان سے علیحدہ جمع کیا اور زکوٰۃ کی حدیثوں کو ”باب الزکوٰۃ“ کے عنوان سے علیحدہ مجموعہ میں لکھا۔

اس کے بعد تیسرا طبقہ آتا ہے جس کا دور تقریباً ۱۵۰ھ سے ۲۰۰ھ تک پر محیط ہے۔ اس طبقے میں بہت سے نام ذکر کیے گئے ہیں۔ اور ہر ایک کو مدون اول کہا گیا ہے مثلاً ابن جریج عبد الملک بن عبد العزیز متوفی ۱۵۰ھ مکہ میں، معمر بن راشد متوفی ۱۵۳ھ یمن میں، عبد الرحمن بن عمرو الاوزاعی متوفی ۱۵۷ھ شام میں، سفیان بن سعید الثوری متوفی ۱۶۱ھ کوفہ میں، حماد بن سلمہ متوفی ۱۶۷ھ بصرہ میں، مالک بن انس متوفی ۱۷۹ھ مدینہ میں، عبد اللہ بن المبارک متوفی ۱۸۱ھ خراسان میں اور جریر بن عبد الحمید متوفی ۱۸۸ھ رے میں۔ ان میں سے کسی کو بھی علی الاطلاق مدون اول کہنا درست نہیں ہوگا۔ البتہ اپنے اپنے علاقوں کے اعتبار سے ان کو اس دور کا مدون اول قرار دیا جاسکتا ہے۔ (۷۸)

ان حضرات نے بھی احادیث مرفوعہ اور صحابہ و تابعین کے آثار کو جمع کیا لیکن طبقہ ثانیہ اور ان میں یہ فرق رہا کہ طبقہ ثانیہ کے یہاں ہر باب کی احادیث کا مجموعہ علیحدہ علیحدہ ہوتا تھا۔ اور ان کے یہاں ایک ہی مجموعہ میں مختلف ابواب کی احادیث کو مختلف ابواب کا عنوان دیکر مستقلاً جمع کیا گیا۔ (۷۹)

(۷۳) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۹۰) و مقدمۃ أوجز المسائل (ج ۱ ص ۱۵)۔

(۷۵) مقدمۃ فتح الباری (ص ۶) و تقریب التہذیب (ص ۲۰۶)۔

(۷۶) کشف الظنون (ج ۱ ص ۱۳۷)۔

(۷۷) مقدمۃ فتح الباری (ص ۶) و مقدمۃ أوجز المسائل (ج ۱ ص ۱۶)۔

(۷۸) مقدمۃ فتح الباری (ص ۶) و مقدمۃ أوجز المسائل (ج ۱ ص ۱۶) و فہم کے لیے دیکھیے۔ ”تقریب التہذیب“۔

(۷۹) مقدمۃ أوجز المسائل (ج ۱ ص ۱۳)۔

اس کے بعد ۲۰۰ھ سے چوتھا طبقہ وجود میں آتا ہے۔ جنہوں نے صرف احادیثِ مرفوعہ کو جمع کرنے کا اہتمام کیا اور مسانید لکھیں۔ ان کی کتابوں میں صحابہ اور تابعین کے آثار کو درج نہیں کیا گیا۔ إلا ماشاء اللہ۔ لیکن روایاتِ مرفوعہ میں ان کتابوں میں صحیح حدیثوں کے ساتھ ضعیف اور حسن روایات بھی موجود تھیں۔ اس طبقے کے مدونین میں عبید اللہ بن موسیٰ عیسیٰ متوفی ۲۱۲ھ نعیم بن حماد خزاعی متوفی ۲۲۸ھ، عثمان بن ابی شیبہ متوفی ۲۳۹ھ اور امام احمد بن حنبل متوفی ۲۴۱ھ وغیرہ شامل ہیں۔ (۸۰)

پانچواں طبقہ مصنفینِ صحاح و حسان کا ہے۔ ان کا دور ۲۲۵ھ سے شروع ہوتا ہے اس طبقہ میں صحاح کے سرخیل امام بخاریؒ نے صحیح بخاری لکھی پھر اور لوگوں نے ان کی تقلید کی مثلاً امام مسلم وغیرہ، اور حسان پر مختلف کتب تالیف ہوئیں مثلاً سنن نسائی اور سنن ابوداؤد وغیرہ۔ (۸۱)

حافظ جلال الدین سیوطیؒ نے اپنی ”الفیہ“ میں ارشاد فرمایا ہے :

أول	جامع	الحديث	والأثر
ابن	شهاب	آمر	له
و	أول	الجامع	للأبواب
جماعة	فی	العصر	ذو اقتراب
کابن	جریج	وهشيم	مالک
ومعمر	و	ولد	المبارک
و	أول	الجامع	باقتصار
على	الصحيح	فقط	البخاری

(۸۲)

یہاں جلال الدین سیوطیؒ نے پہلے طبقہ، اولیٰ کا ذکر کیا ہے پھر طبقہ، ثانیہ کا ذکر فرمایا اور پھر اس کے بعد طبقہ، خامسہ کو ذکر فرمایا ہے۔

ربیع بن صبیح اور سعید بن ابی عروبہ جو طبقہ، ثانیہ سے تعلق رکھتے ہیں، ان کا ذکر نہیں کیا۔ اسی طرح احمد بن حنبل اور عثمان بن ابی شیبہ جن کا تعلق طبقہ، رابعہ سے ہے۔ ان کا بھی ان اشعار میں ذکر نہیں ہے۔ یہ کتب حدیث کے اقسام اور تدوین کا بیان ہوا۔

(۸۰) مقدمة فتح الباری (ص ۶) مقدمة أوجز المسالك (ج ۱ ص ۱۶) وفیات کے لیے دیکھیے ”تقریب التذیب“۔

(۸۱) مقدمة أوجز المسالك (ج ۱ ص ۱۷)۔

(۸۲) مقدمة أوجز المسالك (ج ۱ ص ۱۵)۔

آٹھویں بحث

حکم شرعی

اگر کسی علاقہ میں ایک ہی مسلمان موجود ہو تو اس پر علمِ حدیث کا حاصل کرنا فرض عین ہے اور اگر کسی علاقہ میں بہت سے مسلمان رہتے ہیں تو وہاں علمِ حدیث کا حاصل کرنا فرض کفایہ ہے۔

روؤسِ ثمانیہ کا ذکر مکمل ہو گیا البتہ ایک بحث جس کو تتمۃ الروؤس الثمانیہ کہا جائے تو بہتر ہوگا۔ وہ حجیتِ حدیث کی بحث ہے۔ اہلِ ہویٰ نے اپنی خواہشات کے لیے آزادی حاصل کرنے کے واسطے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کا انکار کیا۔ ان کے شبہات اور اعتراضات کا جواب دینے کے لیے یہ بحث ذکر کی جا رہی ہے۔

منکرین حدیث کے اعتراضات اور جوابات

① وہ کہتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کتابتِ حدیث سے منع فرمایا تھا جیسا کہ ابوسعید خدریؓ کی حدیث میں گذرا تو پھر حدیث کو کیسے حجت کہا جاسکتا ہے؟

اس کا جواب ماقبل میں آچکا ہے۔ ہم نے تفصیل سے بتایا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کتابتِ حدیث کا سلسلہ قائم تھا۔ لیکن اس میں عموم نہیں تھا۔ اور ممانعت کی وجہ یا یہ تھی کہ ایک جگہ قرآن کریم کے ساتھ حدیث شریف کو لکھنے سے منع کیا گیا تھا۔ یا ممانعت عام لوگوں کے لیے تھی۔ چونکہ وہ اچھی طرح لکھنا نہیں جانتے تھے، خواص کو اجازت تھی۔ اور یا پھر ممانعت کی حدیث نسخ پر محمول ہے۔ اور یہ بھی بتایا گیا تھا کہ حدیث ابوسعید خدریؓ میں وقف اور رفع کے اندر اختلاف ہے۔ لہذا حدیث ابوسعید خدریؓ جو اتنے احتمالات اور رفع اور وقف کے اختلاف کی حامل ہے احادیثِ مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں بن سکتی۔

② منکرین حدیث یہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم عربی زبان میں نازل ہوا ہے۔ جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا“ (۱) اور وہ خود واضح ہے جیسا کہ دوسرے مقام پر ارشاد ہے ”بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ“

مُبَیِّنٍ“ (۲) تو جب قرآن عربی زبان میں نازل ہوا ہے اور واضح بھی ہے تو صرف عربی زبان سے واقفیت کافی ہے احادیث سے مدد لینے کی ضرورت نہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام کی مادری زبان عربی تھی اور وہ اس میں ماہر بھی تھے۔ لیکن اس کے باوجود قرآن فہمی میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان اور تفسیر کے محتاج ہوا کرتے تھے۔

مثلاً قرآن مجید میں جب یہ آیت اتری ”إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا“ (۳) تو صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ حضرت! سلام علی النبی کا طریقہ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ”التحیات“ میں بتادیا صلوٰۃ کا کیا طریقہ ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے التحیات کے بعد درود شریف کی تعلیم دی۔ (۴)

اسی طرح جب ”الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ“ (۵) کی آیت اتری تو صحابہ کرام نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! ہم میں سے کون ہے جس نے ظلم نہ کیا ہو تو اس کا مطلب ہوگا ہمارے لیے امن نہیں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہاں ”ظلم“ = شرک مراد ہے وہ ظلم مراد نہیں ہے جو معروف ہے یعنی گناہ۔ (۶)

اسی طرح قرآن مجید کی آیت ”وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ يَمِينًا فُسُوفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا“ (۷) نازل ہوئی تو حضرت عائشہؓ کی سمجھ میں یہ آیت نہیں آئی۔ انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ حضرت! قانون تو بقول آپ کے ”مَنْ حُوسِبَ عُذِّبَ“ (۸) ہے یعنی جس سے حساب لیا جائے گا اس کو عذاب دیا جائے گا اور یہاں اس آیت کریمہ میں حساب کا تو ذکر ہے لیکن عذاب کا ذکر نہیں ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس اشکال کو اس طور پر رفع فرمایا کہ وہ حساب جس میں عذاب ہوگا وہ حساب مناقشہ ہے اور یہاں جس حساب کا ذکر ہے وہ عرض اور پیشی کے معنی میں ہے اس میں مناقشہ شامل نہیں ہے۔ (۹) اسی طرح قرآن کریم کی آیت ”وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ“ (۱۰) میں حضرت عدی بن حاتمؓ کو اشکال پیش آیا اور وہ خیطِ ابیض اور اسود سے سفید دھاگا اور سیاہ دھاگا مراد لینے

(۲) سورہ شعراء/۱۹۵ - (۳) سورہ احزاب/۵۶ - (۴) دیکھیے تفسیر درمنثور (ج ۵ ص ۲۱۶) - (۵) سورہ انعام/۸۲ -

(۶) دیکھیے صحیح بخاری کتاب التفسیر، سورہ الانعام، باب ”وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ“ رقم (۳۶۲۹) - (۷) سورہ انشقاق/۸ -

(۸) سنن الترمذی، کتاب التفسیر، باب ومن سورۃ اذا السماء انشقت، رقم (۳۳۳۸)۔

(۹) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱) کتاب العلم، باب من سمع شیئاً فلم يفهمه فراجعہ حتی یعرفہ۔

(۱۰) سورہ نقرہ/۱۸۶۔

لگے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خیطِ ابیض سے مراد دن اور خیطِ اسود سے مراد رات ہے۔ (۱۱)
لہذا جب تک رات برقرار رہے سحری کی جائے لیکن جیسے ہی صبح صادق کا نور ظاہر ہونے لگے تو سحری کھانا بند
کریں۔

یہ چند مثالیں ہیں جن سے یہ بتانا مقصود ہے کہ قرآن کریم کو سمجھنے کے لیے صرف عربی زبان جانتا
کافی نہیں ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اس کے لیے ضروری ہے۔

❶ منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ قرآن جامع بھی ہے اور واضح بھی ہے تو اس کی جامعیت اور واضح
ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ پھر اس کو مزید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کی حاجت نہ رہے۔ اگر یہ
آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح و تفسیر کا محتاج قرار دیا جائے تو پھر جامع اور واضح ہونا کیونکر درست ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جامعیت قرآن اور ضرورتِ حدیث کے درمیان تضاد نہیں ہے، قرآن کریم
کلیات اور اصول کے اعتبار سے جامع ہے، اور حدیث کی ضرورت ان کلیات اور اصول کی وضاحت کے لیے
ہے۔ کیونکہ ”کلام الملوک ملوک الکلام“ ہے، تو اللہ رب العزت جو بادشاہوں کا بادشاہ ہے اس کے کلام
کو سمجھنا ہر شخص کے لیے کیونکر ممکن ہے؟! ایک معمولی فلسفے کی کتاب ہی کو لیجیے کہ جس کا سمجھنا ہر شخص
کے بس کی بات نہیں تو قرآن کریم جو احکم الحاکمین کا کلام ہے اسے ہر شخص کیسے سمجھ سکتا ہے اور یہ دعویٰ
کیونکر درست ہو سکتا ہے کہ قرآن کریم کو آپ کے بیان کی حاجت نہیں؟!

❷ منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیثیت سفیر جیسی ہے اللہ تبارک
و تعالیٰ نے اپنے کلام کو مخلوق تک پہنچانے کے لیے آپ کو واسطہ بنایا آپ نے اللہ کا کلام اس کی مخلوق تک
پہنچادیا اس لیے یہ ضروری نہیں کہ آپ کی اطاعت بھی کی جائے اور آپ کی احادیث پر عمل کرنا لازم اور
واجب ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خود قرآن کریم میں ارشاد ہے ”هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو
عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ“ (۱۲) یہاں آپ کو معلم
کتاب و حکمت قرار دیا ہے۔ تو پھر آپ سفیر محض کیسے ہوئے؟ دوسری جگہ ارشاد ہے ”وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ
لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ“ (۱۳) یہاں آپ کو مبین کتاب کہا گیا ہے تیسری جگہ ارشاد ہے
”لَا تَحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ۔ إِنْ عَلَيْنَا جُمُوعُهُ وَقُرْآنَهُ۔ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ۔ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ“ (۱۴) یہاں اسی

(۱۱) صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۵۶) کتاب الصوم باب قول اللہ تعالیٰ: وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ
الْفَجْرِ۔

(۱۲) الجمعة/۲۔ (۱۳) النحل/۴۴۔ (۱۴) القیمة/۱۶ تا ۱۹۔

بیان کی طرف اشارہ ہے۔ جس کا ذکر ”وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ“ اور ”لِنُبَيِّنَ لِلنَّاسِ“ میں کیا گیا ہے۔ قرآن کریم میں یہ ارشاد بھی وارد ہے ”إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِثِينَ خَصِيمًا“ (۱۵) ان ارشادات کی موجودگی میں کس طرح آپ کو سفیر محض کہہ کر آپ کی اطاعت سے انحراف درست ہو سکتا ہے؟

قرآن مجید میں نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج کے احکام موجود ہیں لیکن ان کی تفصیلات قرآن کریم کے اندر موجود نہیں ہیں وہ احادیث سے معلوم ہوتی ہیں اگر آپ کی احادیث سے اعراض کیا جائے تو نہ ”اقیموا الصلوٰۃ“ پر عمل ممکن ہے اور نہ ”آتوا الزکوٰۃ“ پر۔ یہی حال دوسرے احکام کا بھی ہے۔ اس کے علاوہ عربی زبان کی وسعت محتاج بیان نہیں جس میں بہت سارے الفاظ مشترک ہوتے ہیں۔ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کو نظر انداز کیا جائے تو بے دینی کا دروازہ کھل جائے گا، جو آدمی جس طرح چاہے گا قرآن کریم کی تفسیر بیان کرے گا اور اس کے نتیجے میں جو فساد اور تشتت رونما ہوگا وہ پوشیدہ نہیں۔

❶ منکرینِ حدیث ایک مغالطہ یہ دیا کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے ”إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ“ (۱۴)

تو پھر رسول اللہ کی اطاعت کیسے جائز ہوگی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم میں اور بھی آیات ہیں ”وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا۔ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ۔“ (۱۶) اور ”لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا“ (۱۸) اور ”وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا“ (۱۹) اور ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ“ (۲۰) اور ”فَلَا وَرَيْكَ لَا يَوْمِنُونَ حَتَّى يَحْكُمُواكَ فَإِذَا مَا شَجَرِ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيَسْلِمُوْا تَسْلِيمًا“ (۲۱) اور ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ“ (۲۲) ان آیات میں اتباعِ رسول اور اطاعتِ رسول کا حکم موجود ہے لہذا ان سے صرفِ نظر نہیں کیا جاسکتا۔ باقی ”إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ“ اور مذکورہ بالا آیات کے درمیان جو بظاہر تضاد نظر آتا ہے اسے خود قرآن کریم نے دور کیا ہے اور دونوں کے درمیان تطبیق بیان کی ہے کہ ”مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ“ (۲۳) یعنی رسول کی اطاعت کوئی علیحدہ چیز نہیں ہے وہ اللہ

ہی کی اطاعت ہے۔ دوسری جگہ ارشاد ہے ”وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ“ (۲۴) آپ کے احکام وحی کے مطابق ہوتے ہیں اس لیے جو حکم آپ بیان کرتے ہیں وہ اللہ ہی کا حکم ہوتا ہے۔

① منکرین حدیث کو یہ دوسرے بھی لاحق ہے کہ اگر اطاعتِ رسول کو لازم اور ضروری سمجھا جائے تو اس پر عمل ممکن نہیں چونکہ احادیث کا جو ذخیرہ ہمارے پاس ہے وہ ”عجمی سازشوں“ کے تحت تیار کیا گیا ہے اور اس میں بہت سی غلط باتوں کو شامل کر دیا گیا ہے۔ تو ایسی احادیث کے ذریعے اطاعتِ رسول کا فریضہ کیسے ادا ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم کے بعد روئے زمین پر احادیث کے مجموعہ کے علاوہ کوئی دوسرا مجموعہ ایسا موجود ہی نہیں ہے جس کو احادیث کے مقابلہ میں پیش کیا جاسکے اور جس کی کوئی تاریخی حیثیت ہو۔ حضراتِ محدثین نے اسماء الرجال کا فن ایجاد کیا، جرح و تعدیل کے قواعد مقرر کیے اور احادیث کی چھان بین اور تحقیق و تفتیش کا وہ کارنامہ انجام دیا جس کی مثال موجود نہیں ہے وضائیں نے جو احادیث وضع کی تھیں ان کو احادیثِ صحیحہ سے جدا کر دیا یہاں تک کہ موضوع احادیث کے مستقل مجموعے تیار کیے اور بتایا کہ یہ غیر معتبر اور موضوع روایات ہیں اور احادیثِ صحیحہ کے مجموعے علیحدہ تیار کیے، وضائیں اور متروکین کی فہرستیں بنائی گئیں اور صحیح روایات کے راویوں کو علیحدہ جمع کیا اور ایک ایک راوی کا مفصل حال لکھا۔ ایک انگریز کا قول ہے کہ اسماء الرجال کا عظیم الشان علم جس کو محدثین نے ایجاد کیا اس کی مثال دوسرے مذاہب میں نہ الامام سے پہلے موجود تھی اور نہ الامام کے بعد آج تک موجود ہے۔ (۲۵)

مستشرقین یہود و نصاریٰ بڑی تعداد میں اس کا اقرار کرتے ہیں کہ اہل اسلام نے اپنے پیغمبر کے حالات و واقعات کو جس تفصیل اور صداقت و دیانت کے ساتھ جمع کیا ہے وہ عظیم الشان کارنامہ ہے اور اس کی مثال کسی مذہب میں موجود نہیں ایک ایک حدیث کی سند کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچایا گیا ہے۔

تاریخ کا علم جس پر لوگوں کو ناز ہے اس میں بلا سند واقعات ذکر کیے جاتے ہیں اور نقل کرنے والوں میں جھوٹے سچے ہر طرح کے لوگ بے شمار ہوتے ہیں عقل و خرد سے محروم یہ منکرین حدیث تاریخ کو مستند سمجھتے ہیں اور حدیث کو غیر مستند:

ناطقہ سرگرمیاں ہے اسے کیا کہیے!

● منکرین حدیث کہتے ہیں کہ حدیث کے ذخیروں میں بہت سا مواد خلافِ عقل پایا جاتا ہے اس

لیے اس کی پیروی کا حکم نہیں دیا جاسکتا۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ تم ارشاداتِ رسول کے مقابلہ میں نابالغ عقل کے پیچھے چلنا چاہتے ہو تمہیں یہ معلوم نہیں کہ عقل نورِ وحی کے بغیر ہدایت کے لیے کافی نہیں عقل کی رہنمائی اس وقت کارآمد ہوتی ہے جب اس کو وحی کا نور میسر ہو۔ اور جو عقل اس وحی الہی سے آزاد ہو وہ عجیب و غریب ٹھوکریں کھاتی ہے۔ چنانچہ ماضی میں اس قسم کے عقلاء کا فیصلہ تھا کہ اعراض کے لیے بقاء نہیں اور ان کی تقدیر ناممکن ہے۔ لیکن آج فلاسفۂ یونان کا یہ مذہب لغو اور باطل ثابت ہو چکا ہے آواز جو عرض ہے ٹیپ ریکارڈ کے ذریعہ اسے محفوظ کیا جاتا ہے۔ بخار کی حرارت بھی ایک عرض ہے اور تھرمائیٹر کے ذریعہ اس کی تقدیر اور اندازہ کیا جاتا ہے۔ سورج کی شعاعوں کو محفوظ کر کے جسم کے اندرونی حصے کا ایکسرے لیا جاتا ہے۔ اور عقل کا وہ قدیم فیصلہ نادوم اور سرنگوں نظر آتا ہے۔

ایک زمانہ میں یہی عقل پرست کہا کرتے تھے کہ زمین ساکن ہے اور آسمان متحرک ہے بعد میں یہ فیصلہ تبدیل کر دیا گیا اسی طرح کہا جاتا تھا کہ آسمان کی کوئی حقیقت نہیں ہے یہ حدِ نظر کا نام ہے۔ اور اب اس کی حقیقت کو تسلیم کیا جا رہا ہے۔ چاند کی طرف یہ عقلاء سفر کو ناممکن بتاتے تھے اور اب چاند پر لوگوں کو چل قدمی کرتے ہوئے دیکھا جا رہا ہے کیا ایسی عقلِ نارسا پر اعتماد کیا جاسکتا ہے جس کے فیصلے روز تبدیل ہوتے ہیں؟؟

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث جن کو یہ لوگ خلافِ عقل کہتے ہیں ان کی کسی ایک بات کو تو خلافِ عقل ثابت کر کے دکھائیں یہ ان کے لیے ناممکن ہے۔

اس کے علاوہ ہم یہ پوچھتے ہیں کہ احادیث کو پرکھنے کے لیے کونسی عقل معتبر ہوگی اور اس کی تعریف کیا ہے؟ کیونکہ عقول کے درمیان تفاوت تسلیم شدہ امر ہے۔ اگر کہا جائے کہ ہر کس و ناکس کی عقل کا اعتبار کیا جائے گا تو سارا نظام درہم برہم ہو جائے گا۔ اس لیے کہ ہر شخص اپنی عقل کو قابلِ اعتبار قرار دے گا جس

کے نتیجہ میں ایسا شدید اختلاف رونما ہوگا کہ اس کو ختم نہیں کیا جاسکے گا۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ ہر شخص کی عقل کا اعتبار نہیں بلکہ خواص کی عقل کا اعتبار کیا جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ خواص میں کون داخل ہوگا اور کس کو خواص میں شمار کیا جائے گا؟ پھر خواص میں بھی اختلاف ہوتا ہے تو سوال یہ ہے کہ ان کے اختلاف کا فیصلہ کس سے کرایا جائے گا عقل سے یا نقل سے؟ اگر یہ فیصلہ عقل کے حوالہ کرتے ہیں تو رفعِ اختلاف ممکن نہیں، کیونکہ کوئی بھی اپنے فیصلہ کو غلط ماننے کے لیے تیار نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ فیصلہ نقل کے حوالہ کرتے ہیں تو یہی ہمارا مدعی ہے کہ وحی پر اعتماد ضروری ہے اس کے بغیر کام نہیں چل سکتا۔

نیز اس پر بھی غور کیا جائے کہ حکومتوں میں سفارت اور نمائندگی کے لیے ان لوگوں کا انتخاب ہوتا ہے جو عقل و خرد، علم و دانش اور وقار میں امتیازی شان رکھتے ہیں تو کیا اللہ تبارک و تعالیٰ رسالت جیسے عظیم منصب پر فائز کرنے کے لیے اس سے بڑھ کر صفات کے حامل افراد کا انتخاب نہیں کریں گے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام جن کو اللہ رب العزت نے اپنا نمائندہ قرار دیا ہے ان کی عقل و فہم اور وقار و دیانت اعلیٰ درجہ میں ہوتی ہے۔ دوسرے انسانوں میں اس کی نظیر موجود نہیں ہوتی ارشاد باری ہے ”اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ“ (۲۶) یوں ہی کسی کو رسول اور نبی مقرر نہیں کیا جاتا۔ لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنہیں رسالت جیسے عظیم منصب پر فائز کیا گیا عقل الناس اور اعلم الناس تھے۔

عقل کامل کے اعتبار سے سلح حدیبیہ کا واقعہ اس کی بہترین مثال ہے تعمیر کعبہ کے وقت حجر اسود کو اس کی جگہ پر رکھنے کا فیصلہ بھی آپ کی عقل کامل پر دلالت کرتا ہے اور آپ کے تمام فیصلوں کی یہی شان ہے۔

جہاں تک علم کا تعلق ہے تو قرآن مجید میں ”وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا“ (۲۷) فرمایا گیا ہے۔

منکرین حدیث کی بد قسمتی یہ ہے کہ انہوں نے خلافِ عادت امور کو خلافِ عقل سمجھ لیا ہے۔ حالانکہ احادیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ایک بات بھی خلافِ عقل نہیں ہے۔ کیونکہ خلافِ عقل اس کو کہتے ہیں جس کے تسلیم کر لینے سے محال لازم آنے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی بات محال کو مستلزم نہیں ہے۔ انہوں نے یہ بھی نہ سوچا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا انکار کرنے سے آپ کی حیاتِ مبارکہ پردہٴ خفاء میں چلی جائے گی۔ اور وہ رسالت جو قیامت تک آنے والے انسانوں کے لیے تھی اگر احادیث کا انکار کر دیا جائے تو آئندہ آنے والی نسلوں کے لیے اس کو ثابت کرنا ممکن نہیں رہے گا۔

قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے ”فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّنْ قَبْلِهِ“ (۲۸) یہاں آپ کی حیاتِ مبارکہ اور آپ کے شنائل اور اخلاق کو نبوت کے لیے حجت کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ چالیس سال آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان گزارے تھے اس میں نہ کوئی کتاب آپ نے کھولی، نہ قلم ہاتھ میں لیا، نہ کسی درگاہ کا دروازہ دیکھا، نہ شعر کہا اور نہ مشاعروں میں شرکت کی، بایں ہمہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دیانت و امانت کا پورے شہر میں چرچا تھا، اخلاق بلند تھے آپ کا دامن عصمت بے داغ تھا، نبوت کے عطاء ہونے پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کلام پیش کیا وہ فصاحت و بلاغت میں بے مثال تھا، شوکت و وقار کے اعتبار سے بے

نظیر تھا، اس کی تاثیر نے مردہ اور بے جان روحوں میں ایمان و یقین کی ایسی قوت پیدا کر دی کہ اس کی مثالیں نہیں ملتی، جمالت کی تاریکیوں اور گمراہی کے غاروں میں بھٹکتے ہوئے انسانوں کو علوم سے مالا مال کر دیا اور اخلاق کی انتہائی بلندیوں پر پہنچا دیا، جو ہدایت سے محروم تھے وہ ہادی بن گئے جو علم سے نا آشنا تھے وہ معلم بن گئے جو کفر کی نجاست میں ملوث تھے وہ معرفت کے علمبردار بن گئے :

جو نہ تھے خود راہ پر اوروں کے ہادی بن گئے
اللہ اللہ ! کیا نظر تھی جس نے مردوں کو مسیحا کر دیا
ذاتی طور پر زندگی کا ایک بہترین نمونہ پیش کیا۔ بلکہ ایک بہت بڑی جماعت کو ایمان و یقین اور حسنِ اخلاق سے مزین فرما کر رہتی دنیا تک کے لیے نمونہ بنا کر آپ نے پیش آیا، جن کے لیے قرآن ”أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا“ (۲۹) کی تصدیق پیش کرتا ہے اور ”الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ“ (۳۰) فرماتا ہے اور قرآن کریم کی بہت سی آیات ان کے مناقب پر مشتمل ہیں۔
احادیث بھی اس مقدس جماعت کی شان بیان کرتی ہے چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”أصحابی كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم“ (۳۱)

دنیا کی زندگی کو بہترین خطوط پر چلانے کے لیے قرآن و سنت کی شکل میں ایسا آئین عطاء فرمایا کہ رہتی دنیا تک اگر اس کے مطابق زندگی گزاری جائے تو یہ دنیا جنت نظیر بن سکتی ہے۔ بہر حال اگر احادیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار کیا جائے تو آپ کی زندگی کی تمام تفصیلات لگا ہوں سے اوجھل ہو جائے گی اور آپ کی نبوت کا اثبات ممکن نہ ہوگا۔

۸ منکرینِ حدیث کی طرف سے ایک اشکال یہ کیا جاتا ہے کہ حافظ ابو زر عہ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ان کو سات لاکھ حدیثیں یاد تھیں (۲۲) اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مسند ساڑھے سات لاکھ احادیث سے منتخب کر کے لکھی ہے۔ (۲۳) اور امام بخاری نے اپنی صحیح کو چھ لاکھ احادیث سے انتخاب کر کے لکھا ہے۔ (۲۴) اور امام مسلم نے صحیح مسلم کو تین لاکھ احادیث سے منتخب کر کے لکھا ہے۔ (۲۵) حالانکہ کہا جاتا ہے کہ صحیح احادیث کی تعداد پچاس ہزار ہے۔ (۲۶) تو پھر یہ سات لاکھ اور تین لاکھ احادیث کہاں سے آگئیں نیز یہ بات بھی ناقابلِ فہم ہے کہ کوئی شخص تین لاکھ یا سات لاکھ حدیثیں حفظ کر لے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک احادیث کے پچاس ہزار ہونے اور تین لاکھ سات لاکھ ہونے میں

(۲۹) الانفال / ۷۴ - (۳۰) الانعام / ۸۳ - (۳۱) مشکوٰۃ المصابیح (ص ۵۵۳) باب مناقب الصحابة الفصل الثالث۔

(۲۲) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۵۰) - (۲۳) تدریب (ج ۱ ص ۴۹) - (۲۴) ہدی الساری (ص ۴۸۹) ذکر فضائل الجامع الصحیح۔

(۲۵) تدریب (ج ۱ ص ۵۰) - (۲۶) تدریب (ج ۱ ص ۱۰۰)۔

تعارض کا سوال ہے تو وہ محدثین کی اصطلاح سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔ حدیث کا ایک متن ہوتا ہے اور اس کے طرق اور سندیں متعدد ہوتی ہیں۔ عام آدمی اس کو ایک حدیث شمار کرتا ہے لیکن محدثین ہر سند کو علیحدہ علیحدہ شمار کرتے ہیں مثلاً ”إنما الأعمال بالنیات“ ایک حدیث ہے لیکن وہ دو سو یا دو سو پچاس یا سات سو سندوں سے منقول ہے تو محدثین کی اصطلاح کے مطابق یہ ایک حدیث شمار نہیں ہوگی بلکہ دو سو حدیثیں یا دو سو سے زائد اپنی سندوں کے اعتبار سے شمار کی جائیگی۔ لہذا حاکم نے متون کا عدد بیان کیا ہے اور امام احمد حنبلؒ، ابو زرہؒ یا بخاریؒ و مسلمؒ کی سات لاکھ یا چھ لاکھ یا تین لاکھ کی تعداد طرق اور اسانید کے اعتبار سے ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ پچاس ہزار کا جو عدد بیان کیا گیا ہے اور مذکورہ ائمہ محدثین کے لیے سات لاکھ یا چھ لاکھ اور تین لاکھ کی جو تعداد بیان کی گئی ہے اس میں صحابہ اور تابعین کے آثار بھی شامل ہیں۔ جب آپ کی احادیث پچاس ہزار ہو سکتی ہیں تو صحابہ اور تابعین کے آثار کو شامل کرنے کے بعد ان کی تعداد کا سات لاکھ تک پہنچنا قابلِ تعجب نہیں ہوگا۔

محدثین کا حافظہ

جہاں تک اتنی بڑی تعداد میں احادیث یاد کرنے کا تعلق ہے تو اس کے مختلف اسباب تھے۔ ایک تو عرب کا حافظہ ویسے ہی ضرب المثل ہے پھر جب اللہ تبارک و تعالیٰ نے ان حضرات کو اس خدمت کے لیے منتخب فرمایا تو اس کے مطابق ان میں اس کی صلاحیت بھی پیدا کی چنانچہ ایک مرتبہ مدینہ منورہ کے گورنر مروان بن الحکم نے حضرت ابو ہریرہؓ کے حافظے کی شہرت دیکھ کر انہیں امتحان لینے کی غرض سے بلایا؛ ادھر ادھر کی باتوں کے بعد حدیثیں پوچھنی شروع کیں۔ پردے کے پیچھے ایک کاتب بٹھا دیا تھا جو حضرت ابو ہریرہؓ کی بیان کردہ حدیثیں خفیہ طور پر لکھتا جاتا تھا کاتب کا بیان ہے کہ مروان پوچھتا جاتا تھا اور میں لکھتا جاتا تھا اس طرح بہت سی حدیثیں ہو گئیں۔ پھر مروان نے سال بھر خاموش رہنے کے بعد انہیں دوبارہ بلایا اور مجھے پردہ کے پیچھے بٹھا دیا، وہ پوچھتا گیا اور میں پچھلے سال کی تحریر کو دیکھتا گیا انہوں نے نہ ایک حرف زیادہ کیا نہ ایک حرف کم۔ (۳۷)

ہشام بن عبد الملک نے امام زہریؒ سے اپنے ایک صاحبزادہ کے لیے احادیث لکھوانے کی درخواست کی تو انہوں نے تقریباً چار سو احادیث لکھوائیں پھر کچھ عرصہ بعد دوبارہ ہشام نے ان احادیث کو لکھوانے کی

درخواست کی تو امام زہریؒ نے دوبارہ اطاء کرا دیا جب اس کا مقابلہ پہلی کتاب سے کیا گیا تو ایک حرف کا بھی فرق نہیں آیا۔ (۳۸)

حافظ ابو زرعمہؒ کہتے ہیں ”ان فی بیتی ما کتبتہ منذ خمسين سنة“ ولم أطلعہ منذ کتبتہ، وانی أعلم فی ائی کتاب ہو، فی ائی ورقہ ہو، فی ائی صفحہ ہو، فی ائی سطر ہو۔“ (۳۹)

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے متعلق مسہور ہے کہ ان کے سامنے عمر بن ابی ریعہ شاعر آیا اور ستر شعر کا ایک طویل قصیدہ سنا گیا۔ شاعر کے جانے کے بعد ایک شعر کے متعلق گفتگو چلی اور اختلاف پیدا ہوا تو ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اس نے مصرعہ یوں پڑھا تھا، جو مخاطب تھا اس نے پوچھا کہ آپ کو پہلی دفعہ سننے سے کیا مصرعہ یاد رہ گیا ہے؟ تو آپ نے جواب دیا کہ صرف یہ ایک مصرعہ نہیں بلکہ مجھے ستر اشعار کا پورا قصیدہ ایک مرتبہ سننے سے یاد ہو گیا ہے۔ (۴۰)

یہ ان حضرات کے حافظے کا حال تھا اور ان کی یادداشت کی ایک وجہ اور بھی تھی کہ انہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شدید محبت تھی اور محبت کی شدت میں یہ ہوتا ہے کہ محبوب کی باتیں ایک مرتبہ سننے اور دیکھنے سے یاد ہو جاتی ہیں۔

اور ایک معقول وجہ یہ بھی تھی کہ اس زمانے میں علم حدیث میں مہارت لوگوں کی نظر میں بڑی عزت کا سبب ہوا کرتی تھی اس لیے ان حضرات کو علم حدیث کے ساتھ شغف ہوتا تھا اور وہ بے اندازہ محنت اور کوشش اس علم کے لیے صرف کیا کرتے تھے۔ حضراتِ محدثین کی محنت اور کوشش کا اگر جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ انہوں نے احادیث حاصل کرنے کے لیے کیسے کیسے سفر کیے اور کتنے اساتذہ سے استفادہ کیا اور سماع حدیث کے لیے کتنی مشقتیں برداشت کیں ان تمام احوال پر نظر رکھتے ہوئے اس قدر زیادہ تعداد میں احادیث کا یاد کر لینا محال نہیں رہتا۔

❶ منکرین حدیث ایک اعتراض یہ کیا کرتے ہیں کہ احادیث کی روایت بالمعنی ہے اس لیے وہ حجت نہیں بن سکتی معلوم نہیں کہ راویوں نے کہاں کہاں کیا کیا تصرف کیا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں صرف اقوال ہی نہیں ہوتے آپ کے افعال، تقاریر اور صفات بھی حدیث میں شامل ہیں۔ اور روایت بالمعنی کا تصور اقوال میں تو ہو سکتا ہے لیکن افعال، تقاریر اور صفات میں روایت بالمعنی کا کوئی تصور نہیں ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ روایت بالمعنی کے لیے جو شرائط مقرر ہیں ان کے پیش نظر حدیث کی صحت

میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں رہتی۔ حافظ ابن الصلاح فرماتے ہیں ”فإن لم یکن عالماً عارفاً بالألفاظ ومقاصدها، خبیراً بما یحیل معانیها، بصیراً بمقادیر التفاوت بینہا: فلا خلاف أنه لا یجوز له ذلك“ (۴۱) اور آپ نے یہ بھی دیکھا ہوگا کہ کئی مرتبہ حدیث کا راوی ایک لفظ ذکر کرنے کے بعد ”أو قال کذا“ کہتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات نے روایت باللفظ کا بہت اہتمام کیا ہے۔

۱۵ ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اکثر احادیث اخبارِ آحاد ہیں اور اخبارِ آحاد مفید للظن ہوتی ہیں اور ظن کے بارے میں قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے ”إِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً“ (۴۲) تو پھر کیسے اس کی اتباع کی جائے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ظن یقین کے معنی میں بھی آتا ہے: ”الَّذِینَ یُظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقَوُا رَبِّهِمْ“ (۴۳) میں یقین کے معنی میں ”وُظِنَ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتْنَاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ“ (۴۴) میں بھی یقین کے معنی میں۔ اور ظن جانبِ راجح کے معنی میں بھی آتا ہے۔ جب ثقہ آدمی کوئی خبر دیتا ہے تو غالبِ کمان یہی ہوتا ہے کہ وہ صحیح کہہ رہا ہے۔ اگرچہ اس کی خبر میں جانبِ مخالف کا احتمال بھی ہوتا ہے مگر وہ التفات کے قابل نہیں ہوتا، دنیا کے تمام معاملات اس ظن پر چل رہے ہیں اگر اس کا اعتبار نہ کیا جائے تو سارا نظام درہم برہم ہو جائے گا۔ ظن اکل کے معنی میں بھی آتا ہے جیسا کہ مشرکین اپنے خداؤں کی الوہیت کا ظن رکھتے تھے وہ محض اکل تھی، اس کی پشت پر کوئی معقول دلیل موجود نہیں تھی۔ قرآن کریم میں اس ظن کی مذمت کی گئی ہے۔ اور احادیثِ رسول اللہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ حدیثوں میں ظن پہلے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے پایا جاتا ہے۔

۱۱۔ ایک اشکال یہ کیا جاتا ہے کہ احادیث میں تو تعارض ہوتا ہے پھر ان پر کیسے عمل ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ عقائدِ ذات و صفات، حشر و نشر، ترغیب و ترہیب اور اخلاق وغیرہ کی احادیث میں تو تعارض ہی نہیں ہوتا۔ احکام کی بعض احادیث میں تعارض ہوتا ہے۔ تو اس کو رفع کرنے کے لیے نسخ، ترجیح، تطبیق اور توقف وغیرہ کے طریقے موجود ہیں۔ لہذا تعارض کا بہانہ بنا کر احادیث کو رد کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ پھر ایسا تعارض تو قرآن مجید کی آیات میں بھی ہوتا ہے ایک جگہ قرآن مجید میں ہے کہ کفار ایک دوسرے سے سوال کریں گے۔ (۴۵) اور دوسری جگہ ہے کہ وہ سوال نہیں کریں گے۔ (۴۶) اسی طرح ایک جگہ ہے ”وَلَا یُکَلِّمُهُمُ اللّٰهُ“ (۴۷) اور دوسری جگہ ہے ”إِنَّهُمْ مُسْتَوِلُونَ“ (۴۸) تو جس طرح یہ

(۴۱) مقدمة ابن الصلاح (ص ۱۰۵)۔ (۴۲) سورة یونس / ۴۶۔ (۴۳) سورة بقرہ / ۴۶۔ (۴۴) سورة ص / ۲۳۔

(۴۵) قال اللہ تعالیٰ: ”فَاقْبَلْ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ“۔ سورة صافات / ۲۶۔ (۴۶) قال اللہ تعالیٰ: ”فَلَا تَسْأَلُ بَعْضُهُمْ يَوْمَئِذٍ لَّيْسَاءَ لَّوْنٍ“۔

سورة مؤمنون / ۱۰۱۔ (۴۷) سورة بقرہ / ۱۶۴۔ وآل عمران / ۷۷۔ (۴۸) سورة صافات / ۲۳۔

تعارض رفع کیا جاتا ہے اسی طرح احادیث میں بھی عمل ہوتا ہے اور جس طرح قرآن حجت ہے اسی طرح احادیث کو بھی حجت قرار دیا جائے گا اور یہ تعارض کا اشکال حجت کے لیے مانع نہیں ہوگا۔

فائدہ در بیان مصطلحات

حدیث کی دو قسمیں ہیں ① خبر متواتر ② خبر واحد۔
 خبر متواتر:- اس حدیث کو کہتے ہیں کہ جس کے راوی ہر زمانہ میں اس قدر زیادہ رہے ہوں کہ عقل سلیم ان سب کے جھوٹ پر اتفاق کر لینے کو محال سمجھتی ہو۔
 خبر واحد:- وہ حدیث ہے کہ جس کے راوی اتنے زیادہ نہ ہوں۔ خبر واحد منتہا کے اعتبار سے تین قسم پر ہے۔ ① مرفوع ② موقوف ③ مقطوع۔
 مرفوع:- وہ حدیث ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل یا تقریر یا صفت کا ذکر ہو۔
 موقوف:- وہ حدیث ہے کہ جس میں صحابی کا قول یا فعل یا تقریر مذکور ہو۔
 مقطوع:- وہ حدیث ہے کہ جس میں تابعی کے قول یا فعل یا تقریر کا ذکر ہو۔
 خبر واحد راویوں کے اعتبار سے تین قسم پر ہے:- ① مشہور ② عزیز ③ غریب۔
 مشہور:- وہ حدیث ہے کہ اس کے راوی کسی زمانہ میں بھی تین سے کم نہ ہوں۔ اور متواتر کی حد کو نہ پہنچیں۔

عزیز:- وہ حدیث ہے کہ جس کے راوی کسی زمانہ میں بھی دو سے کم نہ ہوں۔
 غریب:- وہ حدیث ہے کہ جس کی سند میں کہیں نہ کہیں ایک راوی رہ جائے۔
 خبر واحد اپنے راویوں کی صفات کے اعتبار سے سولہ قسموں پر ہے:-

① صحیح لذاتہ ② حسن لذاتہ ③ ضعیف ④ صحیح لغيرہ ⑤ حسن لغيرہ ⑥ موضوع ⑦ متروک ⑧ شاذ

⑨ محفوظ ⑩ منکر ⑪ معروف ⑫ معلل ⑬ مضطرب ⑭ مقلوب ⑮ مصحف ⑯ مدرج۔

صحیح لذاتہ:- وہ حدیث ہے جس کے تمام راوی عادل کامل الضبط ہوں سند متصل ہو اور اس میں علت اور شذوذ نہ ہوں۔

حسن لذاتہ:- وہ حدیث ہے جس میں صحیح لذاتہ کی تمام صفات موجود ہوں لیکن حفظ اور ضبط میں

کچھ نقصان پایا جائے۔

ضعیف:- وہ حدیث ہے جس کے راویوں میں صحیح اور حسن کی شرائط موجود نہ ہوں۔
صحیح لغیرہ:- وہ حدیث ہے جو اصل میں حسن لذاتہ تھی لیکن اس کی سندیں متعدد پائی گئیں تو وہ صحیح لغیرہ بن گئی۔

حسن لغیرہ:- وہ ضعیف حدیث ہے جس کی بہت سی سندیں ہوں۔
موضوع:- اس حدیث کو کہتے ہیں جس کا راوی کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مرتکب ہو۔

متروک:- جس کا راوی مستہکم بالکذب ہو۔ یعنی جھوٹ بولنے کی تہمت اس پر عائد کی گئی ہو یا وہ روایت قواعد معلومہ فی الدین کے خلاف ہو۔
شاذ:- وہ روایت ہے جس کا راوی ثقہ ہو مگر وہ ایسی جماعت کثیرہ کی مخالفت کر رہا ہو جو اس سے زیادہ ثقہ ہے۔

محفوظ:- وہ حدیث ہے جو شاذ کے مقابل ہو۔
منکر:- وہ حدیث ہے کہ جس کا راوی ضعیف ہونے کے باوجود ثقات کی مخالفت کر رہا ہو۔
معروف:- وہ حدیث ہے جو منکر کے مقابل ہو۔
معل:- وہ حدیث ہے جس میں علت خفیہ پائی جائے جس سے حدیث کی صحت کو نقصان پہنچتا ہو۔
مضطرب:- وہ حدیث ہے جس کی سند یا متن میں ایسا اختلاف پایا جائے کہ اس میں ترجیح یا تطبیق نہ ہو سکتی ہو۔

مقلوب:- وہ حدیث ہے جس کے متن یا سند میں تقدیم و تاخیر واقع ہوئی ہو، یا ایک راوی کی جگہ دوسرے راوی کو ذکر کیا جائے۔

مصحف:- وہ حدیث ہے جس کی خطی صورت برقرار رہنے کے باوجود نقطوں یا حرکت و سکون میں تغیر کی وجہ سے تلفظ میں غلطی واقع ہو رہی ہو۔

مدرج:- وہ حدیث ہے جس میں راوی کسی جگہ اپنا کلام داخل کر دیتا ہے۔

خبر واحد سقوط اور عدم سقوط راوی کے اعتبار سے سات قسموں پر ہے۔ ① متصل ② مسند

③ منقطع ④ معلق ⑤ معضل ⑥ مرسل ⑦ مدلس۔

متصل:- وہ حدیث ہے کہ اس کی سند میں تمام راوی مذکور ہوں۔

مسند:- وہ حدیث ہے کہ اس کی سند حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہو۔

منقطع:- وہ حدیث ہے کہ اس کی سند میں کوئی راوی چھوٹ گیا ہو۔

معلق:- اس حدیث کو کہتے ہیں کہ اس کی سند کے شروع میں ایک یا زیادہ راویوں کا ذکر نہ کیا

جائے۔

معطل:- وہ حدیث ہے کہ اس کی سند کے درمیان میں پے در پے ایک سے زیادہ راوی مذکور نہ

ہوں۔

مرسل:- اس حدیث کو کہتے ہیں کہ جس کی سند کے آخر میں راوی چھوٹ گیا ہو۔

مدلس:- اس حدیث کو کہتے ہیں کہ جس کے راوی کی عادت اپنے شیخ یا شیخ کے شیخ کے نام کو چھپا

لینے کی ہو۔

خبر واحد کی صیغہ ادا کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:- ① معفن ② مسلسل۔

معفن:- اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی سند میں لفظ ”عن“ آیا ہو۔

مسلسل:- اس حدیث کو کہتے ہیں کہ جس کی سند میں صیغہ ادا یا راویوں کی صفات ایک ہی طرح کی

ہوں۔

پاسبانِ حق @ یا ہوڈاٹ کام

✉ ایسی گرام چینل:

<https://t.me/pasbanehaq1>

بلاگ (اسلامی کتاب گھر)

<http://islamickitabghar.blogspot.com> .

مقدمة الكتاب

سند

علم حدیث میں سند کی حیثیت مخفی نہیں، حضرت عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد ہے:
”الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء“ (۱)۔

سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ ”الإسناد سلاح المؤمن فإذا لم يكن معه سلاح فبأي شيء

يقاتل؟“ (۲)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”مثل الذي يطلب الحديث بلا إسناد كمثل حاطب ليل“ (۳)

بہر حال علم حدیث میں سند ایک بنیادی چیز ہے، اس کے بغیر حدیث قبول نہیں کی جاتی۔

پہلے محدثین کا طریقہ یہ تھا کہ ہر محدث حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک اپنی سند بیان کرتا اور پھر حدیث ذکر کیا کرتا تھا، لیکن احادیث کے کتابی شکل میں مدون ہو جانے کے بعد یہ کافی سمجھا جانے لگا کہ کوئی محدث اپنی سند صاحب کتاب تک پہنچا دے اور پھر حدیث روایت کرے۔

پھر یہ بات بھی آپ کے ذہن میں رہے کہ برصغیر میں علم حدیث کے منتہی حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ ہیں، چنانچہ ہر فرقہ کی سند ان ہی سے جا کر ملتی ہے، چنانچہ ہمارے اکابر حضرت شاہ صاحب تک سند بیان کرتے ہیں، حضرت شاہ صاحب سے لیکر مصنفین کتب تک ان کی اسانید ان کی کتاب ”الإرشاد إلی

(۱) مقدمہ صحیح مسلم (ص ۱۴) باب بیان أن الإسناد من الدين۔

(۲) الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة (ص ۴۴)۔

(۳) حوالہ بالا۔

مہمات الإسناد“ میں مذکور ہیں۔

گویا اب ہماری سند کے تین حصے ہوئے ، ایک حصہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ تک ، دوسرا حصہ ان سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تک اور تیسرا حصہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے لیکر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک۔ چونکہ آخری حصہ کتاب میں ہر حدیث کے ساتھ مکتوب ہے ، اس لیے ہم یہاں صرف پہلے دونوں حصوں سے بحث کریں گے اور ان تمام واسطوں کا باختصار ذکر کریں گے۔

میرا سلسلہ سندِ صحیح بخاری

میں نے بخاری شریف درسا شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنی قدس اللہ سرہ سے پڑھی ، انھوں نے شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے ، انھوں نے حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی اور حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہما اللہ سے ، ان دونوں حضرات نے حضرت شاہ عبدالغنی مجددی رحمۃ اللہ علیہ سے ، انھوں نے شاہ محمد اسحاق صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے ، انھوں نے شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے اور انھوں نے مرکز اسناد حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ سے بخاری شریف پڑھی۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ

کی سندِ صحیح بخاری

قال الشاہ ولی اللہ أحمد بن عبد الرحیم الدہلوی رحمہما اللہ تعالیٰ: أخبرنا الشیخ أبو طاهر محمد بن ابراہیم الکردي المدني، قال: أخبرنا والدي الشيخ ابراہیم الکردي، قال: قرأت علی الشيخ أحمد القشاشي قال: أخبرنا أحمد بن عبد القدوس أبو المواهب السناوي، قال: أخبرنا الشيخ شمس الدين محمد بن أحمد بن محمد الرملي عن الشيخ شيخ الإسلام زين الدين زكريا بن محمد الأنصاري قال: قرأت علی الشيخ الحافظ أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني عن الشيخ زين الدين ابراہیم بن أحمد التتويحي عن الشيخ أبي العباس أحمد بن أبي طالب الحجّار عن الشيخ سراج الدين الحسين بن المبارك الزبيدي عن الشيخ أبي الوقت عبد الأول بن عيسى بن شعيب البجزي الهروي عن الشيخ أبي الحسن عبد الرحمن بن مظفر الداودي عن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أحمد السرخسي عن الشيخ أبي عبد الله محمد بن يوسف بن مطر بن صالح بن بشر الفربري عن مؤلفه أمير المؤمنين في الحديث محمد بن إسماعيل بن ابراہیم البخاري رضي الله عنه و عنهم أجمعين۔

کچھ اپنے بارے میں

دیوبند کے قریب اور تھانہ بھون سے تقریباً متصل قصبہ حسن پور لوہاری ضلع مظفر نگر یوپی انڈیا احقر کا مولد و مسکن قدیم ہے، یہیں میں ۲۵ دسمبر ۱۹۳۶ء کو پیدا ہوا، یہ قصبہ آفریدی پٹھانوں کی بستی ہے، اس بستی کو یہ فضیلت حاصل ہے کہ حاجی امداد اللہ ماجر کی، حافظ ضامن شہید اور مولانا شیخ محمد تھانوی رحمہم اللہ تعالیٰ کے پیرو مرشد اور حضرت سید احمد شہید رحمۃ اللہ علیہ کے معتمد خاص میانچی نور محمد جھنجھانوی رحمۃ اللہ علیہ کا قیام اسی بستی میں رہا ہے، اور تھانہ بھون کے مذکور الصدر عارفین ثلاثہ نے حسن پور لوہاری حاضر ہو کر ہی میانچی صاحب موصوف سے استفادہ کیا ہے اور مستفیدین میں پھر حاجی صاحب کا فیض چار دہائی عالم میں آج بھی جاری و ساری ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ قیامت تک جاری رہے گا۔ احقر کا تعلق انہی آفریدی خوانین کے ایک متوسط خاندان سے ہے جس کا پیشہ طبابت چلا آ رہا ہے، میرے والد ماجد جناب عبدالعظیم خاں صاحب مرحوم بچے ہی تھے کہ دادا صاحب کے انتقال ہو جانے سے یتیم ہو گئے تھے اسی لیے ان کی تعلیم کا معقول بندوبست نہ ہو سکا اور وہ طب کی تعلیم حاصل نہ کر پائے، ان کی یونانی دواؤں کی دکان تھی اور وہ عطار تھے۔

تعلیم کی ابتدا اور میرے اساتذہ

میرے پہلے استاذ منشی بندہ حسن رحمۃ اللہ علیہ جن سے میں نے اردو فارسی کی تعلیم حاصل کی، پرہیزگار اور متقی انسان تھے میں نے اپنی زندگی میں ان جیسا ذکر اور نوافل کی کثرت کرنے والا آدمی نہیں دیکھا۔ میرے دوسرے استاذ منشی اللہ بندہ رحمۃ اللہ علیہ جن سے اردو فارسی کی تعلیم کے دوران قرآن کریم ناظرہ پڑھا، وہ مغرب کے بعد گھر پر پڑھانے تشریف لاتے تھے وہ قناعت پسندی اور دنیا سے بے رغبتی میں بے نظیر تھے، ان کا معمول تھا کہ روزانہ ایک قرآن کریم ختم فرماتے تھے جب کہ وہ حافظ نہیں تھے۔

مدرسہ مفتاح العلوم جلال آباد اور دارالعلوم دیوبند

قرآن کریم اور اردو فارسی کی تعلیم سے فراغت کے بعد مجھے مدرسہ مفتاح العلوم جلال آباد ضلع مظفر نگر میں حضرت مولانا مسیح اللہ خاں صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں پہنچا دیا گیا، یہاں دو سال چھ ماہ کی مدت میں درجہ رابعہ تک کتابیں پڑھیں، پھر احقر کو دیوبند بھیج دیا گیا، وہاں پانچ سال گزارے، دارالعلوم کا رائج نصاب پورا کیا، جملہ فنون، منطق، فلسفہ، ادب، اصول، ریاضی، فقہ، کلام اور حدیث کی داخل درس

کتابیں سب ختم کیں، دارالعلوم سے فراغت کے وقت بیس سال عمر تھی اور پاکستان نہیں بنا تھا۔ (۴)

میرا بچپن اور طالب علمی کا زمانہ کھیل اور لڑکپن کی نذر ہو گیا، مگر نہ معلوم کیا وجہ تھی کہ اس زمانے میں اول سے آخر تک تمام ہی اساتذہ کی شفقت اور ان کا حسن ظن ہمیشہ حاصل رہا، ان میں سے کئی حضرات کو غلبہٴ محبت اور شفقت میں کبھی کبھی اپنے اس شاگرد پر بے حد اعتماد اور فخر کرتے ہوئے بھی پایا جس نے اس وقت بھی ہمیشہ شرمسار ہی کیا ابتدا ہی سے باوجود کہ نہ خوف دامن گیر تھا اور نہ شوق کی کیفیت تھی کسی درجہ میں طالب علمانہ استعداد میں کسی قدر استحکام پیدا ہو گیا تھا اس لیے لڑکپن کا لالابی پن کچھ زیادہ مضر نہ ہوا، یہ دوسری بات ہے کہ اگر پوری توجہ اسباق، مطالعہ اور تکرار پر ہوتی تو یقیناً بہت بہتر صورت حال ہوتی، بہر حال وہ نقصان تو ہو چکا تھا، پھر تدریس کے زمانے میں بہت محنت کی اور کسی نہ کسی طرح یہ تدریس کا زمانہ گزار لیا۔

تدریس اور جامعہ فاروقیہ کی تاسیس

پاکستان ہجرت سے قبل جلال آباد مدرسہ مفتاح العلوم میں پورے درس نظامی (بشمول جملہ فنون اور دورہ حدیث) کا آٹھ سال درس دیا، پاکستان آنے کے بعد تین سال دارالعلوم الاسلامیہ اشرف آباد ٹنڈوالہ یار میں مدرس رہا، پھر دس سال دارالعلوم کراچی میں اور دارالعلوم کے ساتھ ساتھ ایک سال جامعۃ العلوم الاسلامیہ میں بھی خدمات انجام دیں، ہر مدرسے میں حدیث کے مرکزی اسباق کے ساتھ دیگر فنون کی بری کتابیں ہی زیر درس رہیں۔ ۱۹۶۷ء سے جامعہ فاروقیہ کراچی کی بنیاد رکھی اور اٹھائیس سال سے تاحال یہیں کام کر رہا ہوں۔ (۵)

(۴) دارالعلوم کی طالب علمی کے زمانے میں آپ تعطیلات میں گھر آئے، ان میں قرآن کریم حفظ کرنے کا خیال ہوا، خیال ہوا کہ روزانہ ربع پارہ یاد کر لینگے، لیکن جب یاد کرنے بیٹھے تو ربع پارہ کے بجائے کبھی آدھا کبھی ایک ایک پارہ ڈیڑھ ڈیڑھ پارہ یاد کرنے لگے اور ایک دن تو دھلی تک بھی نوبت آئی یہ فرق لٹاط طبع کے فرق سے ہوتا تھا، اس طرح ستائیس دن میں پورا قرآن یاد کر لیا اور ساتھ ساتھ تراویح میں بھی ستارہ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء۔

(۵) آپ کے تلامذہ اس وقت تقریباً دنیا کے بیشتر ممالک میں پھیلے ہوئے اور قابل ذکر دینی خدمات میں معروف ہیں، ہندوستان میں آپ کے بہت سے تلامذہ مختلف مدارس میں شیوخ حدیث ہیں، پاکستان میں تو ان کا دائرہ بہت وسیع ہے، مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی، مولانا مفتی محمد تقی عثمانی، مولانا شمس الحق صاحب، مولانا مفتی نظام الدین ٹامزی، مولانا حبیب اللہ مختار اور مولانا عنایت اللہ صاحب دامت برکاتہم آپ کے ممتاز تلامذہ ہیں۔

سودا اعظم اہل سنت کی تاسیس

اور وفاق المدارس کی ذمہ داریاں

اسی دوران ”وفاق المدارس العربیہ“ جس کی بنیاد ۱۲۷۸ھ مطابق ۱۹۵۹ء میں پڑ چکی تھی، اس کی نظامت اعلیٰ کی ذمہ داری ۱۳۰۱ھ مطابق ۱۹۸۰ء سے احقر پر آئی درسِ اثناء ”وفاق المدارس“ کا کام اللہ تعالیٰ نے وسیع پیمانے پر لیا، ملحقہ مدارس کی تعداد میں قابلِ قدر اضافہ ہوا، نصاب کی پابندی ہوئی، مدارس میں درجہ بندی لازمی ہوئی، پہلے صرف مرحلہ عالمیہ (دورہ حدیث) کا امتحان ”وفاق“ کے تحت ہوتا تھا اب تمام مراحل کے امتحانات ہونے لگے، علاوہ ازیں ”وفاق“ کے انتظامی امور میں مثبت تبدیلیاں آئیں، اس کی کارکردگی بہت بہتر ہو گئی اور اس کی سندیں جامعات کی اعلیٰ سندوں کی مساوی قرار پائیں۔

پھر مولانا محمد ادریس صاحب میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ کے انتقال کے بعد ۱۹۸۹ء سے ”وفاق المدارس“ کی صدارت کی ذمہ داری مجھ پر ڈالی گئی جو تاحال جاری ہے۔
پھر ۱۹۸۳ء میں ”سودا اعظم اہل سنت“ کی بنیاد رکھی جس سے بحمد اللہ علماء ایک پلیٹ فارم پر جمع ہوئے اور رافضیوں کی سرگرمیاں ماند پڑیں۔

میرے محسن اساتذہ

یوں تو تمام ہی اساتذہ محسن ہوتے ہیں لیکن میری زندگی میں سب سے زیادہ تبدیلی، دینی جذبات کی پرورش، اخلاق و اعمال کے حسن و بفتح کا احساس، ان کی اصلاح کی طرف توجہ اور ہمیشہ کے لیے اپنے آپ کو رجالِ دین میں شامل کرنے کا شوق اور جذبہ حضرت مولانا مسیح اللہ خان صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں رہ کر پیدا ہوا، یہ دوسری بات ہے کہ میں نفس و شیطان کے اغواء کے سبب کچھ بن نہ سکا مگر اس پر شکر گزار ہوں کہ اہل حق علماء اور اہل صلاح کے دامن سے وابستہ ہوں اور امیدوار ہوں کہ اس وابستگی پر اللہ سبحانہ و تعالیٰ عفو و کرم کا معاملہ فرما کر مغفرت فرمادیں گے و ما ذلک علی اللہ بعزیز۔

میرے دوسرے محسن استاذ جن کے تلمذ کے طفیل مجھے حدیث شریف سے مناسبت ہوئی اور اس سے تعلق ہوا وہ شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی نور اللہ مرقدہ ہیں۔

حضرت کا ترمذی شریف کا درس روزانہ دو دو اور ڈھائی ڈھائی گھنٹے اس شان سے ہوتا تھا کہ یہاں نظروں کو پھر وہ خوشگوار منظر کہیں دیکھنا نصیب ہی نہیں ہوا، وہ شیخ زمانہ جس کی دینی، ملی، سیاسی، سماجی،

اصلاحی، انتظامی اور درسی خدمات کی کوئی حد نہ تھی، وہ استقامت و ثبات کا جمل اعظم تھا مسند درس کو جب زینت بخشنا تھا تو چہرے پر گفتگو کے آثار نمایاں ہوتے، شخصیت اس قدر پرکشش اور دلربا ہوتی کہ دل انہی کی طرف کھنچے جاتے تھے، سال بھر درس میں حاضری دینے والے طالب علموں کے لیے حضرت کی ذات گرامی میں پہلے دن کی طرح نیا پن اور جاذبیت ہوتی تھی، خیال آتا ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے عاشقوں کی جب یہ شان ہے تو خود حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا کیا حال ہوگا، اللہ اکبر!

حضرت کے درس ترمذی میں حدیث کے فنی مباحث پر سیر حاصل بحث ہوتی تھی، اسناد، جرح و تعدیل اور تطبیق و ترجیح کی بحثیں تھیں، کلامی، تاریخی مسائل اور اخلاقی و اصلاحی گفتگو بڑے بسط و تفصیل سے فرمایا کرتے تھے، صحاح ستہ اور دیگر کتب برابر میں رکھی رہتی تھیں، حوالے کی ہر بات کو کتاب لھول کر اور اس کی عبارت پڑھ کر بیان فرماتے اور اس تفصیلی سبق میں اس قدر اطمینان ہوتا کہ کبھی یہ محسوس ہی نہ ہوا کہ ان کو اسی کام کے علاوہ کوئی اور کام بھی ہے، طلبہ کے ہر قسم کے سوالات کا نہایت خندہ پیشانی سے تفصیلی جواب عنایت فرماتے، کبھی چہرے سے انقباض ظاہر نہ ہوتا، بلکہ انبساط و نشاط ہی کی کیفیت نمایاں رہتی تھی... یہی درس ترمذی احقر کی اس فن سے مناجت کی بنیاد ہے اور اس کے ساتھ حضرت مولانا اعزاز علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ شیخ الادب والفقہ، کا الوداؤد کا درس بھی معاون بنا ان کے درس سے بھی احقر نے بہت کچھ سیکھا، ترمذی شریف کتاب السیر سے آخر تک سمع شامل ترمذی بھی احقر نے حضرت شیخ الادب ہی سے پڑھی، زمانہ تدریس میں حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب نور اللہ مرقدہ کی تصنیفات اور حواشی سے بہت استفادہ کیا، حضرت شیخ الاسلام قدس سرہ کے بعد اگر مجھ پر علم حدیث کے سلسلے میں کسی کا سب سے زیادہ احسان ہے تو وہ حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ بذل الجہود، اوجز المسالک، الکوکب الدرر، لامع الدراری، تقریر بخاری ہر ایک سے خوب خوب اور بار بار استفادے کی نوبت آتی رہی اور آخر کی دو کتابیں تو اب تک برابر مطالعے میں رہتی ہیں۔

یہ ظلم و جہول کبھی یہ سوچ نہیں سکتا تھا کہ اس مبارک اور عظیم الشان خدمت کے لیے میں بھی استعمال ہو سکتا ہوں بس درس و تدریس کی حد تک شوق بھی تھا اور ہمیشہ اسی میں مشغولی بھی رہی لیکن جب میں پچیس مرتبہ بخاری شریف پڑھا چکا تھا تو قدرت نے بخاری شریف کے درس کو ٹیپ کرنے کا انتظام فرمایا، حالانکہ مجھے اس سے وحشت بھی ہوتی تھی اور میں اپنے سبق کی اتنی اہمیت بھی نہیں سمجھتا تھا لیکن طلبہ کا اصرار شدید ہوا اور بنام خدائے بزرگ و برتر یہ کام شروع ہو گیا پھر بتوفیقہ تعالیٰ محنت بھی ہمیشہ سے زیادہ کی اور سال بھر صحت و نشاط بھی برقرار رہا اور اس طرح ڈھائی گھنٹے روزانہ سب کے معمول کے ساتھ

اکیس شوال ۱۴۰۶ھ مطابق ۱۹۸۶ء سے شروع ہو کر دس رجب ۱۴۰۷ھ مطابق ۱۹۸۷ء تک کتاب ختم ہو گئی، آخر سال میں چند دن رات کو بھی سبق ہوا۔

درس کے دوران بخاری شریف کی دستیاب مطبوعہ اردو، عربی شروح سے حسبِ ضرورت استفادہ کیا جاتا رہا، حضرت مولانا خیر محمد جالندھری رحمۃ اللہ علیہ کی غیر مطبوعہ شرح بخاری سے بھی استفادہ کیا، فقہی مسائل میں فقہاء و علماء کے مذاہب کی تسبیح، قدیم و جدید شراح و محدثین کے کلام پر نقد و نظر اور روایاتِ مکررہ کی نشاندہی وغیرہ امور میں عموماً شیخ الحدیث حضرت علامہ محمد یونس صاحب دامت برکاتہم کا اتباع کیا ہے، کیا اچھا ہوتا اگر حضرت مولانا موصوف کی درس بخاری شریف کی پوری تقریر میسر آجاتی! تفسیری مباحث میں اکثر علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کے فوائد سے استفادہ کیا گیا ہے۔

یہ تمام اسباق چار سو کیسٹوں میں محفوظ ہیں، ایک مرتبہ اپنی علالت کے دوران جلد اول کا سبق انہی کیسٹوں کے ذریعے پڑھایا اور ایک مرتبہ پہلے تجربے کے طور پر پوری جلد ثانی کیسٹ پر ہوئی تھی، اس طرح ان کیسٹوں کو سن لیا گیا ہے، ورنہ اس کے بغیر ان کو سننا میرے لیے ممکن نہ تھا، ان دو مرتبہ کے علاوہ سبق کا معمول بغیر کیسٹ کے ہی ہے۔

اب جبکہ اس تقریر کی طباعت شروع ہے تو جناب مولانا نور البشر صاحب زید مجدہم جلد اول پر تعلیق و مراجعت کا کام کر رہے ہیں اور جناب مولانا ابن الحسن عباسی زید مجدہم جلد ثانی پر یہی خدمت انجام دے رہے ہیں۔ ان حضرات نے تعلیق و مراجعت کے ساتھ احقر کی رہنمائی میں اصل تقریر کو کتابی شکل دینے کے لیے مرتب بھی کیا ہے بعض مضامین کا اضافہ اور بعض میں کمی بھی کی گئی ہے جیسا کہ بوقتِ نظر ثانی اربابِ تصنیف کا ہمیشہ معمول رہا ہے۔ مذکور الصدر دونوں برادرانِ گرامی نے جس سلیقے، شوق اور کامیابی کے ساتھ یہ سلسلہ جاری رکھا ہوا ہے امید ہے کہ اس سے پوری تقریر حسین و جمیل انداز میں پیش بہا فوائد اور عظیم الشان تحقیقات کے ساتھ زیورِ طبع سے آراستہ ہو سکے گی اور طلبہ و اساتذہ کے لیے نفع سے خالی نہ ہوگی۔ مذکور الصدر دونوں عزیزوں کے ساتھ مولانا اسد اللہ صاحب اور مولانا محمد عظیم صاحب بطور معاون اس کام میں مشغول ہیں۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ان سب حضرات کے علم و عمل، ایمان و یقین، رزق و مال، عزت و جاہ اور عمر میں برکت عطا فرمائیں اور دونوں جہاں میں اپنی رضا و قربت سے نوازیں آمین ثم آمین۔

انسان خطا و نسیان کا پتلا ہے اس لیے غلطی کا امکان بہر حال موجود ہے اگر اہل علم کہیں کسی خطا پر مطلع ہوں تو متنبہ فرما کر شکریہ کا موقعہ عطا فرمائیں۔

شیخ الاسلام والمسلمین آیۃ من آیات رب العالمین سیدنا وسندنا حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی نور اللہ مرقدہ وبرد مضجعہ

ولادت و حلیہ

آپ کی ولادت ۱۹ شوال ۱۲۹۶ھ مطابق ۱۸۷۹ء کو سہ شنبہ کی شب میں بانگر مو ضلع اناؤ یوپی انڈیا میں ہوئی، آپ کے والد وہاں اردو مڈل اسکول میں ہیڈ ماسٹر تھے۔ آپ کا تاریخی نام ”چراغ محمد“ تجویز ہوا۔ آپ کا رنگ سانولا، قد درمیانہ، دوہرا بدن، باریک کتابی چہرہ، بھری ہوئی داڑھی، کشادہ نورانی پیشانی، پیشانی پر جدے کا نشان، روشن آنکھیں، پر اعتماد لب و لہجہ، چال میں شیروں کی سی بے خوفی اور دل انکسار سے لبریز تھا۔

نسب

حسین احمد بن سید حبیب اللہ بن سید پیر علی بن سید جہانگیر بخش بن شاہ نور اشرف۔ شاہ نور اشرف وہ مورث اعلیٰ ہیں جو الہ داد پور قصبہ ٹانڈہ میں تشریف لاکر اقامت گزیر ہوئے۔ آپ کے چار بھائی اور ایک بہن تھی مولانا سید صدیق احمد اور مولانا سید احمد بڑے تھے اور دارالعلوم دیوبند کے فاضل تھے، مولانا سید جمیل احمد اور مولانا سید محمود احمد چھوٹے تھے ان دونوں کی تعلیم مدینہ منورہ میں ہوئی تھی، حضرت شیخ منجھلے تھے اور آپ کی تعلیم بھی دیوبند میں ہوئی تھی مولانا صدیق احمد بعمر ۳۱ سال ۱۹۱۱ء مدینہ منورہ میں فوت ہوئے، مولانا سید احمد بانی مدرسہ علوم شرعیہ مدینہ منورہ بھی ۱۹۳۰ء میں مدینہ منورہ میں راہی ملک بھا ہوئے۔ مولانا جمیل احمد عین عالم شباب میں مرضِ دقِ دہل میں مبتلا ہو کر ۱۹۰۹ء میں اور مولانا محمود احمد ۸۲ سال کی عمر میں نہایت کامیاب زندگی گزار کر ۱۹۷۳ء میں مدینہ منورہ میں اپنے مالکِ حقیقی سے جا ملے۔

وطن

یہ خاندان کم و بیش تیسری صدی ہجری میں مدینہ منورہ سے چل کر پانچ سو سال کے بعد ترمذ، لاہور ہوتا ہوا ضلع فیض آباد، یوپی کے قصبہ ٹانڈہ میں قیام پذیر ہوا۔ پھر اواخر شعبان ۱۲۱۶ھ مطابق جنوری ۱۸۹۹ء میں آج سے تقریباً سو سال پہلے ذیقعدہ ۱۲۱۶ھ میں مکہ مکرمہ پہنچا اور حج سے فراغت کے بعد ۲۵ ذی الحجہ ۱۲۱۶ھ مطابق مئی ۱۸۹۹ء کو مدینہ منورہ وارد ہوا۔

والد ماجد کا مختصر تذکرہ

حضرت شیخ الاسلام کے والد گرامی جناب سید حبیب اللہ صاحب ۱۲۵۳ھ میں الہ داد پور میں پیدا ہوئے یہ قصبہ ٹانڈہ ضلع فیض آباد کے ساتھ ایک گاؤں تھا جو اب قصبہ ٹانڈہ کا ایک محلہ ہے۔ آپ کا انتقال ایڈریا ٹویل کی نظر بندی کے زمانے میں حضرت شیخ الاسلام کی اسارت مالٹا ۱۹۱۷ء کے کچھ دن بعد ۷۰ سال کی عمر میں وہیں ترکی میں ہوا۔

آپ نے قرآن کریم، اردو، فارسی اور ہندی بھاشا کی تعلیم حاصل کی تھی، اردو مڈل اسکول میں ملازمت کی اور ہیڈ ماسٹر کے عہدے سے سبکدوش ہوئے۔

آپ کو مولانا فضل الرحمن گنج مراد آبادی سے شرف بیعت حاصل تھا آپ کا دل ہمیشہ دیار حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کی یاد میں بے چین رہتا تھا ۱۰۵ سال کی عمر میں جب شیخ کا انتقال ہو گیا تو سفر ہجرت کا قصد فرمایا، اس عزم و ارادے کی اطلاع جب رشتہ داروں اور اہل تعلق کو ہوئی تو حالات کی ناسازگاری اور بُعد و فراق و مہجوری کا حوالہ دیتے ہوئے بعض رشتہ داروں نے درخواست کی کہ اس ارادے پر عمل نہ کیا جائے تو فرمایا کہ اگر مجھے یہ یقین ہو جائے کہ مجھے توپ کے دھانے پر رکھ کر توپ چلائی جائے تو میں مدینہ پہنچ جاؤں گا تو میں اس کے لیے بھی تیار ہوں۔

آپ کو اردو، فارسی اور ہندی میں شعر کہنے کا ملکہ راسخہ حاصل تھا زیادہ تر اشعار نعتیہ ہوتے تھے آپ کا ارشاد ہے :

اے بہارِ باغِ رضواں کوئے تو
بلبلِ سدرہ اسیرِ موئے تو
سجدہ ریزاں آمدہ سوتِ حبیب
اے ہزاراں کعبہ درِ ابروئے تو

اس حبیبِ دل خستہ پر نظر ہو جائے
درد مندوں کی دوا آپ کیے جاتے ہیں
سر رہے یا نہ رہے پر رہے سودا سر میں
عشق احمد کا خدایا یہی ہم چاہتے ہیں

شیخ الاسلام کا دارالعلوم دیوبند میں داخلہ

مڈل کی تعلیم کا جب ایک سال باقی تھا تو اوائلِ صفر ۱۳۰۹ھ میں دینی تعلیم کے لیے آپ کو دیوبند بھیج دیا گیا۔ یہاں آپ کے دو بڑے بھائی مولانا محمد صدیق اور مولانا سید احمد پہلے سے زیرِ تعلیم تھے۔ حضرت شیخ الہند کے ارشاد پر شارح الوداؤد حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ نے خصوصی طور پر گلستان اور میزان الصرف کے اسباق شروع کرائے۔ تعلیم میں غیر معمولی امتیاز کی بنا پر آپ ہمیشہ اساتذہ کی نگاہوں کا مرکز اور ان کی آنکھوں کا تارا بنے رہے۔ شیخ الہند کے والدِ ارجمی مولانا ذوالفقار علیؒ سے آپ نے فصول اکبری پڑھی دوسرے اساتذہ میں حضرت شیخ الہند، مفتی عزیز الرحمن، مولانا خلیل احمد شارح الوداؤد وغیرہ شامل ہیں۔

دارالعلوم دیوبند میں آپ نے آٹھ سال تعلیم حاصل کی اور دورۂ حدیث مکمل کیا حضرت شیخ الہند نے خصوصی توجہ اور نظرِ شفقت کی بنا پر چھوٹی بڑی قیمتی کتابیں خود آپ کو پڑھائیں۔

سفرِ حجاز

اواخر شعبان ۱۳۱۶ھ میں بارادہ حجاز مقدس جب دیوبند سے روانگی ہوئی تو شیخ الہند دوسرے حضرات کے ساتھ رخصت کرنے کے لیے پیدل اسٹیشن تشریف لے گئے۔ مدینہ منورہ پہنچ کر اساتذہ و مشائخ کی تاکید و ہدایات کے مطابق درس و تدریس کا آغاز فرمایا اور ساتھ ہی ذکر و مراقبہ اور احسان و سلوک کے منازل طے کرنے میں مشغول ہو گئے۔

مدینہ منورہ میں آپ کے درس کا احوال

مولانا عاشق الہی میرٹھی نے آپ کے درس کا چشم دید حال یوں بیان کیا ہے :-

”مولانا حسین احمد کا درس حرمِ نبویؐ میں الحمد للہ بہت عروج پر ہے اور عزت و جاہ بھی حق تعالیٰ نے وہ عطا فرمایا ہے کہ ہندی علماء تو کیا! یعنی، شامی بلکہ مدنی علماء کو بھی وہ بات حاصل نہیں۔ ذلک فضل اللہ یؤتہ من یشاء۔“

جلسہ دستار بندی

۱۳۲۸ھ میں آپ مدینہ منورہ سے دیوبند تشریف لائے اور جلسہ دستار بندی میں شرکت کی، پہلے علامہ انور شاہ کشمیری کی دستار بندی ہوئی پھر حضرت شیخ الاسلام کی دستار بندی ہوئی، آپ کو ایک خصوصی دستار قطب العالم حضرت گنگوہی کے صاحبزادے حضرت مولانا حکیم مسعود احمد سرپرست مدرسہ نے اور تیسری ایک دستار مولانا حکیم محمد احمد رامپوری رکن مجلس شوریٰ نے عطا کی۔

مدینہ منورہ میں قیام

پہلا قیام دو سال ۱۳۱۷ھ تا ۱۳۱۸ھ رہا، دوسرا قیام ۱۳۲۰ھ تا ۱۳۲۶ھ سات سال رہا، تیسرا قیام ۱۳۳۰ھ تا ۱۳۳۱ھ دو سال رہا، چوتھا قیام ۱۳۳۲ھ تا ۱۳۳۵ھ ۳ سال رہا، ان پندرہ برس میں آپ نے سلوک و احسان کی تکمیل کی، حضرت گنگوہی نے خرقہ خلافت سے سرفراز کیا، تدریس، ترغیبِ جہاد کا سلسلہ رہا اور مسلک حقہ کا دفاع فرمایا۔

اسارٹ مالٹا اور رہائی

۱۹۱۴ء کی جنگ عظیم کے بعد جب انگریزی مظالم ہندوستانیوں اور بالخصوص مسلمانوں کے خلاف حد سے بڑھ گئے تو حضرت شیخ الہند نے حاجی صاحب ترنگ زئی کے ذریعہ انگریزی فوج کے خلاف جنگ کا آغاز کر دیا جس کی تیاری پہلے سے جاری تھی اس جنگ میں برطانیہ کو پے در پے جانی و مالی نقصان اور پسپائیوں کا سامنا کرنا پڑا، ادھر اس مقصد کے لیے شیخ الہند اپنے سفیر مولانا عبید اللہ سندھی، مولانا محمد میاں منصور، مولانا سیف الرحمن وغیرہ کو افغانستان، ترکی، جرمنی وغیرہ روانہ کر چکے تھے اور یہ حضرات اپنے اپنے مرکوز میں پہنچ کر کامیابی کے ساتھ سرگرم عمل تھے کہ معلوم ہوا حضرت شیخ الہند کا پورا منصوبہ اور تحریک حکومتِ برطانیہ کے علم میں آچکی ہے۔ (یہ تحریک ریشمی رومال کی تحریک کے نام سے مشہور ہے) ان حالات میں شیخ الہند نے حجاز پہنچ کر سلطنت عثمانیہ سے رابطہ کر کے آزادی ہند کے لیے تعاون حاصل کرنے کا پروگرام بنایا اور

بچے بچاتے کسی طرح آپ جاز پہنچ گئے اور سلطنت عثمانیہ کے عمائدین سے کامیاب مذاکرات کیے۔ یہ سلسلہ جاری تھا کہ شریف حسین گورنر مکہ نے خلافت عثمانیہ سے بغاوت کر دی اور انگریزوں سے مل گیا، انگریز کے کہنے پر اس نے حضرت شیخ الہند اور ان کے چار رفقاء بشمول حضرت شیخ الاسلام کو گرفتار کر لیا تقریباً ایک ماہ جدہ میں رہ کر یہ حضرات مصر اور مالٹا کے لیے روانہ کر دیے گئے :

با بدار یار شد شریف حسین
خاندان شرافتش گم شد
(شیخ الہند)

مالٹا سے ۳ برس اور سات ماہ کے بعد ۸۰ جون ۱۹۲۰ء مطابق ۲۰ رمضان ۱۳۳۸ھ کو رہا ہو کر یہ حضرات بمبئی پہنچے۔

سلٹ میں تدریس

۱۹۲۳ء سے ۱۹۲۸ء تک ۶ سال سلٹ میں قیام فرمایا اس عرصے میں نہ صرف سلٹ بلکہ سارے بنگال کو علوم دینیہ اور علوم معرفت سے مالا مال فرمایا۔

دارالعلوم دیوبند آمد

دارالعلوم میں ایک شورش برپا ہوئی اجلۂ اساتذہ بشمول حضرت علامہ محمد انور شاہ کنسیری، مفتی عزیز الرحمن اور علامہ شبیر احمد عثمانی وغیرہ دارالعلوم کو خیرباد کہہ کر ڈا بھیل چلے گئے تو مولانا حبیب الرحمن (مہتمم) و مولانا محمد طیب (نائب مہتمم) نے حضرت مولانا اشرف علی تھانوی (سرپرست) کے مشورے سے دارالعلوم کی سادھ، اس کے وقار اور اس کی مرجعیت و محبوبیت کو برقرار رکھنے کے لیے حضرت شیخ الاسلام سے دارالعلوم تشریف لانے کی درخواست کی، ایسے وقت میں دارالعلوم کو ایسے ہی صاحب عزیمت، حامل شریعت و سنت، مجاہد آزادی و سیاست کی ضرورت تھی جو شیخ الہند کی جانشینی کا بہمہ وجوہ حقدار تھا۔

حضرت شیخ الاسلام سے استمراج کے بعد حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر لکھی اور اس کو شیخ الاسلام کی خدمت میں پیش کیا گیا:

”حضرت مولانا مولوی حسین احمد کا تقرر بعدہ صدر مدرس بمشاہدہ ۱۵۰ روپیہ

ماہوار تاریخ کارکردگی سے مجلس شوریٰ کو منظور ہے۔ حضرت ممدوح کی اعلیٰ شخصیت اور علمی تجربہ کے لحاظ سے مشاہیرہ مذکور بالکل ناقابل ہے مگر حضرت ممدوح کے اخلاص نیت و خدمت دارالعلوم کے جذبات سے ہم کو توقع ہے کہ حضرت ممدوح اس کو منظور فرما کر مجلس شوریٰ کو شکر گزاری کا موقع دیں گے اور دارالعلوم کی حالت پر اپنی توجہات اور اخلاق بزرگانہ سے نظرات انتقاات فرما کر پورے طور پر سنبھالنے کی کوشش فرمائیں گے جیسا کہ حضرت ممدوح کے استاد بزرگ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کا طریقہ تھا۔

(فتاۃ اشرف علی ۲۰ رجب ۱۴۳۸ھ)

حضرت شیخ الاسلام نے بمشکل اہل سلطنت کو راضی کیا اور چند شرائط کے ساتھ اپنی آمادگی ظاہر فرمادی (سیاسی نظریات میں پوری آزادی ہوگی، تحریک آزادی میں شرکت پر اعتراض نہیں کیا جائے گا وغیرہ) اول تو کارپردازان دارالعلوم سے زیادہ حضرت کے مزاج، طبیعت اور نفسیات سے کون واقف ہو سکتا تھا اور شیخ الہند کی جانشینی کے لیے ان کے سامنے کوئی دوسرا بزرگ کسب حقدار قرار دیا جاسکتا تھا۔ پھر حالات پر پوری گرفت کے لیے اس کے سوا چارہ کار بھی کوئی باقی نہ رہ گیا تھا اس لیے پورے الشراح و انبساط کے ساتھ شرائط منظور ہوئیں اور ۱۹۲۸ء میں مسند صدارت سنبھالنے کے لیے آپ دیوبند تشریف لے آئے اور اسی کے ساتھ وہ تمام خطرات، انتشار و اضطراب جو وقتی طور پر پیدا ہو گیا تھا ختم ہو گیا اور موافقین و مخالفین کو جمعیت خاطر اور

سکون نصیب ہوا۔

پھر دیوبند کے اسلامی، علمی، اخلاقی، روحانی اور سیاسی مرکز سے حضرت نے ان تمام جہات سے جو خدمات انجام دیں اور جس طرح ملک و ملت کی قیادت فرمائی اس کے ذکر کی یہاں گنجائش نہیں۔

شیخ الاسلام کی سیاسی زندگی

آپ نے تحریک خلافت اور جمعیت علماء ہند کے پلیٹ فارم سے سیاسی میدان میں قائدانہ کردار ادا

کیا اور اپنی سرفروشانہ اور قائدانہ سرگرمیوں کے ذریعہ اس راستے کی تمام تکلیفیں اور مصائب جو اپنوں اور غیروں کی طرف سے بارش کی طرح برس رہے تھے برداشت کرتے ہوئے ہندوستان کو آزاد کرایا اور اس کی آزادی سے ممالک اسلامیہ کے آزاد ہونے کی سبیل پیدا کی۔

ادھر جب آزادی کی تحریک اپنے انجام کے قریب پہنچ رہی تھی تو تقسیم ہند نے بھی زور پکڑا، مسلم لیگ نے تقسیم کا پرچم اٹھایا تو حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی، حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی، حضرت مولانا قاری محمد طیب، مہتمم دارالعلوم دیوبند اور ان کے ساتھی ہزاروں علماء، تقسیم ملک کی حمایت میں مسلم لیگ کے پرچم تلے آگئے، جنھیں حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کی حمایت و تائید حاصل تھی، دوسری طرف جمعیت علماء ہند نے تقسیم ملک کو مسلمانوں کے مستقبل کے لیے ضرر رساں باور کیا، اس لیے انھوں نے تقسیم کی مخالفت کی، ان علماء کی قیادت حضرت شیخ الاسلام مولانا سید حسین احمد مدنی کر رہے تھے، یہاں سوال پاکستان کی مخالفت یا حمایت کا نہیں تھا جیسا کہ پروپیگنڈائی شور و غوغا کے ذریعہ باور کیا اور کرایا جا رہا ہے بلکہ سوال دراصل یہ تھا کہ آزادی کی کون سی صورت مسلمانوں کے لیے مستقبل میں مفید، بہتر اور کامیابی کی ضامن ہوگی، اس میں وحی تو کسی پر نازل نہیں ہو رہی تھی، فیصلہ انسانی سوچ اور رائے ہی کو کرنا تھا اور انسانی رائے میں خطا و صواب دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔

تقسیم کی حمایت کرنے والے یہ سمجھ رہے تھے کہ مغربی تہذیب سے نجات پانے اور مسلمانوں کے اپنے اسلام پر عمل پیرا ہونے اور اپنی زندگیوں کو قرآن و سنت کے مطابق ڈھالنے کی واحد صورت یہی ہے کہ ملک کو تقسیم کر کے مسلمانوں کو ایک علیحدہ خطہ زمین دے دیا جائے جہاں وہ اپنے دین کو نافذ کرنے اور اس پر عمل پیرا ہونے میں آزاد ہوں، تقسیم کی مخالفت کرنے والوں کا کہنا تھا کہ انگریزوں سے صرف آزادی حاصل کرو اور کچھ نہ کراؤ، اگر اس سے بڑا کرایا گیا تو وہ یقیناً مسلمانوں کے حق میں ڈنڈی مارے گا اور پھر ساری زندگی بچھتنا پڑے گا، تقسیم کے حامیوں کو اس پر یہ اعتراض تھا کہ اگر انگریزوں سے متحدہ طور پر آزادی لی گئی تو بعد میں ہندو ہم پر غالب آجائیں گے اور وہ ہمیں کچھ بھی نہیں دیں گے، تقسیم کی مخالفت کرنے والے کہتے تھے کہ اس خطرے کا سدباب پہلے کر لیا گیا ہے، متحدہ بنگال، آسام، متحدہ پنجاب، کشمیر، سرحد، سندھ اور بلوچستان، یہ مسلم علاقے ہوں گے جن کا اپنا قانون اور دستور ہوگا اور یہ بھی ان کی مرضی پر ہوگا کہ مرکز کے ساتھ رہیں یا علیحدہ ہو جائیں، رہا ہندوؤں کا خطرہ، تو وہ اکثریت میں سہی لیکن وہ اتنے شیر نہیں ہیں کہ مسلمانوں کی اتنی عظیم متحدہ طاقت کو زیر کر لیں جبکہ ایک نہایت طاقتور اور تربیت یافتہ مسلمان فوج بھی ان کے قبضے میں ہے۔

تقدیر نے تقسیم کے حق میں فیصلہ کر دیا اور دوسرے موقف کی نفی کر دی، انگریز نے پہلے متحدہ بنگال و آسام کو تقسیم کیا، متحدہ پنجاب کو تقسیم کیا، کشمیر کو پاکستان سے کاٹ دیا اور مسلمانوں کی مجتمع قوت کو منتشر کر دیا گیا، پھر دنیا نے کفر نے پاکستان کو دو لخت کیا اور نتیجہً مسلم قوت پاکستان، بنگلہ دیش، ہندوستان اور کشمیر کے چار حصوں میں تقسیم ہو گئی اور ہندو اکثریت کی قوت متحد ہی رہی۔

تقسیم کے ذریعہ پاکستان کے وجود میں آ جانے کے بعد شیخ الاسلامؒ نے اپنے موقف کی عملی ناکامی کو انا کا مسئلہ نہیں بنایا، بلکہ پاکستان میں اپنے متعلقین کو ہدایت کی کہ پاکستان کو اسلام کا قلعہ بناؤ، اس کی حفاظت کرنے والے ہاتھوں کو مضبوط کرو، پاکستان کی مثال ایک مسجد کی ہے، جس کے نقشے میں اختلاف ہو سکتا ہے لیکن جب مسجد بن گئی تو جس نقشے پر بھی وہ بن گئی وہ مسجد ہے اور سب کے لیے یکساں محترم ہے۔

لیکن افسوس! ہم نے نصف صدی کی کوششوں کے بعد مملکتِ خداداد کو تباہی کے اس دہانے پر لاکھڑا کیا ہے جس کی بھیاں تصویر سے حضرت شیخ الاسلامؒ آزادی سے قبل ڈرایا کرتے تھے مسلمانوں کی متحدہ طاقت چکنا چور ہو گئی، برصغیر کے مسلمانوں کا مستقبل گویا تاریک ہو کر رہ گیا، بنگلہ دیش کے مسلمان تحفظ سے محروم ہیں، بھارت کا مسلمان تختہ دار پر ہے، کشمیر مسلمانوں کا مقتل بنا ہوا ہے، حیدر آباد دکن کے مسلمان ذلت و مسکنت کے دن گزار رہے ہیں، بونا گڑھ کو صفحہ ہستی سے غائب کر دیا گیا، پاکستان کے مسلمان سفاکی اور استحصال کا شکار ہیں۔

تقسیم کی مخالفت کی دوسری بڑی وجہ یہ تھی کہ حضرت شیخ الاسلامؒ پاکستان کی قیادت جن ہاتھوں میں متوقع تھی ان سے مطمئن نہیں تھے، ان کا خیال تھا کہ اسلامی اقدار سے بیگانہ یہ قیادت اسلامی نظام کے بارے میں اپنے خواب کو شرمندہ تعبیر نہ کر سکے گی اور انگریز اپنے ناپاک مقاصد کے لیے بلا تکلف اس کو استعمال کرے گا، چنانچہ وہ دو قومی نظریہ جس نے پاکستان کی تشکیل میں بنیاد کا کام دیا تھا اور جو کفر کو اسلام سے جدا کرنے کی دلیل تھا اس کو برپا کرنے کے لیے ضروری تھا کہ پاکستان میں اسلام، اہل اسلام، صلاح و تقویٰ کے حقوق کو ہر طرح کا تحفظ حاصل ہو اور کفر و ارتداد اور فسق و فجور کے حقوق کے لیے کوئی ضمانت نہ مہیا کی جائے لیکن آج نہیں! روزِ اول سے ہی اہتمام کے ساتھ ہم اس کے برخلاف چل رہے ہیں یہاں اسلام و اہل اسلام اجنبی اور مظلوم نظر آتے ہیں اور کفر و ارتداد اور فسق و فجور کو پھیلنے پھولنے کی آزادی حاصل ہے۔

تقسیم کے بعد جب پاکستان کے حامی بھارتی مسلمانوں پر مصائب کے پہاڑ ٹوٹ رہے تھے ان کی زندگیاں غم و اندوہ کی دلدل میں گرفتار تھیں تو پھر وہی شیخ الاسلامؒ اور ان کے رفقاء میدان میں آئے، قریہ

قریب بستی بستی جا کر انھوں نے وعظ کئے ، تقریریں کیں ، شکستہ دل مسلمانوں کا حوصلہ بڑھایا ، انہیں ایمان و یقین کا سبق دیا ، توکل کی تلقین کی ، چنانچہ اس کا یہ اثر ہوا کہ کانپتے ہوئے دل اور لڑکھڑاتے ہوئے قدم جمنے لگے اور زندگی معمول پر آگئی۔

علماء حقانی کا وہ گروہ جو تحریک پاکستان کے لیے ہر اول دستے کا کام دے رہا تھا اور ان کی مساعی کے نتیجے میں یہ معرکہ کامیابی کی منزل کی طرف بڑھ رہا تھا ہمیں نہ ان کے اخلاص میں شبہ ہے نہ ان کی حب الوطنی کو کبھی کسی نے مشکوک اور مشتبہ گردانا ہے ، اور جہاں تک اسلام کی سربلندی اور آئین قرآن و سنت کے نفاذ کے ساتھ ان کی وابستگی کا تعلق ہے تو اس کا تو کہنا ہی کیا !! عیاں راجحہ بیاں !!!

لیکن یہ بھی ایک تلخ اور افسوس ناک حقیقت ہے کہ ان حضرات نے پاکستان سے جو امیدیں وابستہ کی تھیں وہ پوری نہیں ہوئیں اور نہ ان کے پورا ہونے کی بظاہر کوئی امید باقی ہے بلکہ ۱۹۷۱ء میں پاکستان کے دو لخت ہو جانے کے بعد بچے کھچے پاکستان کا وجود بھی معرض خطر میں پڑا نظر آ رہا ہے ، کاش ! یہ نظر کا دھوکا ہو اور پاکستان محفوظ رہے ، مستحکم ہو اور فی الحقیقت اسلام کا قلعہ بنے۔ آمین ثم آمین۔

سلوک و تصوف

آپ کو حضرت شیخ الہند کی بارگاہ میں جو اختصاص اور قربت حاصل تھی اس کی وجہ سے کسی دوسری جگہ بیعت ہونے کا کبھی خیال نہ آیا تھا چنانچہ حضرت شیخ الہند سے بیعت کی درخواست کی اور بہت کوشش بھی کی لیکن حضرت نے حکم دیا کہ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ سے بیعت کی جائے ، جی نہ چاہنے کے باوجود تعمیل ارشاد کے لیے مدینہ منورہ روانگی سے پہلے گنگوہ حاضری دی اور مولانا حبیب الرحمن عثمانی نے یہ کہہ کر کہ مولوی صدیق احمد صاحب نے اپنے دونوں بھائی مولوی سید احمد اور مولوی حسین احمد کو بیعت ہونے کے لیے بھیجا ہے وہ حاضر ہیں ، بیعت کی درخواست کی حضرت نے فوراً بیعت فرمایا اور فرمایا کہ میں نے بیعت تو کر لیا اب تم مکہ معظمہ جا رہے ہو وہاں حضرت قطب عالم حاجی امداد اللہ صاحب قدس سرہ العزیز موجود ہیں ان سے عرض کرنا وہ ذکر تلقین فرمادیں گے۔

شیخ الاسلام فرماتے ہیں کہ اگرچہ یہ بیعت بادلِ ناخواستہ ہوئی تھی مگر اس کے آثارِ مبارکہ میں نے اپنے اندر اسی دن سے محسوس کیے۔

حضرت حاجی صاحب کی خدمت میں مکہ مکرمہ حاضری ہوئی اور عرض کیا کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ نے ہم دونوں کو بیعت تو کر لیا تھا مگر یہ فرمایا تھا کہ تلقین ذکر حضرت سے حاصل کرنا۔ تو آپ نے ”پاس انفاص“ کی تلقین فرمائی اور فرمایا کہ روز صبح کو آکر یہاں بیٹھا کرو اور اس ذکر کو کرتے رہو۔ اس کے بعد مدینہ منورہ پہنچ کر کچھ عرصے کے بعد حاجی صاحب کا تو انتقال ہو گیا لیکن تقریباً ڈیڑھ سال یا کچھ زائد حضرت

حاجی صاحب کی تلقین و تعلیم کے مطابق سلسلہ ذکر جاری رہا اس دوران رؤیائے صالحہ اور مبشرات کا عجیب و غریب سلسلہ جاری ہوا اور حضرت گنگوہیؒ سے تعلق میں دن بدن اضافہ ہوتا رہا، حضرت کے ساتھ مکاتبت بھی رہی اس اثناء میں حضرت گنگوہیؒ نے ہندوستان طلب فرمایا آپ انتہائی ناسازگار حالات میں بیش از قیاس و گمان سفر کی صعوبتیں برداشت کرتے ہوئے گنگوہ پہنچے تقریباً ۳ ماہ گنگوہ میں قیام ہوا حضرت گنگوہیؒ نے مراقبہ ذاتِ بحت تجویز فرمایا، عصر کے بعد کی مجلس میں حاضر رہ کر اس مراقبہ پر عمل پیرا رہے۔ دوسرے تمام اوقات بھی عبادت و ریاضت و مراقبہ میں مشغول رہ کر گزارے صرف ڈیڑھ ماہ گزرا تھا کہ حضرت گنگوہیؒ نے دستارِ خلافت سے نوازا، اس وقت حضرت شیخ الاسلام کی عمر کل ۲۲ برس تھی، پھر اس راہ میں اللہ تعالیٰ نے آپ پر کیا کیا لطف و احسان اور مرد کرم کی نوازشمائے بے حد و حساب فرمائیں اُن کو اللہ جانے یا اس کا بندہ۔

حضرت شیخ الاسلام سے بلامبالغہ لاکھوں سعادت مند بیعت ہوئے اور ان کے عقائد و اعمال، اخلاق کی اصلاح ہوئی، رجوع کا یہ عالم تھا کہ بیک وقت کئی کئی سو آدمی بیعت ہوتے تھے، بالسنڈی آسام کے آخری سفر میں تقریباً چھ ہزار آدمی بیک وقت سلسلے میں داخل ہوئے اور ناؤڈ اسپیکر پر بیعت کے کلمات کہلوانے لگے وہ خوش نصیب جو راہ معرفت و سلوک کو طے کر کے واصل الی اللہ بنے اور مرتبہ احسان پر فائز ہوئے ان کی تعداد ۱۶۷ ہے بھارت، بنگلہ دیش، برما، آسام، پاکستان اور جنوبی افریقہ وغیرہ تک تمام مقامات میں یہ فیض جاری و ساری ہے۔

حضرت شیخ الاسلام کی عزیمت و حمیت

آپ نے علماء اور اہلِ درس کے حلقے سے باہر قدم نکالا اور وقت کے اہم مسئلے کے لیے انگریزی حکومت کے عروج کے زمانے میں اعلانِ حق کر کے ”کلمۃ حق عند سلطان جائز“ کے افضل جہاد کا شرف حاصل کیا، مانا میں اور ہندوستان کی جیلوں میں برسوں رہ کر ستِ یوسفی ادا کی اور دنیا کی عظیم ترین سلطنت کے مقابلہ میں سالہا سال سینہ سپر رہے، یہاں تک کہ آپ کا مقصد پورا ہوا پھر فرائض کی ادائیگی، نوافل و مستحبات کی پابندی، مخالف ماحول میں معمولات کی محافظت، وعدوں کا ایفاء اور دور دراز جلسوں اور اجتماعات میں شرکت اور اس کے لیے ہر طرح کی صعوبتیں برداشت کرنا مستقل عزیمت ہے، اسباق کی تکمیل، مہمانوں کی خدمت، مریدوں کی تربیت، بے شمار خطوط کا جواب دینا اس ضعف و پیری کے زمانے میں یہ سب امور آپ کی عزیمت و ہمت کی دلیل ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ آپ نے اپنی زندگی میں ”ان اللہ یحب معالی الامور

ویکرہ سفسافہا“ پر عمل کر کے دکھایا۔

حمیت آپ کی کتابِ زندگی کا نہایت روشن عنوان ہے اسی حمیت نے انگریزوں کی مخالفت کا جذبہ

پیدا کیا، جس کی آسودگی اس وقت تک نہیں ہوئی جب تک انگریز اس ملک سے چلے نہیں گئے۔ تحریکِ خلافت اور جمعیتِ علماء کی جدوجہد میں یہی روح کام کرتی رہی اور اسی نے آپ کو سدا جوان، مستعد اور سرگرم رکھا۔ یہی حمیت تھی جس نے برسوں آپ سے اسلام دشمن طاقتوں کے خلاف قنوتِ نازلہ اس جوش و دلولے کے ساتھ پڑھوائی کہ معلوم ہوتا تھا کہ محراب میں شگاف پڑ جائیں گے۔

اسی طرح آپ کی صفات میں آپ کی انسانی بلندی ممتاز اور مسلم ہے، پاکیزہ شخصیت، بے غرض جدوجہد، بے داغ زندگی اور مکارمِ اخلاق نے آپ کی ذات کو کھرا سونا اور سُچا موتی بنادیا تھا اور اخلاقی و طبعی بلندی کے اس مقام پر پہنچادیا تھا جس کے متعلق دورِ اول کے عرب شاعر نے کہا ہے۔

ہجان الحی کالذہب المصفی

صبیحة دیمۃ یجنیہ جان

(قبیلے کے شریف مرد ایسے کھرے سونے کی طرح ہیں جسے کسی بارش کی صبح کو زمین سے اٹھایا

جائے اور صاف کر لیا جائے)۔

کمالِ اخلاق کے ساتھ اپنے نفس سے بدگمانی، اس کے نقص کا استحضار و اعلان، انسانیت کی بلندی کی دلیل اور اس بات کا ثبوت ہے کہ انسان نفسِ امارہ کی گرفت اور خود فری اور خود پرستی سے بلند ہو گیا ہے۔ یہ صفت شیخ الاسلام کی زندگی میں بہت نمایاں تھی اور یہ ان کا حال تھا قال نہ تھا۔

مہمان نوازی

حضرت شیخ الاسلام کا ساری زندگی ”الید العلیا خیر من الید السفلی“ پر عمل رہا۔ وہ بہت کم دوسروں کے ممنون ہونے اور انھوں نے ایک عالم کو ممنون کیا، ان کا مہمان خانہ ہندوستان کے وسیع ترین مہمان خانوں میں اور ان کا دسترخوان ہندوستان کے وسیع ترین دسترخوانوں میں تھا اور حقیقت یہ ہے کہ ان کا قلب اس سے بھی زیادہ وسیع تھا، بعض واقفین کا اندازہ ہے کہ پچاس مہمانوں کا روزانہ اوسط تھا، پھر اس میں ہر طبقے اور حیثیت کے لوگ ہوتے تھے، شیخ کی بشاشت، انتظام، مستعدی اور اہتمام بتلاتا تھا کہ ان کو کس قدر قلبی مسرت اور روحانی لذت حاصل ہو رہی ہے۔

ضیافت، مہمان نوازی اور اطعامِ طعام ان کی روحانی غذا اور طبیعتِ ثنائیہ بن گئی تھی، پھر مہمانوں

کے ساتھ وہ جس تواضع اور انکسار اور جس اعزاز و احترام کے ساتھ پیش آتے تھے اس کو دیکھ کر یہ شعر بے اختیار یاد آتا تھا:-

وانی لعبد الضیف مادام نازلاً
وما شیمۃ لی غیرها تشبه العبد

(میں مہمان کا غلام ہوں جب تک وہ میرے کھر مہمان رہے اور میرے اندر یہی ایک صفت ہے جس سے میں غلام معلوم ہوتا ہوں)۔

دارالعلوم دیوبند میں تدریس اور درسی خصوصیات

تقریباً تیس سال آپ نے دارالعلوم دیوبند میں بخاری شریف اور جامع ترمذی کا درس دیا۔ آپ کے درس کی خصوصیات حسب ذیل ہیں:-

۱۔ جب حضرت قراءت فرماتے تھے تو ابتداء میں خطبہ مسنونہ کے بعد ”فان اصدق الحديث كتاب الله و احسن الهدى هدى محمد“ و شر الأمور محدثاتها، و كل محدثة بدعة، و كل بدعة ضلالة، و كل ضلالة في النار، و بالسند المتصل منا إلى الإمام الحافظ الحجة أمير المؤمنين في الحديث أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بَرْدِزْبَه الجعفي البخاري رحمه الله تعالى و نفعنا بعلمه آمين“ پڑھ کر باب کا آغاز ”قال“ سے کرتے تھے مثلاً ”قال باب كيف كان بدء الوحي الخ“ پڑھتے تھے پھر ہر حدیث کے ساتھ شروع میں ”وبه قال حدثنا“ پڑھا کرتے تھے۔

۲۔ سند کے اختتام پر صحابی کے نام کے ساتھ ”رضی اللہ تعالیٰ عنہ و عنہم“ فرماتے تھے اور اس طرح دعائیں صحابی کے ساتھ سند کے تمام راویوں کو شریک کر لیا کرتے تھے۔

۳۔ حضرت کی تقریر نہایت سلیس، شستہ اور اس کی رفتار بہت دھیمی ہوتی تھی، ایک ایک لفظ واضح و آواز بلند زبان مبارک سے نکلتا تھا، مشکل مقامات نہایت سادہ طرز میں مثالیں دے کر حل فرماتے تھے۔

۴۔ جب کسی مسئلے میں حدیث میں توجیہ بیان فرماتے اور توجیہات متعدد ہوتیں تو ہر ایک توجیہ کو الگ الگ شمار کرتے تھے۔

۵۔ کتب حدیث کا مکمل سیٹ آپ کے پاس رکھا ہوتا تھا تمام فقہاء کے دلائل کو کتاب کھول کر سناتے، کسی امام کی دلیل کو حوالہ کتب کے بغیر نہ چھوڑتے تھے۔

۶۔ سند پر حسب ضرورت بحث فرماتے اور علماء جرح و تعدیل کے اقوال نقل فرماتے تھے۔

۷۔ حضرت شیخ الاسلام میں وقار اور تواضع دونوں جمع تھے ان کے درس میں طالب علم ادب اور احترام کے ساتھ ہمہ تن متوجہ رہتا تھا، بایں ہمہ شفقت کا یہ عالم تھا کہ طلبہ کے دوڑھائی سو کے مجمع میں اگر کوئی طالب علم سوال کرنا چاہتا تو آپ کی بیٹ اس کو سوال کرنے سے منع نہیں کرتی تھی۔

۸۔ حدیث کا مفہوم وضاحت کے ساتھ اس طرح سمجھاتے کہ وہ طلبہ کے ذہن نشین ہو جاتا تھا۔

۹۔ اگر حدیث پر کوئی اعتراض وارد ہوتا تو اعتراض کی تشریح فرما کر مستند قوی جوابات بیان کرتے تھے۔

۱۰۔ مشکل مقامات پر اگر ضرورت ہوتی تو نحوی ترکیب ذکر کرتے تھے، اور مشکل الفاظ کے حل کے ضمن میں شعراء کا کلام تائید میں پیش کرتے تھے۔

۱۱۔ فرضیت احکام کی تاریخ کا ذکر کرتے تھے۔

۱۲۔ دورانِ درس دلچسپ حکایات اور تاریخی واقعات سے بھی محظوظ فرماتے تھے۔

۱۳۔ بفرقِ حقہ اور بفرقِ باطلہ کے عقائد کی دل نشین تشریح فرماتے اور پھر احقاقِ حق و ابطالِ باطل میں کوئی کسر نہ چھوڑتے تھے۔

۱۴۔ اختلافی مسائل میں ہر امام کے دلائل بیان فرما کر آخر میں مذہبِ احناف کی حدیث کے ساتھ مطابقت اس طرح بیان کرتے تھے کہ معلوم ہوتا تھا کہ حنفی مذہب احادیثِ نبویہ کے بالکل مطابق ہے اور امامِ اعظم ابوحنیفہؒ کو ”تفقہ فی الدین“ میں وہ کامل دستگاہ حاصل ہے جو کسی امامِ فقہ کو حاصل نہیں۔

۱۵۔ عقائد و ایمان کے مباحث بخاری کے درس میں بسط و تفصیل کے ساتھ ارشاد فرماتے تھے۔

۱۶۔ اخلاقی اور معاشرتی مسائل پر بھی سیر حاصل لگتا۔ فرمایا کرتے تھے۔

۱۷۔ ہندوستان اور عالم اسلام کے سیاسی مسائل پر بھی عموماً طلبہ کے سوالات کے جواب میں یا حدیثِ زیرِ درس کی مناسبت سے کلام فرماتے تھے۔

۱۸۔ مغازی کے درس کا خاص لطف یہ تھا کہ حضرت عرب کے جغرافیہ سے واقف تھے اس لیے مقاماتِ جہاد کا جغرافیہ بڑی وضاحت سے بیان کرتے تھے۔

۱۹۔ احادیثِ متعارضہ میں تطبیق کا پورا پورا اہتمام ہوتا تھا، خواہ تعارض روایت کرنے والوں کی وجہ سے پیش آیا ہو یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کا اختلاف ہو، پہلے تطبیق دی جاتی، وہ نہ ہو تو دلائل سے ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جاتا تھا۔

۲۰۔ کتاب التفسیر میں مختصر آیات کو پوری تلاوت فرماتے۔

۲۱۔ بخاری جلد اول کا درس ابتداء میں تفصیلی ہوتا تھا، جلد دوم میں مغازی اور تفسیر کا درس تحقیقی ہوتا تھا، پھر علی سبیل السرد کتاب ختم ہوتی تھی یہاں سند یا لغت یا فقہی و کلامی مسائل سے کوئی تعرض نہ کیا جاتا تھا۔

۲۲۔ کسی حدیث میں تصوف و احسان کا پہلو لگتا ہوتا تو اس کے اثبات کے لیے حضرت کی تقریر کی روانی اور طبیعت کی جولانی دیدنی ہوتی، ایسا معلوم ہوتا کہ جیسے عنبر (مچھلی) کو تیرنے کے لیے دریا مل گیا ہو، یا شاہین کو کھلی فضا۔ چنانچہ حدیث جبریل کی تشریح کے وقت طلبہ کو ایسا لگتا کہ بلبل چمک رہا ہو جیسے گلشن میں۔ مذکورہ بالا حدیث کے جزء ”فان لم تکن تراہ“ کی توجیہات بیان کرتے ہوئے فرمایا: تیسری توجیہ یہ ہے کہ ”لم تکن“ میں ”کان“ نامہ مراد لیا جانے اور مطلب یہ ہو کہ اگر تم کو فنا کا مقام حاصل ہو جائے تو تم اللہ تعالیٰ کو دیکھ لو گے یہ غلبہ حال کی ایک کیفیت ہوتی ہے کثرت ذکر سے جب قوتِ متخیلہ سے تمام چیزوں کا شعور جاتا رہے حتیٰ کہ نہ ذکر کا شعور باقی رہے نہ ذاکر کا احساس، بلکہ صرف مذکور کا شعور رہ جائے (اس کو فناء الفناء کہتے ہیں) تو ذکر اور ذاکر کے شعور کی نفی جو کثرت ذکر سے حاصل ہوئی ہے ”فان لم تکن“ ہے اور صرف مذکور (خدا نے پاک) کا شعور ”تراہ“ ہے لیکن یہ غلبہ حال کی کیفیت ہے حقیقت نہیں، منصور کو یہی مرتبہ حاصل ہو گیا تھا جو اس نے ”انا الحق“ کا نعرہ لگایا اس کے باوجود منصور نے عبادت ترک نہیں کی وہ برابر مصروف عبادت رہا اس سے ظاہر ہے کہ یہ کیفیت غلبہ حال کی کیفیت تھی حقیقت سے اس کا تعلق نہیں، حدیث میں آتا ہے کہ بندہ نوافل کے ذریعہ ایسی ترقی کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ سے اتنا فریب ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ ہو جاتا ہے جس سے وہ پکڑتا ہے، اس کی نظر اللہ کی نظر بن جاتی ہے جس سے وہ دیکھتا ہے، اس کی سمع اللہ کی سمع بن جاتی ہے جس سے وہ سنتا ہے، یہاں بھی اسی کیفیت کی طرف اشارہ ہے، حضرت فرماتے تھے کہ ایسی حالت آجانے پر اللہ تعالیٰ اپنے بندے کی ایسی ناز برداری کرتے ہیں جیسے باپ بیٹے کی۔

۲۳۔ ترمذی کا درس از اول تا آخر پوری تحقیق اور بسط کے ساتھ ہوتا تھا۔

۲۴۔ حضرت کے درس میں سماع من الشیخ اور قراءت علی الشیخ دونوں کا دستور تھا ابتداء میں عموماً قراءت علی الشیخ ہوتی تھی، طالب علم پڑھتا تھا، آخر سال میں عصر و عشاء کے بعد سماع من الشیخ ہوتا تھا حضرت خود قراءت فرماتے تھے سال کے بالکل آخر میں امتحان سالانہ کے بعد جب بخاری کو ختم کرنا ہوتا تھا۔ اور طریقِ سرد اختیار کیا جاتا تھا تو چند طلبہ مقرر ہوتے تھے وہ قراءت کرتے تھے جس سال تقسیم ہند سے پہلے احقر شریکِ درس تھا تو سالانہ امتحان کے بعد تقریباً چوبیس پچیس پارے سات آٹھ دن میں پڑھ کر کتاب ۲۸

شعبان کو ختم ہوئی تھی۔

تصانیف

- ۱۔ نقشِ حیات (۲ جلد) یہ آپ کی خودنوشت سوانحِ حیات ہے جس میں آپ کے خاندانی حالات، ایامِ تعلیم، ہجرتِ مدینہ منورہ وغیرہ اور اپنے سچ کے ساتھ مالٹا کی اسارت کے حالات مذکور ہیں ان باتوں کے ساتھ ساتھ ہندوستان کی سیاسی تاریخ خصوصاً انگریزوں کی چالبازی اور ان کی سیاسی فریب کاریوں پر سیر حاصل تبصرے ہیں۔
- ۲۔ الشہاب الثاقب علی المسترق الکاذب یہ کتاب مولانا احمد رضا خان بریلوی پر رد ہے جنہوں نے اکابر علماء کی تکفیر کی تھی۔
- ۳۔ آپ کے مکاتیب جو ”مکتوباتِ شیخ الاسلام“ کے نام سے ۴ جلدوں میں چھپے ہیں۔
- ۴۔ معارفِ مدینہ یہ آپ کے درسِ ترمذی شریف کی تقریر ہے جو دو جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔
- ۵۔ اسیرِ مالٹا۔
- ۶۔ مودودی دستور کی حقیقت۔
- ۷۔ عمل و عقیدہ۔
- ۸۔ متحدہ قومیت وغیرہ۔

ازواج و اولاد

پہلا عقد ۱۲۱۲ھ میں زمانہ طالبِ علمی میں ۱۶ برس کی عمر میں ہوا، اہلیہ محترمہ مدینہ منورہ میں ۱۲۲۶ھ میں فوت ہوئیں، ان سے ایک لڑکی زہرہ پیدا ہوئی جس کا انتقال ۱۲۳۷ھ میں دمشق میں ہوا۔ دوسرا نکاح حافظ زاہد حسن مرحوم کی صاحبزادی سے ہوا جن سے دو صاحبزادے الطاف احمد اور اشفاق احمد پیدا ہوئے۔ اہلیہ محترمہ اور دونوں بچوں کا انتقال اسارتِ مالٹا کے زمانے میں مدینہ منورہ میں ہوا۔ تیسرا نکاح دوسری اہلیہ کی چھوٹی بہن سے ہوا جن سے مولانا محمد اسعد اور ایک صاحبزادی پیدا ہوئیں، صاحبزادی کا انتقال بچپن میں سلط میں اور اہلیہ محترمہ کا انتقال ۱۲۵۵ھ میں دیوبند میں ہوا۔ چوتھا نکاح تایا زاد بھائی محمد بشیر صاحب کی

بیوہ لڑکی سے ہوا جن سے سات اولادیں ہوئیں چھوٹے صاحبزادے کی ولادت کے وقت حضرت کی عمر تقریباً اسی برس تھی۔

وصال کے وقت آپ کے تین صاحبزادے اور چار صاحبزادیاں تھیں۔ مولانا محمد اسعد۔ مولانا محمد ارشد۔ مولانا محمد اسجد۔ ریحانہ۔ عمرانہ۔ صفوانہ۔ فرحانہ۔ سلمہم اللہ تعالیٰ وحفظہم۔
مولانا محمد اسعد مدنی صدر جمعیت علماء ہند، مولانا محمد ارشد مدنی استاذ حدیث وارا العلوم دیوبند، مولانا محمد اسجد مدنی ناظم جمعیت علماء ہند ماشاء اللہ خلف الصدق، اور صاحب اولاد ہیں۔

يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً

نصف جولائی ۱۹۵۷ء دوران سفر تنفس کی تکلیف شروع ہوئی سفر منقطع فرما کر دیوبند واپس آگئے سلسلہ مرض جاری رہا اور تنفس کی تکلیف عارضہ قلب میں تبدیل ہو گئی، دوا، علاج اور پریز کا سلسلہ بھی جاری رہا، اور ملاقاتوں، عبادات اور سبق کا معمول بھی برقرار رہا، ۲۸ محرم ۱۳۷۷ھ مطابق ۲۵ اگست ۱۹۵۷ء کو بخاری شریف کا آخری درس دیا اس کے بعد مرض کی شدت میں اضافہ ہی ہوتا رہا، طبیب، ڈاکٹر جمع ہوتے رہے، دوا بھی، علاج اور غذائیں تجویز ہوتی رہیں، کبھی افاقی کی صورت بھی پیدا ہوئی مگر ”كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ“ آخر ۱۲ جمادی الاولیٰ ۱۳۷۷ھ مطابق ۵ دسمبر ۱۹۵۷ء کو ظہر سے پہلے شیخ الاسلام و المسلمین، آئیہ من آیات رب العالمین، جانشین شیخ الہند، خلیفہ مجاز قطب عالم مولانا رشید احمد گنگوہی، یادگار حجتہ الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتوی، نقیب حاجی امداد اللہ مہاجر مکی شیخنا و سندا مولانا سید حسین احمد مدنی، بے اندازہ خلق خدا کو خیر یاد کہتے ہوئے رفیق اعلیٰ سے جا ملے۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ :

آسمان را حق بود گر خوں ببارد بر زمین (۶)

شیخ الہند حضرت مولانا

محمود حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ

حضرت شیخ الہند کی ولادت ۱۳۶۸ھ مطابق ۱۸۵۱ء میں جنگ آزادی سے چھ سال پہلے ہوئی۔
آپ کے والد حضرت مولانا ذوالفقار علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نہایت متبحر عالم، حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھیوں میں سے اور دیوبند کے شیوخ میں سے تھے، علم ادب سے خصوصی مناسبت تھی، عربی دواوین

پر آپ کے حواشی معروف و مقبول ہیں۔

آپ کی تصانیف میں ① التعليقات على السبع الملاحظات ② تسهيل البيان في شرح الديوان للمتنبي ③ تسهيل الدراسة شرح ديوان الحماسة ④ الإرشاد إلى قصيدة بانت سعاد ⑤ عطر الورد شرح قصيدة البردة اور ⑥ تذكرة البلاغة ہیں، اس آخری کتاب میں آپ نے فن معانی و بیان کو نہایت خوبی سے اردو زبان میں بیان کیا ہے اور ”معانی“ کے قواعد و ضوابط کی مثالیں اردو کے اساتذہ کے کلام سے ہمیش کر کے کمال کیا ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے ابتدائی تعلیم مکتب میں حاصل کی، قرآن کریم میاں جی منگوری صاحب نے، فارسی کی ابتدائی کتابیں مولوی عبداللطیف صاحب سے اور عربی کی ابتدائی کتب اپنے چچا مولوی مہتاب علی صاحب سے پڑھیں۔

۱۲۸۳ھ میں جبکہ آپ کی عمر پندرہ سال تھی مدرسہ عربیہ دیوبند کی بنیاد پڑی، اس کے سب سے پہلے استاذ ”ملا محمود“ تھے اور سب سے پہلے طالب علم ”محمود حسن“ گویا دیوبند کا افتتاح محمودین سے ہوا، دیوبند میں آپ کے دوسرے اساتذہ مولانا سید احمد دہلوی اور مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی رحمہما اللہ تعالیٰ ہیں۔

۱۲۸۶ھ میں کتب صحاح ستہ اور بعض دیگر کتب حجة الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ سے شروع کیں، سفر و حضر میں ساتھ رہ کر رفتہ رفتہ ۱۲۸۹ھ یا ۱۲۹۰ھ میں تمام کتابیں ختم کیں، اگلے ہی سال آپ کا ”معین مدرس“ کے طور پر تقرر ہوا، ابتداءً یہ تقرر اعزازی طور پر بلا تنخواہ تھا، مگر دوسرے سال ہی ان کو مدرس چہارم بنا دیا گیا، پھر کچھ عرصہ کے بعد جبکہ حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کا وصال ہو چکا تھا، ان کے بعد مولانا سید احمد صاحب دہلوی صدر مدرس بنے، وہ دارالعلوم سے مستعفی ہو کر بھوپال چلے گئے تو آپ کو ۱۳۰۸ھ میں صدارت تدریس تفویض کی گئی۔ آخر عمر تک صدارت تدریس کے اس منصب پر فائز رہے۔

حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے مسلسل چالیس برس تک درس حدیث دیا اور اس دوران آٹھ سو ساٹھ اعلیٰ استعداد کے صاحب طرز عالم دین، فاضل علوم اور ماہرین فنون پیدا کیے، آپ کا درس حدیث اس دور میں امتیازی شان رکھتا تھا اور مرجع علماء تھا، آپ کو علماء عصر نے ”محدث عصر“ تسلیم کیا۔

آپ کے تلامذہ

آپ کے ممتاز ترین تلامذہ میں حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی، شیخ الاسلام حضرت.

مولانا سید حسین احمد مدنی، امام العصر حضرت مولانا انور شاہ کشمیری، مولانا عبید اللہ سندھی، مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب، علامہ شبیر احمد عثمانی، شیخ الادب مولانا اعزاز علی، مولانا سید فخر الدین مراد آبادی، حضرت مولانا عزیز گل وغیرہ حضرات اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں۔

حضرت شیخ الہند اور تحریک آزادی اور وفات

۱۸۵۷ء میں حضرت شیخ الہندؒ کی عمر چھ سال تھی، یہ مسلمانانِ ہند کے لیے جنگِ آزادی کا سال تھا جس کو انگریزوں نے ”غدر“ کا نام دیا تھا، یہ جنگِ آزادی ناکام ہوئی اس کے بعد جو مظالم انگریزوں نے مسلمانوں پر ڈھائے، وہ تمام ظلم و ستم کی کارروائیاں حضرت شیخ الہندؒ کی نظروں میں تھیں، آپ ان کے عینی شاہد تھے، اس طرح آپ کی انگریز دشمنی ورثہ کے ساتھ ساتھ عینی شہادت کی بنیاد پر علی وجہ البصیرہ تھی، چنانچہ جہاں ظاہراً ہمہ تن درس و تدریس میں آپ مصروف رہے وہاں آپ اپنے اکابرین کے مشن کو مکمل کرنے اور جہاد کی تیاری میں بھی مصروف رہے، آپ نے ہندوستان کو انگریزوں کے پنجہٴ استبداد سے آزاد کرانے کے لیے ایک جامع منصوبہ بنایا جس کے لیے بہت پہلے سے تیاری کی، اپنے شاگردوں کا جال پھیلایا ایک طرف شمالی حدود اور افغانستان سے رابطہ ہوا تو دوسری طرف خلافتِ عثمانیہ کے ساتھ بات چیت طے ہو گئی آپ نے اس سلسلہ میں حجاز مقدس کا سفر کیا، ۱۲۲۲ھ میں آپ حجاز تشریف لے گئے، وہاں ترکی کے والی غالب پاشا سے ملاقات کی، مدینہ منورہ میں وزیرِ حرب انور پاشا اور افواجِ عثمانیہ کے سربراہ جمال پاشا سے ملاقات کی، ان سے انگریزوں کو ہندوستان سے نکلانے اور مسلمانانِ ہند کی مدد کے سلسلے میں مکمل بات چیت طے ہو گئی، ان سے ایک خفیہ تحریر بھی لے لی۔ آپ کا ارادہ تھا کہ ایران کے راستہ سے ہندوستان کے شمالی حدود کے آزاد علاقوں میں لٹھریں اور وہیں سے بھرپور تحریک چلائیں، لیکن انگریزوں کو اس کارروائی کی سُن گُن لگ گئی، اس وقت مکہ کا گورنر شریف حسین تھا جس نے خلافتِ عثمانیہ سے بغاوت کر کے انگریزوں کے ساتھ ساز باز کر لی تھی، چنانچہ اس کے ذریعہ انگریزوں نے حضرت شیخ الہندؒ اور آپ کے رفقاء کو گرفتار کر لیا اور پھر براستہٴ مصر ماٹا پہنچا دیے گئے، وہاں آپ ۱۲۳۸ھ تک قید کی مشقت صبر و استقلال کے ساتھ برداشت کرتے رہے ۱۲۳۸ھ میں آپ کو رہائی ملی۔

ہندوستان پہنچنے پر اہلِ ہند نے آپ کا زبردست استقبال کیا، آپ اہلِ ہند کے دلوں کے مالک بن چکے تھے، لوگ پروانہ وار آپ کی زیارت کے لیے آرہے تھے، چنانچہ آپ کی اہلِ ہند میں مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ ”شیخ الہند“ کا لقب آپ کے نام پر غالب آگیا، عوام و خواص میں آپ اس

لقب سے مشہور ہو گئے ، آپ کو جیل کی مشقتوں نے اور پھر مسلسل بیماریوں نے کافی کمزور کر دیا تھا۔ آپ کے قوی جواب دے رہے تھے لیکن آپ نے ان تکالیف کی پروا نہ کی ، اور ہندوستان کے تمام شہروں کا دورہ کرنا شروع کر دیا ، تقریریں کیں ، انگریزی حکومت کے بائیکاٹ کا حکم دیا ، اسی دوران دہلی تشریف لائے اور یہیں ۸ ربیع الاول ۱۳۳۹ھ کو آپ خالق حقیقی سے جا ملے ، آپ کو دیوبند لاکر اپنے استاذ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے پہلو میں دفن کیا گیا۔

مؤرخ ہند علامہ عبدالحی حسنی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ”نزہۃ الخواطر“ میں آپ کا جو صوری و معنوی نقشہ کھینچا گیا ہے وہ بہت جامع ہے ، فرماتے ہیں:-

”کان مولانا محمود حسن آية باهرة في علو الهمة وبعد النظر والأخذ بالعزيمة، وحب الجهاد في سبيل الله، قد انتهت إليه الإمامة في العصر الأخير في البغض لأعداء الإسلام والشدة عليهم، مع ورع ورهابة وإقبال إلى الله بالقلب والقالب، والتواضع، والإيثار على النفس، وترك التكلف، وشدة التقشف، والانتصار للدين والحق، وقيام في حق الله، وكان دائم الابتغال، قوي التوكل، ثابت الجأش، سليم الصدر، جيد التفقه، جيد المشاركة في جميع العلوم العقلية والنقلية، مطلعاً على التاريخ، نثير المحفوظ في الشعر والأدب، صاحب قريحة في النظم، واضح الصوت، موجز الكلام في إفصاح وبيان، تمتاز دروسه بالوجازة والدقة والاقتصار على اللب، كثير الأدب مع المحدثين والأئمة المجتهدين، لطيفاً في الرد والمناقشة، كان قصير القامة، نحيف الجثة، أحمر اللون، كث اللحية في توسط، غير متكلف في اللباس، عامته من الكرباس الثخين، وقور في المشي والكلام، تلوح على محياته أمارات التواضع والهم، وتشرق أنوار العبادة والمجاهدة، في وقار وهيبة، مع بشر وانساط مع التلاميذ والإخوان۔“

تصانيف

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی زیادہ تصانیف نہیں کیونکہ ابتدائی پچیس تیس سال تو درس و تدریس میں مشغول رہے اور اس کے بعد کی زندگی مجاہدانہ سرگرمیوں میں مصروف نظر آتی ہے ، تاہم جس قدر بھی آپ کی یادگار کتابیں ہیں وہ درج کی جاتی ہیں:-

۱۔ اولہ کاملہ:

یہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی سب سے پہلی تصنیف ہے ، اس کا دوسرا نام ”اظہار حق“

ہے ، اس کتاب کی وجہ تالیف یہ ہے کہ مولانا محمد حسین بنالوی نے مذہبِ حنفیہ پر اعتراض کرتے ہوئے ایک اشتہار شائع کیا تھا اور ہندوستان بھر کے حنفیوں کو چیلنج کر دیا تھا کہ رفع یدین ، قراءت فاتحہ خلع الامام ، آمین بالجہر ، غیرہ دس مسئلوں کو اگر کوئی حنفی عالم قرآن اور حدیث سے ثابت کرے تو ہر مسئلہ کے عوض دس روپیہ انعام پائے گا ، حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استاذِ مکرم کی اجازت و اشارہ سے قلم اٹھایا اور اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے نہایت مدلل جواب تحریر فرمایا ، ساتھ ہی گیارہ اعتراضات غیر متندوں کے مسلک پر قائم کر دیے ۔

۲۔ ایضاح الاول

یہ ”مصابح الاول“ مصنفہ محمد احسن امروہی کا جواب ہے ۔

۲۔ احسن التقری فی توضیح اوثق العری

اس رسالہ میں ثابت کیا گیا ہے کہ گاؤں میں جمعہ کی نماز جائز نہیں ۔

۳۔ جمد المقل فی تنزیہ المعز و المذل

مولانا احمد حسن پنجابی نے ”امکان کذب“ کے مسئلہ میں حضرت شاہ اسماعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے معتقدین علماء پر سخت ترین اعتراضات کیے تھے ، حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے ان اعتراضات کا نہایت محکم اور مُسکِت جواب تحریر فرمایا ہے ۔

۵۔ افادات محمود

یہ رسالہ آپ کے دو مضمونوں کا مجموعہ ہے ۔

۶۔ الایواب و التراجم

یہ رسالہ بخاری شریف کے چند تراجمِ ایواب کی مختصر مگر جامع شرح ہے ، یہ اسارتِ مالٹا کی یادگار ہے ۔

۷۔ حاشیہ مختصر المعانی

۸۔ تصحیح و تعلیقات سنن ابی داؤد

۱۰۔ کلیاتِ شیخ الہند

۱۱۔ مکتوباتِ شیخ الہند

۱۲۔ ترجمہ قرآن کریم و تفسیری حواشی تا سورہ نساء

یہ ترجمہ حضرت کا بہت بڑا علمی کارنامہ ہے جس کی افادیت اور عمومیت ہندو پاک سے متجاوز ہے ، سورہ نساء تک حواشی بھی آپ کے قلم سے ہیں ، باقی آپ کے قابلِ فخر شاگرد شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے مکمل کیے ۔ (۱)

قاسم العلوم والخیرات حجتہ الاسلام

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ

عالم اجل ، شیخ کبیر ، حجتہ الاسلام محمد قاسم بن اسد علی بن غلام شاہ بن محمد بخش صدیقی نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ ، قصبہ ” نانوتہ “ میں ۱۲۴۸ھ مطابق ۱۸۳۲ء یا ۱۸۳۳ء میں پیدا ہوئے آپ کا تاریخی نام ” خورشید حسین “ ہے ۔

تعلیم

ابتدائی تعلیم وطنِ پالوف میں حاصل کی ، مکتبی تعلیم کے بعد آپ کو دیوبند پہنچا دیا گیا ، یہاں کچھ دنوں مولوی ممتاز علی (حضرت شیخ الہند کے چچا) سے عربی شروع کی ، پھر کچھ عرصہ بعد اپنے نانا شیخ وجیہ الدین کے یہاں سہارنپور منتقل ہو گئے ، نانا خود بھی صاحبِ علم اور فارسی کے اچھے جاننے والے تھے ، اردو کے شاعر بھی تھے ، ان کی صحبت کے علاوہ وہاں آپ نے مولوی محمد نواز سہارنپوری سے فارسی و عربی کی کچھ کتابیں پڑھیں ، نانا کے انتقال کے بعد آپ سہارنپور سے نانوتہ واپس آ گئے ۔ ۱۲۵۹ھ کے آخر میں آپ کو مولانا

(۱) یہ تمام حالات ” نزہۃ الخواطر “ (ج ۸ ص ۳۶۵-۳۶۹) المصنف الغالیہ (ص ۹۳-۹۸) اور ” مشاہیر علمائے دیوبند “ (ج ۱ ص ۵۶۵-۵۶۶)

سے ماخوذ ہیں ، تفصیلی حالات و کمالات کے لیے ملاحظہ ہو ” حیاتِ شیخ الہند “ از حضرت میاں سید اصغر حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ ۔

مملوک علی نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ اپنے ساتھ دہلی لے گئے، وہاں کافیہ اور دوسری کتابیں پڑھیں، بعد ازاں آپ کو دہلی کالج میں داخل کر دیا گیا، دہلی کالج میں داخلے سے پہلے مولانا مملوک علی رحمۃ اللہ علیہ سے منطق و فلسفہ و کلام کی کتابیں میرزا ہد، قاسمی، مدارک، صدرا، شمس، بازغہ وغیرہ ان کے مکان پر پڑھ چکے تھے۔۔۔ آخر میں اس حلقہ درس میں حاضر ہوئے جو علوم قرآن و حدیث میں سارے ہندوستان میں مرکزی حیثیت رکھتا تھا، حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی مسندِ علم پر حضرت شاہ عبدالغنی مجددی رحمۃ اللہ علیہ رونق افروز تھے، ان سے علم حدیث کی تحصیل کی، زمانہ طالب علمی ہی میں ان کی ذہانت علم و فضل اور فہم و فراست کی شہرت عام ہو گئی تھی۔

تحصیل علم سے فراغت کے بعد ذریعہ معاش اور مشغلہ تدریس

تحصیل علم کے بعد مولانا نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے ذریعہ معاش کے لیے حضرت مولانا احمد علی صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ کے مطبع احمدی دہلی میں اپنے لیے صحیح کتب کا کام اختیار کیا، اسی زمانے میں حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ کی فرمائش پر صحیح بخاری کے آخری چند سیپاروں کا حاشیہ بھی تحریر فرمایا۔

آپ کی ایک بڑی خصوصیت یہ تھی کہ آپ نے درس و تدریس کو کبھی حصول معاش کا ذریعہ نہیں بنایا، دولت مند نہ ہونے کے سبب سے مجبوراً حصول معاش کے لیے ملازمت اختیار کی، مگر تعلیم پر اجرت لینے کے بجائے مطبع میں صحیح کتب کا کام کیا، اور پھر تنخواہ میں بھی نام ریش کے برخلاف اضافے کے بجائے تخفیف پر اصرار فرماتے تھے اور اس قدر کم تنخواہ پر قناعت فرماتے جس میں بدقت اور بمشکل گذر کیا جاسکے، وقت کا بڑے سے بڑا عمدہ جو کسی ہندوستانی کو دیا جاسکتا تھا وہ بقول حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ آپ کی چشم و ابرو کے ادنیٰ اشارہ پر مل سکتا تھا، مگر آپ نے نفسی ملازمت قبول کرنا پسند نہیں فرمایا۔

صحیح کتب کا یہ کام آخر تک رہا، اس کے ساتھ ساتھ درس و تدریس کا سلسلہ بھی ہمیشہ جاری رہا، صلاح ستہ کے علاوہ مثنوی مولانا روم اور دوسری کتابیں بھی پڑھاتے تھے، مگر درس کسی مدرسہ کے بجائے مطابع کی چار دیواری، مسجد یا مکان پر ہوتا تھا، جہاں خاص خاص تلامذہ زانوائے ادب یہ کرتے تھے، آپ کے فیضِ تعلیم نے حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن دیوبندی، مولانا احمد حسن امروہی اور مولانا فخر الحسن گنگوہی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ جیسے باکمال نامور علماء کی ایسی جماعت پیدا کی جس کی نظیر حضرت شاہ عبدالغنی رحمۃ اللہ علیہ کے بعد نظر نہیں آتی۔

جنگِ آزادی اور حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ

۱۸۵۷ء میں جب جنگِ آزادی شروع ہوئی تو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کو شاملی محاذ کا سپہ سالار مقرر کیا، آپ نے اس میں مردانہ وار حصہ لیکر شاملی ضلع مظفرنگر کی تحصیل فتح کر ڈالی مگر اس وقت کے بگڑے ہوئے سیاسی حالات نے شاملی سے آگے بڑھنے کا موقع نہ دیا... اس کے بعد گرفتاریوں کا سلسلہ شروع ہوا، احباب لے بہت زیادہ اصرار پر ایک مکان میں روپوش ہو گئے، لیکن تین دن کے بعد نکل کر کھلے بندوں پھرنے لگے، اور فرمانے لگے کہ تین دن سے زیادہ روپوش رہنا سنت سے ثابت نہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کے موقع پر تین روز ہی روپوش تھے، ایک دفعہ آپ دارالعلوم کی چھتے والی مسجد میں تھے کہ پولیس کے کارندے آہنچے آپ مسجد میں ٹھل رہے تھے کہ کچان نے پوچھا ”مولانا قاسم کہاں ہیں؟“ آپ نے فوراً ایک قدم ہٹ کر فرمایا کہ ”ابھی یہیں تھے دیکھ لیجیے“ کچان غریب دیکھ بھال میں مصروف ہوا اور آپ غایت اطمینان سے مسجد سے باہر نکل آئے اور پولیس کے گھیرے میں سے گذرتے ہوئے دوسری قریب کی مسجد شاہ رمزالدین کی طرف روانہ ہو گئے، کچان مسجد سے باہر نکلا اور حضرت کو جاتے ہوئے دیکھ کر بولا کہ مولانا تو یہی معلوم ہوتے ہیں جو جارہے ہیں۔ پولیس ادھر چلی اور مسجد شاہ رمزالدین کا محاصرہ کر لیا، حضرت وہاں سے لکے اور پولیس کے جھتے میں سے گذرتے ہوئے کسی اور مسجد میں پہنچ گئے، غرض پولیس کا چکر اور حضرت کا یہ دور عرصہ تک جاری رہا مگر بحفاظتِ الہی پولیس حضرت پر قابو نہ پاسکی۔

دارالعلوم دیوبند اور تحفظِ اسلام کی خدمات

جنگِ آزادی کی ناکامی کے بعد دیوبند کے اکابر کے مشورہ سے دین کے تحفظ کی خاطر ۱۲۸۳ھ مطابق ۱۸۶۶ء میں ”دارالعلوم دیوبند“ کا افتتاح عمل میں آیا، حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا پہلا مدرس حضرت مولانا ملا محمود دیوبندی کو مقرر فرمایا اور پھر اس کے لیے رہنما اصول وضع فرمائے۔

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کا سب سے بڑا اور عظیم کارنامہ ہندوستان میں علومِ دینیہ کی نشاۃِ ثانیہ کے لیے تعلیمی تحریک کا احیاء اور مدارسِ دینیہ کے لیے وہ رہنما اصول وضع کرنا ہے جن پر مدارسِ دینیہ کی جہاں کا انحصار ہے، ان کی توجہ اور ترغیب سے مختلف مقامات پر دینی مدارس جاری ہو گئے، اور پھر یہ سلسلہ آج تک جاری ہے، دینی مدارس نے حفاظتِ اسلام کے باب میں جو شاندار خدمات انجام دیں وہ کسی سے مخفی نہیں۔

اعلانِ قلمِ اسلام اور حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ

ہندوستان میں انگریزی اقتدار کے دوش بدوش عیسائیت نے بھی بڑا فروغ حاصل کیا تھا اور ہر ممکن صورت سے ہندوستان کے لوگوں خصوصاً مسلمانوں کو عیسائی بنانے کی زبردست کوشش کی گئی، ۱۸۵۷ء کے بعد تو اس سلسلے کو بڑی وسعت حاصل ہوئی، پادری بازاروں، میلوں اور عام جمعوں میں اسلام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اعتراضات کرنے لگے، حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے دلی کے قیام کے زمانے میں جب یہ صورت حال دیکھی تو اپنے شاگردوں سے فرمایا کہ وہ بھی اسی طرح کھڑے ہو کر بازاروں میں وعظ کما کریں اور پادریوں کا رد کریں، ایک روز خود بھی بغیر تعارف اور اظہارِ نام کے مجمع میں پہنچے اور پادری تاراجند سے مناظرہ لیا اور اس کو سربازِ شکست دی، یہ رجب الاول ۱۲۹۲ھ تا جمادی الثانیہ ۱۲۹۳ھ کے درمیان کا واقعہ ہے۔

میلہ خدا شناسی

انگریزی حکومت نے ایک خطرناک سازش یہ کی کہ ہندوؤں کو مسلمانوں کے مقابلے میں لاکھڑا کیا، ہندوستان میں مسلمانوں کو سیاسی اہمیت حاصل رہی تھی، انگریزوں نے اپنی پالیسی کے تحت ہندوؤں کو بڑھایا اور مسلمانوں کو کھٹایا، جب معاشی و سیاسی میدان میں ہندو آگے بڑھ گئے تو ان کو مذہبی برتری کی راہ چھائی اور ہندوؤں کو مسلمانوں کے مقابلے میں مناظرہ کے لیے تیار کیا اور اس کے مواقع بہم پہنچائے گئے کہ ہندو مسلمانوں سے کھیلے عام مناظرے کریں۔

ثانہماں پور (یوپی) کے قریب چاندا پور گاؤں میں وہاں کے زمیندار پیارے لال کبیر پنٹھی، پادری نولس کی سربراہی اور رابرٹ جارج کلکٹر شاہجہاں پور کی تائید و اجازت سے مئی ۱۸۷۶ء کو ایک میلہ خدا شناسی منعقد ہوا، جس میں عیسائی ہندو اور مسلمان تینوں مذاہب کے نمائندوں کو بذریعہ اشتہارات دعوت دی گئی کہ وہ اپنے اپنے مذاہب کی حقانیت کو ثابت کریں، مولانا محمد منیر نانوتوی اور مولوی الہی بخش رنگین بریلوی کی تحریک پر حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ، مولانا محمود حسن، مولانا رحیم اللہ بجنوری اور مولانا فخر الحسن کے ہمراہ اس میلے میں پہنچے، ان کے علاوہ دوسرے نامور علماء بھی شریک ہوئے اور انھوں نے تقریریں کیں جس کا خاطر خواہ اثر ہوا، حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے ابطالِ تثلث و شرک اور اثباتِ توحید میں ایسا بیان کیا کہ حاضرین جلسہ خواہ مخالف ہوں یا موافق سب مان گئے۔

دوسرے سال مارچ ۱۸۷۷ء میں یہ میلہ پھر منعقد ہوا، اس مرتبہ فشی اندر من مراد آبادی اور آریہ

سماج کا بانی پنڈت دیانند بھی شریک ہوئے ، پادری نولس نے ایک دوسرے پادری اسکاٹ کو بھی بلایا تھا، حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی تقاریر وجود، توحید اور تحریف کے موضوع پر ہوئیں اور نہایت کامیاب رہیں۔

رڑکی کا مناظرہ

شوال ۱۲۹۳ھ مطابق ۱۸۷۷ء میں حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ علماء کرام کی ایک جماعت کے ساتھ حج کے لیے تشریف لے گئے ، ربیع الاول ۱۲۹۵ھ میں واپس ہوئے ، واپسی میں جدہ سے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی طبیعت خراب ہو گئی ، وطن آکر طبیعت کسی قدر سنبھل گئی مگر مرض رفع نہ ہوا ، اسی سال شعبان ۱۲۹۵ھ میں رڑکی سے اطلاع ملی کہ پنڈت دیانند جی یہاں پہنچے ہیں اور مذہب اسلام پر اعتراض کرتے ہیں۔ مولانا نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ باوجود کمزوری اور بیماری کے رڑکی پہنچے ، ہر چند چاہا کہ مجمع عام میں پنڈت جی سے گفتگو ہو جائے مگر وہ اس کے لیے تیار نہ ہوئے اور رڑکی سے چلے گئے ، حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے ایماء پر حضرت مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی اور حضرت مولانا محمود حسن صاحب رحمہما اللہ تعالیٰ نے سام جاسوں میں تقریریں کیں اور پنڈت جی کو چیلنج کیا ، حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے جلسہ عام میں ان کے اعتراضات کے جواب دیے ۔

اس کے بعد پنڈت جی میرٹھ پہنچے ، انھوں نے وہاں بھی وہی انداز اختیار کیا ، مسلمانان میرٹھ کی درخواست پر حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ میرٹھ تشریف لے گئے ، پنڈت جی نے وہاں بھی گفتگو کرنا منظور نہ کیا مجبوراً حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے میرٹھ کے جلسہ عام میں اپنی پرزور تقریر کے ذریعہ اعتراضات کے جواب دیے ۔

اصلاح عقد بیوگان

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے عظیم الشان معاشرتی اور اصلاحی کارناموں میں سے ایک کارنامہ ”عقد بیوگان“ کی ترویج بھی ہے ، تیرہویں صدی کے آخر تک عقد بیوگان بہت محبوب سمجھا جاتا تھا ، لوگ اس کی شاعت کو محسوس کرتے تھے ، مگر اس کو ختم کرنے کی کسی میں ہمت نہ تھی ، حضرت سید احمد شہید ، حضرت مولانا محمد اسماعیل شہید ، حضرت مولانا مملوک علی نانوتوی ، حضرت مولانا مظفر حسین کاندھلوی ، حضرت مولانا محمد احسن نانوتوی اور حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہم اللہ تعالیٰ کی مساعی جمیلہ سے عقد بیوگان کو خوب شیوع ہوا حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی بیوہ بہن کو جو عمر میں ان سے بہت بڑی

تھیں اور بوڑھی ہو چکی تھیں نکاح پر آمادہ کر کے اس قبیح رسم کو اس طرح توڑ دیا کہ اب کوئی یہ بھی نہیں جانتا کہ یہاں کبھی یہ رسم موجود بھی تھی۔

تواضع اور استغناء

مزاج میں تواضع اور عجز و انکسار اس درجے کا تھا کہ علماء کی مخصوص وضع جبہ و دستار وغیرہ کا کبھی استعمال نہیں کیا، تعظیم سے بہت گھبراتے تھے، فرمایا کرتے تھے کہ ”اس نام کے علم نے خراب کیا، ورنہ اپنی وضع ایسی خاک میں ملاتا کہ کوئی یہ بھی نہ جانتا کہ قاسم نامی کوئی شخص پیدا بھی ہوا تھا“ جن امور میں نمایاں ہونے کا موقع ہوتا ان سے عموماً دور رہتے تھے۔

پھر استغناء و تورع کا یہ عالم تھا کہ سب کو معلوم ہے کہ دارالعلوم دیوبند آپ ہی کا ساختہ پرداختہ ہے مگر ہرگز کسی چیز سے نفع نہیں اٹھایا، شروع شروع میں اہل شوری نے درخواست کی کہ آپ بھی اس مدرسہ کی مدرسہ قبول فرمائیے اور اس کے عوض کسی قدر تنخواہ بھی، مگر قبول نہ فرمایا اور کبھی کسی طور سے بھی ایک حجتہ تک مدرسہ سے لینے کے روادار نہ ہوئے، حالانکہ رات دن مدرسہ کی خوش اسلوبی میں مصروف رہتے اور تعلیم میں مشغول، اور اگر کبھی مدرسہ کے قلم دوات سے اپنا کوئی خط لکھ لیتے تو فوراً ایک آنہ مدرسہ کے تزانہ میں داخل کر دیتے۔

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ اپنے شیخ سید الطائفہ

حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی رحمۃ اللہ علیہ کی نظر میں

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے سلوک کے منازل سید الطائفہ حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاتھ پر بیعت ہو کر طے کیے اور تکمیل سلوک کے بعد چاروں سلسلوں میں ان کے مجاز ہوئے۔

حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی نظروں میں آپ کا کیا مقام تھا، اس کا اندازہ درج ذیل جملوں سے لگایا جاسکتا ہے آپ فرماتے ہیں:-

”جو آدمی کہ اس فقیر سے محبت اور عقیدت رکھتا ہے، مولوی رشید احمد

صاحب سلمہ اور مولوی محمد قاسم صاحب سلمہ کو جو تمام کمالات علوم ظاہری اور باطنی کو

جامع ہیں بجائے میرے بلکہ مجھ سے بڑھ کر جانے ، اگرچہ معاملہ برعکس ہے وہ بجائے میرے اور میں بجائے ان کے ہوتا ، ان کی صحبت کو غنیمت جانی چاہیے ان جیسے آدمی اس زمانہ میں نایاب ہیں۔“

نیز فرماتے ہیں:-

”اگر حق تعالیٰ مجھ سے دریافت کرے گا کہ امداد اللہ! کیا لیکر آیا؟ تو مولوی رشید احمد اور مولوی قاسم کو پیش کر دوں گا کہ یہ لیکر آیا ہوں۔“

ایک دفعہ حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس میں مولانا اسماعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کا تذکرہ ہو رہا تھا اور ان کے مناقب بیان کیے جا رہے تھے حضرت نے مولانا نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ ”مولانا اسماعیل تو تھے ہی، کوئی ہمارے اسماعیل کو بھی دیکھے۔“

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ

اپنے معاصر سرسید احمد خاں کی نظر میں

سرسید احمد خان حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے صرف ہم عصر ہی نہیں بلکہ استاذ الاساتذہ مولانا مملوک علی صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ سے خوشہ چینی میں بھی شریک تھے ، پھر ان دونوں حضرات میں عقائد کے سلسلہ میں باقاعدہ مراسلت بھی ہوئی ، مولانا نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں ان کی شہادت ایک وقیع اور ممتاز حیثیت رکھتی ہے ، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:-

”لوگوں کو خیال تھا کہ بعد جناب مولوی محمد اسحاق صاحب کے کوئی شخص

ان کی مثل ان تمام صفات میں پیدا ہونے والا نہیں ہے ، مگر مولوی قاسم صاحب نے اپنی کمال نیکی ، دینداری اور تقویٰ اور ورع اور مسکینی سے ثابت کر دیا کہ اس دہلی کی تعلیم و تربیت کی بدولت مولوی اسحق صاحب کی مثل اور شخص کو بھی خدا نے پیدا کیا ہے بلکہ چند باتوں میں اور زیادہ۔“

ابتدا ہی سے آثار تقویٰ اور ورع اور نیک بختی اور خدا پرستی کے ان کے اوضاع اور اطوار سے نمایاں تھے ، زمانہ تحصیل علم میں جیسے کہ وہ ذہانت اور عالی دماغی اور فہم و فراست میں معروف و مشہور تھے ویسے ہی نیکی اور خدا پرستی میں بھی زبان زد اہل فضل و کمال تھے ، ان کو جناب مولوی مظفر حسین صاحب کی صحبت نے اتباع سنت پر بہت

زیادہ راغب کر دیا تھا اور حاجی امداد اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے فیضِ محبت نے ان کے دل کو ایک نہایت اعلیٰ رتبہ کا دل بنا دیا تھا، خود بھی پابندِ شریعت و سنت تھے اور لوگوں کو بھی پابندِ شریعت اور سنت کرنے میں زائد از حد کوشش کرتے تھے، بایں ہمہ عام مسلمانوں کی بھلائی کا بھی ان کو خیال تھا۔ وہ کچھ خواہش پیرومرشد بننے کی نہیں کرتے تھے، لیکن ہندوستان میں اور خصوصاً اضلاعِ شمال و مغرب میں ہزار ہا آدمی ان کے معتقد تھے اور ان کو اپنا پیشوا اور مقتدا جانتے تھے۔

مسائلِ خلافیہ میں بعض لوگ ان سے ناراض تھے اور بعضوں سے وہ ناراض تھے مگر جہاں تک ہماری سمجھ ہے ہم مولوی محمد قاسم صاحب کے کسی فعل کو خواہ کسی سے ناراضی کا ہو خواہ کسی سے خوشی کا ہو کسی طرح ہوائے نفسانی یا ضد اور عداوت پر محمول نہیں کر سکتے، ان کے تمام کام افعال جس قدر کہ تھے بلاشبہ للہیت اور ثوابِ آخرت کی نظر سے تھے اور جس بات کو وہ حق اور سچ سمجھتے تھے اس کی پیروی کرتے تھے، ان کا کسی سے ناراض ہونا صرف خدا کے واسطے تھا اور کسی سے خوش ہونا بھی صرف خدا کے واسطے تھا، کسی شخص کو مولوی محمد قاسم اپنے ذاتی تعلقات کے سبب اچھا یا برا نہیں جانتے تھے، بلکہ صرف اس خیال سے کہ وہ بُرے کام کرتا ہے یا بُری بات کہتا ہے، خدا کے واسطے جانتے تھے، مسئلہ حب فی اللہ اور بغض فی اللہ کا خاص ان کے برتاؤ میں تھا، ان کی تمام خصلتیں فرشتوں کی سی خصلتیں تھیں، ہم سب دل سے ان کے ساتھ محبت رکھتے تھے اور ایسا شخص بس نے ایسی نیلی سے اپنی زندگی بسر لی ہو بلاشبہ نہایت محبت کے لائق ہے۔

اس زمانہ میں سب لوگ تسلیم کرتے ہیں اور شاید وہ لوگ بھی جو ان سے بعض مسائل میں اختلاف کرتے تھے تسلیم کرتے ہوئے کہ مولوی محمد قاسم اس دنیا میں بے مثل تھے، ان کا پایہ اس زمانہ میں شاید معلوماتِ علمی میں شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ سے کچھ کم ہو لا اور تمام باتوں میں ان سے بڑھ کر تھا، مسکینی اور نیکی اور سادہ مزاجی میں اگر ان کا پایہ مولوی محمد اتحق سے بڑھ کر نہ تھا تو کم بھی نہ تھا درحقیقت فرشتہ سیرت اور ملکوتی خصلت کے شخص تھے، اور ایسے شخص کے وجود سے زمانہ کا خالی ہو جانا ان لوگوں کے لیے جو اُن کے بعد زندہ ہیں نہایت رنج اور فسوس کا باعث ہے۔

تصانیف

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی دو درجن سے زیادہ تصانیف ان کی یادگار ہیں۔ انھوں نے ان مسائل پر قلم اٹھایا ہے جو اس وقت زیادہ تر زیر بحث تھے، ان کی تمام کتابیں کسی نہ کسی کے انفسار کے جواب میں لکھی گئی ہیں، آپ کی تصانیف یہ ہیں:-

- ۱۔ تقریر دلیذیر ۲۔ آب حیات ۳۔ انتصار الاسلام ۴۔ تصفیۃ العقائد ۵۔ حجۃ الاسلام ۶۔ قبلہ نما ۷۔
- ۸۔ مباحثہ شاہجہانپور ۹۔ توثیق الکلام ۱۰۔ اجوبہ اربعین ۱۱۔ مناظرہ عجیبہ ۱۲۔ مکاتیب حضرت نانوتوی ۱۳۔ اسرار قرآنی ۱۴۔ تحفہ الحمیہ ۱۵۔ اغیابہ المؤمنین ۱۶۔ میلہ خداشنای ۱۷۔ الدلیل المکتم ۱۸۔ لطائف قاسمی ۱۹۔ جمال قاسمی ۲۰۔ فیوض قاسمیہ ۲۱۔ مصابیح التراویح ۲۲۔ الحق الصریح ۲۳۔ اسرار الطہارۃ ۲۴۔ قصائد قاسمی ۲۵۔ حاشیہ بخاری شریف (آخری پانچ پارے) ۲۶۔ فتویٰ متعلقہ اُجرتِ تعلیم ۲۷۔ جواب ترکی بہ ترکی ۲۸۔ ہدیۃ الشیعہ ۲۹۔ الأجوبة الکاماتہ ۳۰۔ الحظ المقسوم من قاسم العلوم۔ (۲)

وفات

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے انتپاس سال کی عمر میں ۲ جمادی الاولیٰ ۱۲۹۷ھ مطابق ۱۸۸۰ء بروز پنجشنبہ وفات پائی دارالعلوم دیوبند کے شمالی جانب آپ کا مزار ہے، قبر طریقِ ست کے مطابق کچی ہے، یہ جگہ قبرستانِ قاسمی کے نام سے موسوم ہے، یہاں بے شمار علماء، طلبہ اور صلحاء اور دوسرے بہت سے لوگ اسودہ حوالب ہیں۔ (۲)

فقیر النفس قطب الارشاد

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ

الشیخ الامام قطب عالم، عالم ربانی حضرت مولانا رشید احمد بن ہدایت احمد بن پیر بخش بن غلام حسن بن غلام علی بن علی اکبر حنفی رامپوری ثم گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ۔

آپ سہارنپور کے مشہور قصبہ گنگوہ میں ۶ ذی قعدہ ۱۲۴۳ھ میں پیدا ہوئے، قرآن شریف اپنے وطن

(۲) تصانیف کے تعارف کے لیے دیکھیے مقدمہ اجوبہ اربعین (ص ۲۰-۲۵) از حضرت مولانا صوفی عبد الحمید صاحب سوائی مدظلہم۔

(۳) یہ تمام حالات "تاریخ دارالعلوم دیوبند" (ج ۱ ص ۱۰۲-۱۲۲) "تذکرہ علماء دیوبند" (ج ۱ ص ۵۵۱-۵۶۰) اور "اروانِ ثلاثہ" (ص ۲۱۲) نزہۃ الخواطر (ج ۷ ص ۲۹۱-۲۹۲) اور "سوانح قاسمی" سے ماخوذ ہیں۔

میں پڑھ کر اپنے ماموں کے پاس کرنال چلے گئے، اور ان سے فارسی کی کتابیں پڑھیں، پھر مولوی محمد بخش رامپوری سے صرف و نحو کی تعلیم حاصل کی، پھر ۱۲۶۱ھ میں دہلی کا سفر کیا، وہاں کچھ اسباق قاضی احمد الدین جہلمی سے پڑھے اور پھر شیخ اکل مولانا مملوک علی صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے پاس پہنچ کر اکثر درسی کتابیں ان سے پڑھیں، یہیں سے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ سے تعلق قائم ہوا جو ساری عمر قائم رہا، دہلی ہی میں بعض معقولات کی کتابیں مفتی صدر الدین آزرہ سے بھی پڑھیں، آخر میں حضرت شاہ عبدالغنی مجددی رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں رہ کر علم حدیث کی تحصیل کی۔

تعلیم سے فراغت کے بعد شیخ المشائخ حضرت حاجی امداد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں رہ کر بیعت کا شرف حاصل کیا، ایک ہی ہفتہ میں حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرما دیا کہ ”میاں مولوی رشید احمد! جو نعمت حق تعالیٰ نے مجھے دی تھی وہ آپ کو دیدی، آئندہ اس کو برہانا آپ کا کام ہے“ پھر چالیس بیالیس روز بعد جب آپ حضرت حاجی صاحب سے رخصت ہو کر گھر جارہے تھے اس وقت آپ کو اجازت بیعت و خلافت سے سرفراز فرمایا اور گنگوہ واپس آکر حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے حجرے کو اپنی قیام گاہ بنایا، اس دور میں مطب ذریعہ معاش رہا۔

۱۸۵۷ء میں خانقاہ قدوسی سے مردانہ وار لکل کر انگریزوں کے خلاف صف آرا ہو گئے اور اپنے مرشد حضرت حاجی صاحب اور دوسرے رفقاء کے ساتھ شامی کے معرکہ نہاد میں شامل ہو کر خوب دادِ شجاعت دی، جب میدانِ جنگ میں حافظ ضامن صاحب رحمۃ اللہ علیہ شہید ہو کر گرے تو آپ ان کی نعش اٹھا کر قریب کی مسجد میں لے گئے اور پاس بیٹھ کر قرآن شریف کی تلاوت شروع کر دی۔

معرکہ شامی کے بعد کرنٹاری کا وارنٹ جاری ہوا اور ان کو گرفتار کر کے سہارنپور کی جیل میں بھیج دیا گیا، پھر وہاں سے آپ کو مظفرنگر منتقل کر دیا گیا، چھ مہینے جیل میں گزرے، وہاں بہت سے قیدی آپ کے معتقد ہو گئے اور جیل خانے میں جماعت کے ساتھ نماز ہونے لگی۔

رہائی کے بعد آپ نے درس و تدریس کا سلسلہ شروع فرمایا، آپ نے تین حج کئے، آخری حج سے قبل تک آپ مختلف علوم و فنون کی کتابوں کا درس دیا کرتے تھے، آخری حج سے واپسی کے بعد آپ نے صرف صحاح ستہ کا درس دینا شروع کیا دورہ حدیث کی موجودہ شکل آپ ہی کی اختیار کردہ ہے کہ صحاح ستہ کا درس ایک سال میں دیتے تھے اور رمضان میں عبادت و ریاضت کے لیے اپنے آپ کو فارغ کر لیتے تھے۔

۱۲۱۳ھ تک آپ کا درس جاری رہا، تین سو سے زائد حضرات نے آپ سے دورہ حدیث کی تکمیل کی، درس حدیث میں آپ کے آخری شاگرد حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے والد

ماجد حضرت مولانا محمد یحیی صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ تھے۔

اگرچہ تدریس کا باقاعدہ سلسلہ ۱۲۱۲ھ میں ختم ہو گیا تھا لیکن افادۂ باطنی کا سلسلہ تادمِ آخر جاری رہا۔ آپ کی زندگی مکمل طور پر سنت پر عمل سے عبارت تھی، تقویٰ، اتباعِ سنت و شریعت، دین پر استقامت، بدعات کے استیصال، سنت کی اشاعت اور شعائرِ اسلام کو بلند کرنے اور دین کے معاملہ میں آپ آیۃ من آیات اللہ تھے۔

آپ کے کبارِ خلفاء میں حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری، مولانا محمود حسن دیوبندی، مولانا عبدالرحیم رائے پوری، شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنی رحمہم اللہ ہیں۔ اسی طرح آپ کے مشہور شاگردوں میں مولانا محمد یحیی کاندھلوی، شیخ ماجد علی اور مولانا حسین علی رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں۔

۱۲۹۷ھ میں حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی وفات کے بعد دارالعلوم دیوبند کے سرپرست ہوئے، مشکل حالات میں گتھیوں کو سلجھا دینا آپ کی خصوصیت تھی، ۱۲۱۲ھ سے مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور کی سرپرستی بھی قبول فرمائی تھی۔

فقہ و فتاویٰ میں آپ کا قول حجت تھا، حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ آپ کو ابو حنیفہ عصر کہا کرتے تھے، حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ جیسے محقق اور وسیع النظر عالم کو بھی ”فقیہ النفس“ نہیں مانتے تھے جبکہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہ کو ”فقیہ النفس“ قرار دیتے تھے^(۲)۔

۱۲ یا ۱۳ جمادی الاولیٰ کو رات کے وقت آپ نوافل کے لیے اٹھے تو کسی زہریلے جانور نے آپ کو کاٹ لیا، جس کے اثر سے ۸ یا ۹ جمادی الثانیہ ۱۲۲۲ھ بروز جمعہ بعد اذان جمعہ آپ کی وفات ہو گئی، آپ کا سن وفات ”إِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لِمِنَ الصَّالِحِينَ“ اور ”مولانا عاش حمیداً مات شهيداً“ سے نکلتا ہے۔

تصانیف

آپ نے سینکڑوں شاگردوں کے علاوہ درج ذیل تصانیف بھی یادگار چھوڑیں:-

- ① فتاویٰ رشیدیہ ② سبیل الرشاد ③ زبدۃ المناکب ④ ہدایۃ الشیعہ ⑤ فیصلۃ الاعلام فی دار الحرب و دار الاسلام ⑥ لطائف رشیدیہ ⑦ ہدایۃ المحدثی فی قراءۃ المقتدی ⑧ التطوف الدانیۃ فی تحقیق الجماعۃ الثانیۃ ⑨ الحق الصریح فی اثبات التراوح۔

(۲) دیکھیے ”البلغ“ منہی اعظم نمبر جمادی الثانیہ ۱۳۹۹ھ (ص ۲۱۱)۔

نیز آپ کی جامع ترمذی اور صحیح بخاری پر درسی افادات، و تقاریر کے مجموعہ کو آپ کے شاگرد مولانا محمد یحییٰ صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ نے ضبط کیا، تقریر ترمذی ”اللوکب الذری“ کے نام سے اور تقریر بخاری ”لامع الدراری“ کے نام سے حضرت سیح الحدیث صاحب کے قیمتی حواشی و تعلیقات کے ساتھ چھپ چکی ہیں۔ (۵)

حضرت شاہ عبدالغنی صاحب

مجدوی دہلوی رحمۃ اللہ علیہ

حضرت مولانا شاہ عبدالغنی مجدوی رحمۃ اللہ علیہ حضرت مولانا ابوسعید مجدوی رحمۃ اللہ علیہ کے صاحبزادے ہیں، آپ کا نسب نامہ حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کے واسطے سے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ تک پہنچتا ہے۔

(آپ کے والد ماجد حضرت شاہ ابوسعید صاحب ایک متبحر عالم اور سلسلہ نقشبندیہ کے بڑے بزرگوں میں سے تھے، ان کی ولادت ذیقعدہ ۱۱۹۶ھ میں ہوئی۔ درسی کتب مفتی شرف الدین رامپوری اور شاہ رفیع الدین دہلوی رحمہما اللہ سے پڑھیں، اجازت عامہ شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے حاصل کی، ۱۲۵۰ھ میں حجاز سے واپسی پر ”توکل“ میں آپ کا انتقال ہوا وہاں سے نعش دہلی پہنچی اور وہیں مدفون ہوئے)۔

شاہ عبدالغنی صاحب رحمۃ اللہ علیہ شعبان ۱۲۲۵ھ میں دہلی میں پیدا ہوئے، قرآن کریم حفظ کیا، نحو اور علوم عربیت مولانا حبیب اللہ دہلوی سے حاصل کیے، پھر مکمل طور پر حدیث اور فقہ کی طرف متوجہ ہو گئے۔

حدیث شاہ محمد اسحاق صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے پڑھی، اپنے والد سے موطا امام محمد کا درس لیا اور مشکوٰۃ شریف مولانا مخصوص اللہ بن شاہ رفیع الدین دہلوی کے پاس پڑھی۔

۱۲۳۹ھ میں اپنے والد ماجد کے ساتھ حجاز کا سفر کیا اور وہیں علامہ عابد سندھی رحمۃ اللہ علیہ سے استفادہ کیا، پھر ہندوستان لوٹ کر ہمہ تن علم حدیث کی خدمت میں مشغول ہو گئے۔

آپ کی درس گاہ ہندوستان میں علم حدیث کا سب سے بڑا مرکز تھی آپ کے فیض تعلیم سے حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی اور حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی رحمہم اللہ

(۵) یہ تمام حالات نزہۃ الخاطر (۸ ص ۱۲۸-۱۵۲) سے ماخوذ ہیں، نیز دیکھیے مشاہیر علمائے دیوبند (ج ۱ ص ۱۸۶-۱۱۸۹) ”تاریخ العلوم

دیوبند“ (ج ۱ ص ۱۲۵-۱۲۹) اور ”تذکرۃ الرشید“ مصنفہ حضرت مولانا عاشق الہی سے لکھی رحمۃ اللہ علیہ۔

جیسے یگانہ روزگار علماء پیدا ہوئے۔

۱۸۵۷ء کے ہنگامے میں علمِ حدیث کی یہ سب سے بڑی درس گاہ حوادثِ روزگار کی نذر ہو کر ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئی، شاہ عبدالغنی رحمۃ اللہ علیہ نے مدینہ منورہ ہجرت فرمائی اور وہیں محرم ۱۲۹۶ھ میں انتقال فرمایا۔ صاحبِ نزہۃ الخواطر نے آپ کے بارے میں لکھا ہے:-

”علم و عمل، زہد و ورع، حلم و درباری، صداقت، امانت و عفت و صیانت، حسنِ نیت و اخلاص، رجوع الی اللہ، خوفِ خدا، سنتِ نبوی کی پابندی، حسنِ اخلاق، احسان الی الخلق اور دنیا اور اسبابِ دنیا سے بے رغبتی ان کی ذات پر ختم تھی، ان کی مجلس سے اور ان کے انقاس کی برکت سے بہت سے علماء و مشائخ مستفید ہوئے، آپ کی ولایت اور جلالتِ شان پر عرب و ہند کے سب لوگوں کا اتفاق ہے۔“

سنن ابن ماجہ پر نفیس حاشیہ ”انجاح الحاجۃ“ آپ کی علمی یادگار ہے۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً (۱)

حضرت مولانا شاہ محمد اسحاق صاحب رحمۃ اللہ علیہ

آپ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نواسے اور شیخ محمد افضل صاحب کے صاحبزادے ہیں۔ ۸ ربی الحجہ ۱۱۹۶ھ یا ۱۱۹۷ھ میں دہلی میں پیدا ہوئے اور اپنے نانا شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کی آغوشِ تربیت میں پرورش پائی۔

صرف و نحو کافیہ تک مولانا عبدالحی بڈھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے پاس پڑھیں باقی درسی کتابیں شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے پڑھیں۔ حدیث شریف کی تحصیل حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے کی، اپنے نانا کی وفات تک خدمت میں رہے، ان کے بعد وہی ان کے جانشین بنے۔

۱۲۴۰ھ میں حرمین کا سفر کیا، وہاں شیخ عمر بن عبدالکریم مکی (متوفی ۱۲۴۷ھ) سے استفادہ کیا پھر ہندوستان لوٹے اور مسلسل سولہ سال تک حدیث کا درس دیتے رہے۔

۱۲۵۸ھ میں آپ مع اہل و عیال مکہ مکرمہ ہجرت فرما گئے، آپ کے اجلۃ تلامذہ میں شاہ عبدالغنی مجددی، شیخ عبدالرحمن پانی پتی، سید عالم علی مراد آبادی، شیخ عبدالقیوم بڈھانوی، نواب قطب الدین دہلوی، مولانا احمد علی سہارنپوری، مفتی عنایت احمد کاکوروی، میاں سید نذیر حسین دہلوی اور مولانا احمد اللہ بن دلیل اللہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا شمار ہے۔

(۱) یہ حالات نزہۃ الخواطر (ج ۷ ص ۱۲، ۱۳) اور (ج ۷ ص ۲۹۶، ۲۹۷) اور تاریخ دارالعلوم دیوبند (ج ۱ ص ۹۵، ۹۶) سے ماخوذ ہیں۔ نیز دیکھیے

مقدمۃ اوجز المسائل (ج ۱ ص ۶۵، ۶۶) اور ”ماتنس إلیہ الحاجۃ“ (ص ۵۳)۔

آپ کے اکثر شاگرد حدیث میں نابغہ روزگار بنے، ہندوستان میں حدیث کی سند آپ ہی سے ہو کر آگے جاتی ہے، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء۔

آپ نے ”مشکوٰۃ المصابیح“ کا اردو میں ترجمہ فرمایا جس کو آپ کے ایماء پر آپ کے شاگرد رشید مولانا قطب الدین خاں صاحب نے شرح کی صورت میں منقول کر دیا جو ”مظاہر حق“ کے نام سے موسوم ہے ”مائتہ مسائل“ اور ”رسائل اربعین“ بھی آپ کی قابل ذکر تصنیف ہیں۔ (۲)

رجب ۱۲۶۲ھ میں مکہ مکرمہ میں آپ کا انتقال ہوا، مکہ مکرمہ کے قبرستان ”معلّاء“ میں دفن ہوئے۔ رحمۃ اللہ علیہ۔

سراج الہند

حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ

صاحب نزہۃ الخواطر نے آپ کے حالات کی ابتدا اس طرح کی ہے ”الشیخ الإمام العالم الكبير العلامة المحدث عبدالعزيز بن ولي الله بن عبد الرحيم العمري الدهلوي سيد علمائنا في زمانه وابن سيدهم لقبه بعضهم ”سراج الهند“ وبعضهم ”حجة الله“۔

آپ کی پیدائش پچیس رمضان ۱۱۵۹ھ میں ہوئی، تاریخی نام ”غلام حلیم“ ہے، حافظہ اور ذہانت خداداد تھی قرآن مجید کے ساتھ فارسی بھی پڑھ لی، گیارہ سال کی عمر میں عربی تعلیم کا انتظام ہوا اور پندرہ سال کی عمر میں جملہ علوم رسمیہ سے فراغت حاصل کر لی۔

آپ نے حدیث وفقہ کی تحصیل اپنے والد سے کی، والد ماجد کے انتقال کے بعد ان کے بعض شاگردوں خصوصاً ان کے تلمیذ خاص مولانا محمد عاشقؒ ٹھلٹی رحمۃ اللہ علیہ سے تکمیل کی، چونکہ آپ اپنے والد کے سب سے بڑے فرزند تھے اور علم و فضل میں بھی سب سے ممتاز تھے لہذا مسندِ درس و خلافت آپ ہی کے سپرد ہوئی۔ اور آپ ہمہ تن درس و تدریس، ہدایت و ارشاد اور تصنیف و تالیف میں مصروف ہو گئے۔

علامہ عبدالحی حسنی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:-

”آپ اپنے علم و فضل، آداب، ذکاوت و ذہانت، فہم و فراست اور سرعتِ حفظ میں عالم کے اندر یگانہ روزگار تھے.... بیشتر مقامات سے طلبہ محض ان سے پڑھنے کے لیے آتے اور ان پر ایسے ٹوٹے پڑتے جیسے

(۲) یہ تمام حالات نزہۃ الخواطر (ج ۱، ص ۵۱-۵۲) اور تاریخ دارالعلوم دیوبند (ج ۱، ص ۹۵) سے ماخوذ ہیں۔ نیز دیکھیے مقدمہ اور حوالہ المسالک ص

پیسا پانی پر ٹوٹ پڑتا ہے۔“

آپ کو تمام علومِ متداولہ اور فنونِ عقلیہ و فہلیہ میں کامل دستگاہ حاصل تھی حافظہ بھی بلا کا تھا، تقریر معنی خیز، مرتب و دلنشین ہوتی تھی جس نے آپ کی ذات کو مرجعِ عوام و خواص بنادیا تھا، علوِ اسناد کی وجہ سے دور دور سے لوگ سفر کر کے حلقہٴ درس میں شرکت کرنے اور سندِ فراغ حاصل کرنے آتے تھے، درس و تدریس، افتاء و تصنیف، فصلِ خصومات، پند و موعظت اور شاگردوں کی تربیت میں ہمہ وقت مصروف رہتے تھے۔ آپ کی ذات سے ہندوستان میں علومِ اسلامیہ خصوصاً حدیث و تفسیر کا بڑا چرچا ہوا، مسلمانوں کی اصلاح ہوئی اور فتنوں کا سدباب ہوا، ان کی مساعی جمیلہ، نالہٴ نیم شبی اور توجہ نے شاگردوں اور مریدوں میں وہ روح پھونکی، جس نے مسلمانوں میں بڑا انقلاب پیدا کیا اور مسلمانوں کی دینی، تعلیمی اور ثقافتی حالت کو بہتر بنایا۔۔۔ شاہ صاحب کو صرف حدیث، فقہ، تفسیر اور کلام میں ہی کمال حاصل نہ تھا بلکہ منطق و فلسفہ اور شعروادب میں بھی مہارت حاصل تھی، حدیث کثرت سے یاد تھیں، حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت مولانا شیخ محمد صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ سے حضرت شاہ صاحب کے بارے میں نقل کیا ہے کہ ان کو چھ ہزار حدیث کے متن یاد تھے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب کی عمر ابھی پچیس سال ہی تھی کہ شدید امراض لاحق ہو گئے، حتیٰ کہ ایک وقت میں چودہ بیماریاں شمار کی گئی ہیں اٹھنا بیٹھنا اور چلنا پھرنا مشکل ہوتا تھا اس کے باوجود آپ بنفسِ نفیس درس دیتے، تصنیف و تالیف اور پند و موعظت میں مصروف رہتے تھے، راہ چلتے ہوئے بھی وعظ و تلقین سے فارغ نہیں رہتے تھے۔

پھر تعجب کی بات یہ ہے کہ باوجود ان اندوہناک امراض کے آپ خوش طبع، حاضر جواب، شیریں گفتار، خوش کلام، متواضع، ہشاش بشاش اور باوقار تھے، آپ کی مجلسیں عقول و اذہان کی تفریح کا سامان ہوتی تھیں، آپ کی حکایتیں کانوں کو اور آپ کے شائستہ اشعار طبائع کو بھاتے تھے، دور دراز کے قصبے اور وہاں کے باشندوں کی داستانیں خوب سناتے تھے، تعجب کی بات یہ ہے کہ سننے والے کو یہ گمان ہوتا تھا کہ موصوف نے ان باتوں کو دیکھ کر ان کا علم حاصل کیا ہے، جبکہ انھوں نے کلکتہ کے علاوہ کچھ نہیں دیکھا، چونکہ دارالسلطنت دہلی میں لوگ آتے جاتے تھے ان سے سن کر حقائق کی بحث کر کے انھوں نے یہ معلومات حاصل کی تھیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے علومِ دینیہ کی جس نشا و ثانیہ کی بنیاد ڈالی تھی شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تکمیل فرمادی اور علم کا ایسا معیار قائم فرمایا جس سے علومِ دینیہ کی ایک خاص عزت اور وقار قائم ہو گیا، حضرت شاہ صاحب نے اپنے والد ماجد کی وفات کے بعد ساٹھ سال کی طویل مدت

تک دہلی میں علوم دینیہ کی خدمات انجام دیں۔

آپ کے شاگردوں میں آپ کے تینوں بھائی، شاہ اسماعیل شہید، شاہ محمد اسحاق، شاہ محمد یعقوب، شاہ مخصوص اللہ بن شاہ رفیع الدین، مولانا عبدالحی بڑھانوی، مفتی الہی بخش کاندھلوی، شیخ غلام علی دہلوی، شاہ ابوسعید مجددی، شاہ احمد سعید مجددی، شیخ رشید الدین صاحب، مفتی صدر الدین صاحب اور مولانا فضل الرحمن گنج مراد آبادی صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے اساطین امت اور علماء افاضل شامل ہیں۔

درس و تدریس کے علاوہ شاہ صاحب نے متعدد کتابیں تصنیف فرمائیں:-

① تفسیر ”فتح العزیز“ المعروف بہ ”تفسیر عزیزی“

یہ کتاب آپ نے شدت مرض و ضعف کی حالت میں املاء کرائی تھی نخعیم جلدوں پر مشتمل تھی لیکن ہندوستان کے انقلابات میں اکثر حصہ ضائع ہو گیا، صرف اول اور آخر کی جلدیں دستیاب ہیں۔

② فتاویٰ عزیزیہ

اس کی بھی دو ہی جلدیں میسر ہیں ورنہ یہ بھی بہت نخعیم کتاب تھی۔

③ تحفۃ اشاعہ عشریہ

یہ کتاب تشیع کی حقیقت کے بارے میں ہے اور ایک عظیم شاہکار ہے جس کی مثال اس موضوع پر اسلامی کتب میں موجود نہیں ہے۔

④ بستان المحدثین

یہ محدثین کے طبقات اور ان کی مصنفات کے بارے میں ہے، اصل کتاب فارسی میں ہے، اس کا اردو ترجمہ حضرت مولانا عبدالمسیح صاحب دیوبندی رحمۃ اللہ علیہ نے کیا ہے۔

⑤ عجلۃ نافعہ

یہ رسالہ اصول حدیث میں ہے، یہ ان کا ثبت اور حدیث میں ان کے غاوم کا آئینہ دار ہے، مولانا عبدالحکیم صاحب چشتی نے اس کا اردو ترجمہ اور تراجم رجال کا اضافہ کر کے اس کی افادیت کو بہت بڑھا دیا ہے۔

① رسالہ ”ما یجب حفظہ لطالبی الحدیث“

② میزان البلاغۃ علم بلاغت میں ہے۔

③ ”میزان الکلام“ علم کلام میں ہے۔

④ السراجل فی مسالۃ التفضیل۔

۵۔ ستر الشہادتین شہادتِ حضراتِ حسنین رضی اللہ عنہما کے موضوع پر ہے۔

۱۱۔ رسالہ فی الانساب

۱۲۔ رسالہ فی تعبیر الرؤیا

۱۳۔ حاشیہ ”میرزاہد رسالہ“

۱۴۔ حاشیہ ”میرزاہد ملا جلال“

۱۵۔ حاشیہ ”میرزاہد شرح المواقف“

۱۶۔ حاشیہ ”ملا کوچ“

۱۷۔ حاشیہ ”شرح ہدایۃ الحکمتہ“ للصدر الشیرازی۔

ان کے علاوہ بھی آپ کے کچھ رسائل ہیں۔

آپ اسی سال کی عمر میں ۱۲۲۹ھ میں اپنے خالقِ حقیقی سے جا ملے، حکیم مومن خاں مومن نے تاریخِ وفات خوب لکھی ہے:

دست بیداد اجل سے بے سرو پا ہو گئے

فقر و دیں، فضل و ہنر، ایلف و کرم، ظلم و عمل

ق ی ض ن ط ر ل م

۱۰۰ ۱۰ ۸۰۰ ۵۰ ۹ ۲۰۰ ۲۰ ۲۰

۱۲۲۹ھ

رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ (۳)

امام الہند منبع الکلمات

مرکز الاسانید حضرت الامام

الشاہ ولی اللہ احمد بن عبدالرحیم رحمہما اللہ تعالیٰ

صاحب نزہۃ الخواطر آپ کے حالات کی ابتدا یوں کرتے ہیں:-

”الشیخ الإمام، حجة الله بين الأنام، إمام الأئمة، قدوة الأمة، علامة العلماء، وارث الأنبياء،

(۳) شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہ تمام حالات ”نزہۃ الخواطر“ (ج ۱ ص ۲۵۵-۲۸۳) فوائدِ جامعہ بر مجلہ نانہ (ص ۳۶۹-۳۷۶) اور

تاریخ دارالعلوم دیوبند (ج ۱ ص ۹۲) سے مانوڑ ہیں۔

آخر المجتہدین، اُحد علماء الدین، زعیم المتضلعین بحمل أعباء الشرع المتین، محیی السنۃ، ومن عَظُمَتْ بِهِ اللَّهُ عَلَيْنَا الْمَنَّة، شیخ الإسلام قطب الدین أحمد ولی اللہ بن عبد الرحیم بن وجیہ العمری الدہلوی

آپ کے والد ماجد شاہ عبدالرحیم صاحب رحمۃ اللہ علیہ سلسلہ نقشبندیہ کے بڑے بزرگوں میں سے تھے، ان کے یہاں کوئی اولاد نہیں ہوئی تھی، ادھر آپ کی اہلیہ سن ریاں کو پہنچ گئی تھیں، آپ نے کبرسی میں دوسرا نکاح کیا، اور بروز بدھ بوقت طلوع آفتاب ۴ شوال ۱۱۱۳ھ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ پیدا ہوئے۔ ولادت سے پہلے شاہ عبدالرحیم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے خواجہ قطب الدین بختیار ککلی رحمۃ اللہ علیہ کی خواب میں زیارت کی، انھوں نے فرزند کی بشارت دی اور فرمایا کہ اس کا نام میرے نام پر رکھنا، حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میری ولادت ہوئی تو والد صاحب کے ذہن میں یہ بات نہیں رہی اور انھوں نے ”ولی اللہ“ نام رکھا، کچھ مدت کے بعد یاد آیا تو میرا دوسرا نام ”قطب الدین احمد“ تجویز کیا۔ پانچ برس کی عمر میں مکتب میں تعلیم شروع کی، سات برس کی عمر میں قرآن کریم کا حفظ مکمل کر لیا اور ابتدائی فارسی و عربی شروع کر دی، دس سال کی عمر میں شرح جامی ختم کر لی، پھر اپنے والد ماجد سے فقہ حدیث، تصوف، عقائد اور اصول کی کتابیں پڑھیں، اسی دوران شیخ محمد افضل سیالکوٹی رحمۃ اللہ علیہ کے حلقہ درس میں شریک ہو کر حدیث کی سند لی، پندرہ سال کی عمر میں آپ کے والد ماجد نے بیعت فرما کر سلسلہ نقشبندیہ میں سلوک کے منازل طے کرا دیے۔

چودہ برس کی عمر میں شادی ہوئی، ابھی سترہ سال کے تھے کہ والد ماجد کا انتقال ہو گیا۔ والد ماجد کی وفات کے بعد حضرت شاہ صاحب نے اپنے والد کی مسند درس کو زنت بخشی اور کم و بیش بارہ سال تک علوم نقلیہ و عقلیہ کی تعلیم دی۔ ۱۱۳۳ھ میں زیارت حرمین اور حج کا شوق ہوا اور حجاز کا سفر کیا، وہاں دو سال قیام فرمایا اور شیوخ حجاز سے خوب استفادہ کیا، خصوصاً شیخ ابوطاہر گردی مدنی رحمۃ اللہ علیہ سے بہت زیادہ استفادہ کیا، شیخ ابوطاہر علوم ظاہرہ کے ساتھ ساتھ علوم باطنہ میں بھی بلند پایہ بزرگ تھے ان سے آپ نے خرقہ خلافت بھی حاصل کیا۔

۱۱۳۵ھ میں حضرت شاہ صاحب حجاز سے واپس ہندوستان تشریف لائے اور حسب سابق اپنے والد ماجد کے مدرسہ رحیمیہ میں درس دینا شروع کیا، درس و تدریس سے جو وقت بچتا وہ تصنیف و تالیف اور اعمال و اشغال کی تعلیم و تلقین میں گذرتا تھا۔

ان ہی علمی مشاغل اور افادۂ خلقِ خدا میں وہ مصروف رہے تا آنکہ ۱۱۶۶ھ میں یہ آفتابِ علم و عمل

غروب ہو گیا۔

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو جملہ علوم عقلیہ و نقلیہ میں دستگاہ حاصل تھی اور ورع و تقویٰ، ذہانت و ذکاوت کی صفات سے بھی آراستہ تھے، نہایت بلند پایہ مفکر اور مصلح تھے، اسرار و حکم، مسائل تصوف، مباحث کلام اور حکمت و اخلاق پر بڑی گہری نظر تھی انھوں نے حدیث و قرآن کے حقائق کو جس طرح سمجھا اور سمجھایا ہے اس نے متقدمین کی یاد تازہ کر دی، توجیہ و شرح حدیث میں حضرت شاہ صاحب کا مقام نہایت بلند ہے اور اس سلسلے میں وہ ہندوستان کی سرزمین پر اپنی نظیر آپ تھے، آپ کے فضل و کمال کا تمام اہل عصر کو اعتراف تھا، شیوخ جرم بھی آپ کی فہم و فراست، شرح معانی حدیث اور توضیح مطالب کے قائل تھے آپ کے شیخ ابو طاہر کردی مدنی رحمۃ اللہ علیہ آپ کے متعلق فرماتے تھے ”إنہ یسند عنی اللفظ و کنت أصح منه المعنی“۔

حضرت مرزا مظہر جان جاناں رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

”إن الشیخ ولی اللہ قد بین طریقہ جدیدہ، ولہ أسلوب خاص فی تحقیق أسرار المعارف و غوامض العلوم، وإنہ ربانی من العلماء، ولعلہ لم یوجد مثله فی الصوفیة المحققین الذین جمعو ابین علمی الظاہر والباطن، و تکلموا بعلوم جدیدہ، إلا رجال معدودون“

شیخ فضل حق بن فضل امام خیر آبادی نے جب ”ازالۃ الخفاء“ کا مطالعہ کیا تو فرمایا:-

”إن الذی صنف هذا الكتاب لبحر زخار لا یری له ساحل“

مفتی عنایت احمد کاکوروی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

”إن الشیخ، لی اللہ مثله کمثل شجرة طوبی، أصلها فی بیتہ و فرعها فی کل بیت من بیوت المسلمین، فمما من بیت و لا مکان من بیوت المسلمین و أمکنتهم إلا و فیہ فرع من تلك الشجرة، لا یعرف غالب الناس این أصلها۔“

نواب صدیق حسن خان قنوجی لکھتے ہیں:-

”انصاف این است کہ اگر وجود او در صدر اول و زمانہ ماضی می بود امام الانمہ و تاج المجتہدین شمرده

مے شد۔“

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی سیاسی بصیرت

ملکی سیاست پر بھی حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی گہری نظر تھی آپ کے زمانہ میں ہندوستان سیاسی افراط فری کے عروج پر تھا، مسلمان طوائف الملوک اور خانہ جنگیوں میں مصروف تھے، روافض کا غلبہ

ہو رہا تھا، اس کے علاوہ ہندوستان کی قسمت کا فیصلہ کرنے والی تین جنگجو قوتیں تھیں مرہٹہ، سکھ اور جاٹ... ان حالات میں حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے انتہائی سیاسی بصیرت کا ثبوت دیا، پہلے نواب نجیب الدولہ سے خط و کتابت کی، ان کے واسطے سے احمد شاہ ابدالی سے رابطہ کیا، پھر براہِ راست احمد شاہ ابدالی کو مؤثر ترین خط لکھا، جس کے نتیجے میں احمد شاہ ابدالی اپنے مجاہدین کو لیکر ہندوستان پر حملہ آور ہوا اور دشمنانِ اسلام کی طاقت کو پارہ پارہ کر دیا۔

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیفات

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کثیر التصانیف عالم ہیں آپ کی ہر تصنیف بلند پایہ ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام علوم آپ پر الہام ہو رہے ہیں، اگرچہ آپ تمام علوم میں امام تھے لیکن زیادہ تر غلبہ تفسیر، حدیث، عقائد، اسرارِ شریعت اور تصوف کا رہا ہے، آپ کی مشہور کتابیں درج ذیل ہیں:-

- ① فتح الرحمن فی ترجمۃ القرآن ② الزہرا وان فی تفسیر سورة البقرة وآل عمران ③ الفوز الکبیر فی أصول التفسیر ④ تأویل الأحادیث ⑤ فتح الخیر بمالابد من حفظہ فی علم التفسیر ⑥ المصنفی شرح الموطأ ⑦ المسوی شرح الموطأ ⑧ شرح تراجم أبواب البخاری ⑨ النوادر من أحادیث سید الأوائل والآخر ⑩ الأربعین ⑪ الدر الثمین فی مبشرات النبی الامین - ⑫ الإرشاد فی مهمات الإسناد ⑬ - إنسان العین فی مشایخ الحرمین ⑭ - حجة الله البالغة ⑮ - إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء ⑯ - قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین ⑰ - حسن العقیدۃ ⑱ - الإنصاف فی بیان سبب الاختلاف ⑲ - عقد الجید فی أحكام الاجتهاد والتقلید ⑳ - البدور البازغة ㉑ - المقدمة السنية فی انتصار الفرقة السنية ㉒ - ألطاف القدس فی لطائف النفس ㉓ - القول الجمیل فی بیان سواء السبیل ㉔ - الانتباه فی سلاسل أولیاء الله ㉕ - البہیات ㉖ - اللّمحات ㉗ - السطعات ㉘ - الهوامع ㉙ - شفاء القلوب ㉚ - الخیر الكثير ㉛ - التفتیحات الالہیة ㉜ - فیوض الحرمین ... وغیرہ۔

ویسے تو آپ کی تمام ہی تصنیفات نہایت قابلِ قدر اور قیمتی ہیں لیکن ان میں سے بالخصوص حجة الله البالغة اور إزالة الخفاء کو ممتاز مقام حاصل ہے۔

رحمہ اللہ تعالیٰ رحمة واسعة وجزاه عن العلم وأہلہ خیر الجزاء (۲)

(۲) یہ تمام حالات نزعت الخواطر (ج ۶ ص ۲۹۹-۳۱۵) اور فوائد حادۃ برجالہ نافذہ (ص ۲۵۶-۲۹۷) سے ماخوذ ہیں۔ آپ کے حالات و کمالات، خدمات اور تالیفات کے مکمل تعارف کے لیے ملاحظہ کیجیے تاریخ دعوت و عزیمت جلد پنجم از مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہم۔

شیخ ابوطاہر کردی رحمۃ اللہ علیہ

محمد عبدالسمیع بن ابراہیم بن حسن بن شہاب الدین الکردی المدنی الشافعی رحمہم اللہ تعالیٰ۔

آپ ۲۱ رجب ۱۰۸۱ھ مطابق ۱۶۷۰ء میں مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے، علوم عربیت اپنے زمانہ کے سیمویہ شیخ سید احمد ادریس مغربی سے حاصل کیے، فقہ شافعی شیخ علی طولونی مصری سے اور معقولات کی کتابیں مخم باثی سے جو روم کے متبحر علماء میں سے تھے، علم حدیث اپنے والد سے حاصل کیا تھا، ان کے بعد اس علم کو شیخ حسن عجمی سے پڑھا، ان ہی سے زیادہ تر استفادہ کیا، ان کے بعد شیخ احمد نخلی اور شیخ عبداللہ سالم بصری سے فائدہ اٹھایا، شیخ عبداللہ سالم بصری سے شمائل نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بھی پڑھی اور دو مہینے سے کتر مدت میں مسند احمد کا سماع بھی کیا، حرمین آنے والے علماء سے خوب استفادہ کیا، جن میں شیخ عبداللہ لاہوری بھی تھے، ان ہی کے واسطے سے آپ ملا عبدالحکیم سیالکوٹی کی کتابیں روایت کرتے ہیں اسی طرح شیخ عبدالحق دہلوی کی کتابیں بھی اسی واسطے سے روایت کرتے ہیں کیونکہ ملا عبدالحکیم کو شیخ عبدالحق دہلوی سے اجازت حاصل تھی۔

آپ ورغ و تقویٰ، طاعتِ خداوندی، اشتغالِ علمی اور انصاف پسندی میں سلف کا نمونہ تھے، کسی سوال کا جواب خوب اچھی طرح جب تک کتابوں کی مراجعت نہیں کر لیتے تھے دیتے نہیں تھے، نرم دل اتے تھے کہ رفاق کی حدیثیں پڑھتے ہوئے آنکھوں میں آنسو بہہ آتے تھے، لباس وغیرہ میں کسی قسم کا تکلف نہ برتتے تھے، اپنے خدام اور شاگردوں کے ساتھ نہایت تواضع سے پیش آتے تھے۔

حضرت شاہ صاحب ”الانتباه“ میں فرماتے ہیں:-

”یہ فقیر ایک مدت تک شیخ ابوطاہر کی صحبت میں رہا، صحیح بخاری آپ سے حرفاً حرفاً حاصل کی، آپ ہی کی صحبت میں رہ کر اس فن کی مشکلات بحث و نظر کے بعد حل کیں، منبع اور تلاش و جستجو کر کے رجال اور شرح حدیث سے آشنائی حاصل کی، اس طبقہ سے لیکر مصنفین تک اور پھر مصنفین سے لیکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک رجال میں مہارت پیدا کی، صحیح کو مستقیم سے ممتاز کیا، قوانین روایت اور حدیث کے اصول یاد کیے، متابعات و شواہد حدیث کی معرفت حاصل ہوئی، مسند داری مکمل ان سے سنی، کتب صحاح ستہ کے اطراف انہیں سنانے انہوں نے ان کتابوں کی روایت ہی کی اجازت نہیں دی بلکہ اپنی تمام مرویات کی اجازت بھی عطا فرمائی، اپنی تمام مرویات اور اسانید کی تفصیلات سے اچھی طرح آگاہ کیا اور خرقہ خلافت سے سرفراز فرمایا، جزاء اللہ سبحانہ عنی خیراً۔“

رمضان ۱۲۵ھ مطابق ۱۷۷۲ء میں آپ کا مدینہ منورہ میں انتقال ہوا اور جنت البقیع میں دفن کیے گئے (۵)۔
رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً

شیخ ابراہیم بن حسن بن شہاب الدین
الکوریانی الکوردی رحمۃ اللہ علیہ

آپ کا نام ابراہیم، کنیت ابو العرفان اور لقب برہان الدین ہے، آپ کا سلسلہ نسب یہ ہے:-
”ابراہیم بن حسن بن شہاب الدین الشہرزوری الکوردی الکوریانی الشافعی۔“

۱۰۲۵ھ مطابق ۱۶۱۶ء میں جبالِ کرد کے ”شہران“ نامی علاقے میں پیدا ہوئے، علوم دینیہ کی تکمیل وہیں نامور علماء سے کی پھر سفر کیا، دو برس بغداد میں قیام فرما کر بڑے بڑے علماء اور مشائخ سے اکتسابِ فیض کیا، چار سال شام میں گزارے اور مصر سے ہوتے ہوئے حرمین منجے، یہاں شیخ احمد قشاشی رحمۃ اللہ علیہ سے ملاقات ہوئی، ان سے خصوصی تعلق قائم ہوا، ان ہی سے اجازتِ روایتِ حدیث بھی حاصل کی اور خرقہ خلافت بھی پایا، ان کی صحبت میں رہ کر باند مراتب اور کمالاتِ عالیہ کو پہنچے۔

آپ کوردی اور فارسی کے علاوہ عربی اور ترکی زبانیں بھی جانتے تھے، تبحر علمی، روشن دماغی، زہد و تواضع اور صبر و حلم کی صفات سے متصف تھے، وہ اپنے زمانے کے نام نہاد فقہاء و صوفیہ کے لباس سے اجتناب برتتے تھے، مادہ رہتے اور سادگی کو پسند فرماتے تھے، آپ مجلس میں صدر بن کر بیٹھنے، گفتگو میں پہل کرنے یا اسی طرح کی باتیں بنا کر اپنی حقیقت کا اظہار کرنے سے گریز کرتے تھے۔

تبحر علمی کا یہ حال تھا کہ علامہ محمد عابد سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

”موصوف امام محقق، جامع معقول و منقول اور حاوی فروع و اصول تھے، حکمتِ نظریہ و عملیہ کے مستقن اور ان کے اسرار پر حاوی تھے اسی طرح ابن عربی، جلی، قاشانی، قونوی اور قیصری کی حقائق کی کتابوں کے ماہر تھے، یہی ان علوم میں حرفِ آخر سمجھے جاتے تھے، علم حدیث کی طرف متوجہ ہوئے تو اس کے جواہر ریزے اور موتی نکال لائے۔“

آپ کی اسی سے زائد تصانیف ہیں، علامہ محمد عابد سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”کانت

(۵) یہ تمام حالات ”فوائد جامعہ برجالہ نافعہ“ (ص ۲۹۸-۳۰۲) اور الأعلام للزکری (ج ۵ ص ۲۰۲) سے ماخوذ ہیں، مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے سلك الدرر (ج ۲ ص ۲۶) انسان العین فی مشایخ الحرمین (ص ۱۳۰-۱۳۱) الانتباه فی سلاسل أولیاء اللہ و وارثی آسانید رسول اللہ و حصر الشارد فی آسانید الشیخ محمد عابد و البائع الجسی و فہرست الفہارس۔

مصنفاته جدیرہ بأن تكتب بماء العيون وأن يبذل في تحصيلها المال والأهل والبنون“ کہ آپ کی تصانیف اس لائق ہیں کہ آبِ چشم سے لکھی جائیں اور ان کے حصول کے لیے مال اور اہل و عیال کے صرف سے بھی دریغ نہ کیا جائے۔

آپ کی مشہور تصانیف یہ ہیں۔

① الاسم لإيقاظ الهمم یہ ان کا ثبت ہے، نہایت تفصیلی اور جامع فوائد ہے۔

② إبداء النعمة بتحقيق سبق الرحمة ③ إتحاف الخلف بتحقيق مذهب السلف ④ تنبيه العقول على

تنزيه الصوفية من اعتقاد التجسيم والعينية والاتحاد والحلول ⑤ مدآلفی، فی تقرير ليس كمثلہ شیء ⑥ مشرع الورد إلى مطلع الجود بتحقيق التنزيه فی وحدة الوجود۔

آپ جمادی الاولیٰ ۱۱۰۱ھ مطابق ۱۶۹۰ء میں مدینہ منورہ میں وفات پائے اور بقیع میں مدفون ہوئے۔ (۶)
رحمۃ اللہ علیہ۔

صفی الدین احمد قشاشی رحمۃ اللہ علیہ

احمد بن محمد بن یونس بن احمد بن علی بن یوسف بن حسن البدری القشاشی المدنی۔
باپ کی طرف سے آپ کا سلسلہ نسب حضرت علی رضی اللہ عنہ تک اور ماں کی طرف سے حضرت تمیم داری رضی اللہ عنہ پر منتہی ہوتا ہے۔

آپ کا لقب صفی الدین ہے۔ صاحب ”الرحلة العباسية“ لکھتے ہیں کہ اہل مشرق کی عادت ہے کہ جس شخص کا نام احمد ہو اس کا لقب ”شہاب الدین“ رکھتے ہیں، شیخ احمد قشاشی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے شاگردوں سے فرمایا کہ میرا نام ”احمد“ ہے جو اشرف الاسماء ہے، لہذا مجھے ”شہاب“ سے ملقب مت کرو جو عذاب و رجم کا نام ہے، چنانچہ آپ کا لقب ”صفی الدین“ مشہور ہوا۔

آپ کے دادا یونس جو عبدالنبی کے نام سے ملقب تھے بڑے صاحبِ نسبت بزرگوں میں سے تھے، یہ اپنی نسبت کو مخفی رکھنے کی غرض سے قشاشہ فروشی کیا کرتے تھے، قشاشہ کباڑ کو کہتے ہیں جیسے پرانا سامان، پرانے کپڑے وغیرہ۔

آپ ۹۹۱ھ مطابق ۱۵۸۳ء میں پیدا ہوئے، تعلیم و تربیت والد بزرگوار شیخ محمد مدنی سے پائی، انھوں نے اپنے شیخ محمد بن عیسیٰ تلمسانی کی اتباع میں مالکی مذہب اختیار کر لیا تھا، لہذا انھوں نے شروع میں ان کو

(۶) یہ تمام حالات ”فوائد جامعہ برجالہ“ (ص ۲۰۵-۲۱۲) اور الاعلام (ج ۱ ص ۲۵) سے ماخوذ ہیں، تفصیل کے لیے دیکھیے انسان العین فی

مشایخ الحرمین، الانتباه فی سلاسل أولیاء اللہ، البدر الطالع (ج ۱ ص ۱۲۰، ۱۱) و سلک الدرر (ج ۱ ص ۶۰۵)۔

فقہ مالکی کی تعلیم دی، ۱۰۱۱ھ میں اپنے والد ماجد کے ساتھ یمن کا سفر کیا اور وہاں کے مشائخ سے استفادہ کیا پھر سیاحت کرتے ہوئے مکہ معظمہ آئے، یہاں ایک عرصہ مقیم رہے پھر مدینہ منورہ آکر وہاں کے مشائخ سے استفادہ کیا، بعد ازاں شیخ احمد شتاوی کی صحبت سے ان کا مسلک اور انہی کا طریقہ اختیار کیا، ان سے حدیث کی تکمیل کی اور ان ہی کی صاحبزادی سے نکاح ہوا ان کے بعد ان کے جانشین ہوئے اور عمر بھر حرم نبوی میں حدیث کا درس دیتے رہے۔

شیخ احمد قشاشی طریقت و شریعت کے امام تھے، حقائق کی باتیں بیان کرتے تو آیات و احادیث سے مدلل و مبرہن پیش کرتے تھے، بہت سے مشائخ کے صحبت یافتہ تھے، خرقہ خلافت اپنے والد سے پایا تھا اور کامیابی و قبولیت شیخ احمد شتاوی کے ہاتھ پر نصیب ہوئی تھی۔

آپ نے تو قہمانے زمانہ کی سیرت پر تھے اور نہ زاہدانِ خشک کے طریقہ پر تھے، بلکہ آپ کا رویہ سادہ اور سحت کا طریقہ تھا، آپ امراء کے گھر کبھی نہیں جاتے تھے، البتہ آپ کے ہاں کوئی آجاتا تو بہت خندہ پیشانی کے ساتھ پیش آتے تھے، ہر شخص سے اس کے مرتبہ کے مطابق برتاؤ کرتے تھے، نہایت نرم لہجے میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی تبلیغ کرتے تھے ملاقاتیوں کو نصیحت کے بغیر رخصت نہیں فرماتے تھے۔ آپ سے بڑے بڑے علماء اور صوفیہ نے استفادہ کیا جن میں عارف باللہ عبدالرحمن مغربی اور یسی، شیخ عیسیٰ مغربی جعفری، سید عبداللہ باقریہ اور ابراہیم حسن کورانی وغیرہ مشہور ہیں۔ آپ کی تصانیف میں درج ذیل کتابیں مشہور ہیں:-

- ① السمط المجید فی تلقین الذکر والبیعة واللباس الخرقہ وسلاسل اهل التوحید ② بستان العابدین وروض العارفین ③ حاشیہ علی الإنسان الكامل ④ حاشیہ علی المواهب اللدنیہ ⑤ الدرۃ الثمینہ فیما لزائر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی المدینہ ⑥ شرح عقیدۃ ابن عقیف ⑦ کتاب النصوص ⑧ کلمۃ الجود فی القول بوحدۃ الوجود ⑨ الکلمۃ الوسطیٰ فی شرح حکم ابن العطا ⑩ الکملات الإلهیہ ۱۱۔ الكنز الأسنی فی الصلاة والسلام علی الذات المکملۃ الحسنی۔

آپ کا روزِ دو شنبہ ۱۰۷۱ھ مطابق ۱۶۶۱ء میں مدینہ منورہ میں انتقال ہوا اور بقیع میں دفن ہوئے۔ (۷) رحمۃ اللہ علیہ

(۷) یہ تمام حالات فوائد جامعہ برجالہ نافذ (ص ۳۱۲-۳۱۹) سے ماخوذ ہیں، مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے انسان العین فی مشایخ الحرمین، الانتباه فی سلاسل اولیاء اللہ الرحلۃ العیاشیہ، حلامۃ الآثار، فہرست الفہارس، ہدایۃ العارفین۔

الشیخ احمد بن علی بن عبد القدوس الشنّاوی رحمۃ اللہ علیہ

آپ کا نام احمد اور کنیت ابو المواہب اور ابو العباس ہے پورا سلسلہ نسب یہ ہے :-

احمد بن علی بن عبد القدوس بن محمد الشنّاوی المصری ثم المدنی۔

شوال ۹۷۵ھ مطابق ۱۵۶۷ء میں مصر کے محلہ ”روح“ میں پیدا ہوئے، علوم کی تکمیل مصر میں کی، نامور محدث شمس الدین رملی، قطب الدین محمد بن ابی الحسن بکری اور شیخ نور الدین زیادوی سے حدیث و فقہ پڑھی، پھر مدینہ منورہ میں سید صبغۃ اللہ بن روح اللہ سندھی سے تصوف کے اعمال و اشغال کی تعلیم حاصل کی اور علم طریقت کی تکمیل کی، موصوف نے ان کو خرقہ خلافت سے سرفراز فرمایا۔

شیخ احمد شنّاوی کے آباء کرام بڑے اولیاء اللہ میں سے تھے، خود جامع شریعت و طریقت تھے، محبی نے خلاصۃ الأثر میں لکھا ہے ”الأستاذ الكامل المکمل، الباهر الطریقة، ترجمان لسان القدم، کان آية الله الباهرة فی جمیع المعارف، وقد أعلی الله تعالى مقداره، ونشر ذكره، وله بالحرمین الشهرة الطنانة... وله خلفاء فی کل أرض، ورُتبهم عالیة معلومة“

آپ سے جن علماء نے حدیث کی سند لی اور اکتساب فیض کیا ان میں سید سالم بن احمد بن شیخان، محمد بن عمر حبشی غرابی اور شیخ صفی الدین احمد قشاشی مشہور ہیں۔

آپ کی مشہور تصانیف درج ذیل ہیں :-

- ① الإرشاد إلى سبیل الرشاد ② إفاضة الجود فی وحدة الوجود ③ إقلید الفرید فی تجرید التوحید
- ④ بیعة الإطلاق ⑤ التأویل والتفصیل ⑥ تجلیة البصائر حاشیة علی کتاب الجواهر ⑦ خلاصة الاختصاص
- وما للكل من الخواص ⑧ السطعات الأحمديّة فی روائع مدائح الذات المحمدية ⑨ سعة الأخلاق ⑩ شفاء
- الغرام فی أخبار الکرام ۱۱۔ صارحة الأزل وسانحة النزل ۱۲۔ الصحف الناموسية والصحف النادوسية
- ۱۳۔ ضمائر السرائر الإلهية فی بواهر آیات جواهر الغوثية ۱۴۔ فتح الإله فیما یقال دبر کل صلاة
- ۱۵۔ فوائح الصلوات الأحمديّة فی لوائح مدائح الذات الأحمديّة ۱۶۔ مناهج التأویل
- ۱۷۔ موجبات الرحمة وموافقات العصمة۔

تنبیہ

شنّاوی: شتّو (بکسر شین) معجمہ و نون مشدودہ مضمومہ) کی طرف نسبت ہے جو مصر کے غربی جانب ایک

قریہ ہے۔

۸ ذی الحجہ ۱۰۲۸ھ میں مدینہ منورہ میں انتقال ہوا اور بقیع غرقہ میں اپنے شیخ صبغتہ اللہ کے پہلو میں سپردِ خاک ہوئے۔ (۸) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً۔

شمس الدین محمد بن احمد الرملی رحمۃ اللہ علیہ

الشیخ المجدد شمس الدین محمد بن احمد بن حمزہ الرملی المنوفی الانصارى الشافعى المصرى۔
جمادی الاولیٰ ۹۱۹ھ میں منوفہ (مصر) میں پیدا ہوئے پہلے قرآن کریم یاد کیا، پھر تمام تر تعلیم اپنے والد بزرگوار شیخ احمد رملی سے حاصل کی، آپ کو حدیث کی سند شیخ الاسلام زکریا انصارى اور شیخ برہان الدین بن ابی شریف سے بھی حاصل ہے نیز شیخ الاسلام احمد بن النجار حنبلى، شیخ الاسلام یحییٰ دمیری مالکی، شیخ الاسلام طرابلسی حنفی اور شیخ سعد الدین ذہبی شافعى سے بھی روایت حدیث کی اجازت حاصل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو حفظ، فہم اور علم و عمل کی نعمتوں سے حصہ وافر عطا فرمایا تھا۔

مجبی نے ”خلاصۃ الاثر“ میں شیخ عبدالوہاب شعرانی کا کلام ان کی ”الطبقات الوسطی“ کے حوالہ سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں ”میں ان کو اس وقت سے دیکھ رہا ہوں جب میں ان کو کندھوں پر اٹھاتا تھا اور اب تک ان کے ساتھ تعلق ہے، میں نے ان میں کبھی ایسی کوئی بات نہیں دیکھی جس سے ان کے دین پر حرف آتا ہو، یہ بچپن میں بھی بچوں کے ساتھ نہیں کھیلے بلکہ ان کی نشوونما اور تربیت دینداری، تقویٰ، اعضاء و جوارح کی پاکی اور آبرو کی حفاظت کے ساتھ ہوئی ہے، ان کی تربیت ان کے والد نے کی اور خوب کی، میں جس زمانہ میں ان کے والد سے مدرسہ ناصریہ میں پڑھتا تھا ان کو گود میں اٹھاتا تھا، اس وقت سے میں ان میں صلاح و تقویٰ اور خیر کے آثار دیکھتا تھا، ان سے مجھے جو امید تھی اللہ تعالیٰ نے پوری کر دکھائی اور ان کے ذریعہ اللہ نے مجھین کی آنکھیں ٹھنڈی کیں، چنانچہ آج وہ مصر میں فتویٰ نویسی کے اندر مرجعِ خلافت ہیں اور اہل مصر کا ان کی دینداری پر اتفاق ہے، اور بحمد اللہ وہ اس میں ترقی کر رہے ہیں۔“

والد صاحب کی وفات کے بعد مسندِ درس پر متمکن ہوئے اور اس شان سے درس دینا شروع کیا کہ ان کے والد کے نامور شاگرد جیسے ناصر الدین طبلاوی اور شہاب الدین احمد جن کا شمار اس دور کے بلند پایہ

(۸) یہ تفصیلات فوائد جامعہ (ص ۱۹۷-۲۲۲) سے ماخوذ ہیں، تفصیلی حالات کے لیے ملاحظہ کیجئے انسان العین فی مشایخ الحرمین، الانتباہ،

علماء میں تھا ان کے حلقہ درس میں استفادے کی غرض سے آکر شریک ہوتے تھے آپ کی جلیل القدر علمی و عملی خدمات کی وجہ سے بعض لوگوں نے آپ کا شمار مجددین میں کیا ہے۔
آپ کی نسبت میں ”رملی“ رملہ کی طرف نسبت ہے جو مصر کا ایک گاؤں ہے، شام کا ”رملہ“ نہیں ہے۔

آپ کی تالیفات مشہورہ یہ ہیں:-

① نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ② الفتاویٰ ③ غایۃ البیان فی شرح زبدۃ الکلام ④ شرح العقود فی النحو ⑤ شرح منظومۃ ابن العماد۔

۱۲ جمادی الاولیٰ ۱۰۰۴ھ میں بروز یکشنبہ مصر میں آپ کا انتقال ہوا۔ (۹)

رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً

شیخ الاسلام زین الدین زکریا الانصاری رحمۃ اللہ علیہ

شیخ الاسلام زین الدین ابو یحییٰ زکریا بن محمد بن احمد بن زکریا الانصاری الحزرجی الشافعی۔

۸۲۳ھ میں مصر کے ایک چھوٹے سے شہر ”سنیکہ“ میں پیدا ہوئے، وہیں ابتدائی تعلیم حاصل کی ۸۴۱ھ

میں قاہرہ آنے لیکن مختصر عرصہ کے بعد وطن واپس چلے گئے، پھر دوبارہ قاہرہ آئے، جامع ازہر میں قیام کیا اور علوم اسلامیہ کی تحصیل میں ہمہ تن مصروف ہو گئے۔

شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے زمانہ طالب علمی کا واقعہ ذکر کیا ہے فرماتے ہیں کہ:-

میں جب گاؤں سے قاہرہ آیا تو جوان تھا، جامع ازہر میں اکثر بھوکا رہتا تھا، ناچار رات کو نکل کر وضو خانے میں جاتا، وہاں تریوز کے چھلکے پڑے ہوتے، ان کو دھو کر کھا لیتا، اس طرح اپنی بھوک مٹاتا تھا، اس حال پر کئی برس گزر گئے، پھر اللہ تعالیٰ نے میرے پاس ایک شخص کو بھیجا جو چکی پر کام کرتا تھا، اس نے مجھ سے میرے حالات دریافت کیے، اس کے بعد سے وہ میرے کھانے پینے کا کفیل ہو گیا، اس پر چند سال گزرے، ایک دفعہ رات کو جب سب سوئے ہوئے تھے وہ میرے پاس آیا اور میرا ہاتھ پکڑ کر کہنے لگا کہ اٹھو اور میرے ساتھ چلو، میں اس کے ساتھ چلا، اس نے مجھے جامع ازہر کی سیڑھیوں پر لیجا کر کہا کہ اس زینہ پر چڑھو، میں چڑھ گیا، اس مرد بزرگ نے کہا کہ اور چڑھو، میں آخر تک چڑھتا چلا گیا، اس کے بعد میں اتر آیا اس وقت اس مرد بزرگ نے فرمایا:- زکریا! تم اپنے ہمسروں کے بعد مرو گے اور سب سے اچھے رہو گے،

(۹) مذکورہ حالات فوائد جامعہ (ص ۲۳۶-۲۳۹) سے ماخوذ ہیں، مزید تفصیل کے لیے، دیکھیے خلاصۃ الآثار اور المعجدون فی الإسلام۔

ایک زمانہ تک شیخ الاسلام کے عہدہ پر فائز رہو گے ، تمہارے شاگرد بھی شیخ الاسلام بنیں گے ... پھر وہ میرے پاس سے چلا آیا ، اس کے بعد اس سے ملاقات نہیں ہوئی۔

آپ نے جن اساتذہ سے کسب فیض کیا ان میں حافظ ابن حجر عسقلانی شافعی ، تقی الدین ابوالعباس شُمتی حنفی ، زین الدین ابوالحسن طاہر بن محمد النوری المالکی ، زین الدین ابوذر عبدالرحمن زرکشی حنبلی ، محی الدین محمد بن سلیمان حنفی کافجی ، محقق ابن الہمام حنفی اور شرف الدین مُناوی رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے اساطینِ علم و فضل ہیں آپ نے تفسیر ، حدیث ، فقہ ، اصول اور ادب کی تکمیل اس دور کے نامور علماء سے کی اور کم و بیش ڈیڑھ سو مشائخِ وقت اور محدثین سے روایتِ حدیث کی اجازت حاصل کی ، اسی طرح آپ کو افتاء و تدریس کی اجازت بھی بینکڑوں علماء سے حاصل تھی۔

آپ نے جب علومِ دینیہ کی تحصیل کر لی تو درس و تدریس کا شغل اختیار کیا اور نہایت خوشحال زندگی بسر کی ، عہدہ قضا پر تقرر ہوا تو تین چار درہم یومیہ پر ہوا ، اس کے بعد نہایت عظیم الشان مناصب پر فائز ہوئے ، مقامِ امام شافعی میں تدریس کا عہدہ ملا جو اس زمانے میں سب سے بڑا عہدہ تھا ، مدرسہ رفیعہ ، مدرسہ خانقاہ صوفیہ میں مسند درس پر فائز رہے ۔

علامہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”شیخ الاسلام فقہ اور تصوف دونوں طریقوں کے ارکانِ علم میں سے تھے ، مصر کا بڑے سے بڑا عالم ان کے سامنے بچہ معلوم ہوتا تھا ، یہی حال کسی بھی امیر و کبیر کا تھا“ ۔ حافظ علی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”اگرچہ ہم ان کے بہت سے شیوخ میں شریک تھے لیکن وہ ہمارے شیوخ میں سے تھے ، وہ مختلف علوم و معارف کے جامع اور مقبول تصانیف کے مالک تھے ، حسنِ اخلاق ، حسنِ سلوک ، وقار اور اساتذہ سے استفادہ کے ایسے اوصاف انھوں نے جمع کر لیے تھے جن سے دوسرے لوگ محروم تھے ۔“

شیخ عبداللہ بن عمر با محرمہ نے آپ کو دسویں صدی ہجری کا مجرّد قرار دیا ہے ، وہ فرماتے ہیں :-
”میرے نزدیک قاضی زکریا انصاری دسویں صدی ہجری کے مجدد ہیں ، کیونکہ ان کی ذات سے اور ان کی تصانیف سے انتفاع کی عام شہرت ہے اور اکثر و بیشتر لوگ ان کے محتاج رہے ہیں خصوصاً فقہ اور مذاہب کے سلسلہ میں وہ مرجع رہے ہیں“ ۔

آپ صرف میدانِ علم کے ہی شہسوار نہیں بلکہ میدانِ عمل کے بھی بادشاہ تھے ، علامہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : ”بیس برس میرا ان کا ساتھ رہا ، میں نے ان کو کبھی غفلت میں نہیں پایا اور نہ کسی لایعنی

کام میں مشغول دیکھا، جب ان کے پاس بیٹھا تو ایسا محسوس ہوا جیسے میں کسی عارف و صالح بادشاہ کے پاس بیٹھا ہوا ہوں۔“

نیز وہ فرماتے ہیں:

”میں نے موصوف سے بڑھ کر صدقہ و خیرات کرنے والا نہیں دیکھا، آپ یہ کام اس خوبی سے انجام دیتے تھے کہ ساتھ اٹھنے بیٹھنے والوں کو بھی پتہ نہیں چلتا تھا، بعض ناداروں کا یومیہ اور ماہانہ تک مقرر ہوتا۔“

شیخ کی عمر سو سال سے تجاوز کر چکی تھی لیکن معمولات میں کوئی فرق نہیں آیا تھا، بیماری کی حالت میں بھی نوافل کھڑے ہو کر ادا کرتے تھے۔

آپ سے ہزاروں طالبانِ حدیث نے استفادہ کیا، ذیقعدہ ۹۲۴ھ یا ۹۲۶ھ میں ایک سو تین برس کی عمر میں آپ کا انتقال ہوا۔ چالیس سے زیادہ تصانیف مختلف علوم و فنون میں آپ نے یادگار چھوڑیں، ان میں سے چند تصانیف کے نام یہ ہیں:-

- ① آداب القاضی علی مذهب الشافعی ② تحفة الطلاب شرح تحریر تنقیح اللباب ③ تحفة نجباء العصر فی أحكام النون الساكنة والتونین والقصر ④ الدقائق المحکمة فی شرح المقدمة للجزری ⑤ شرح الجامع الصحیح للبخاری ⑥ شرح صحیح مسلم ⑦ فتح الباقی بشرح ألفیة العراقي وغیرہ۔ (۱)

قانی القضاة ابو الفضل شهاب الدین احمد بن علی العسقلانی

المعروف بالحافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ

سلسلہ نسب یہ ہے:-

احمد بن علی بن محمد بن محمد بن علی بن محمود بن احمد الکنانی العسقلانی المصری الشافعی... آپ کی کنیت ابو الفضل، لقب شهاب الدین اور عرف ”ابن حجر“ ہے۔

حافظ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ کی تصریح کے مطابق ”حجر“ آپ کے آبا و اجداد میں سے کسی کا لقب ہے، نسلاً آپ بنو کنانہ میں سے ہیں جو عرب کا مشہور قبیلہ ہے، آپ کے بزرگ اصل میں عسقلان کے رہنے والے تھے جو فلسطین کے اطراف میں ماحل سمندر پر شام کا مشہور شہر ہے اس نسبت سے آپ عسقلانی مشہور ہیں، ورنہ آپ کی ولادت نشوونما مصر میں ہوئی اور یہیں سپرد خاک ہوئے۔

(۱) یہ تفصیلات فوائد جامعہ (ص ۲۲۲ - ۲۲۹) سے ماخوذ ہیں مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے النکواب السائرة، النور السائر، ابدر الطالع، المجددون فی الاسلام، العصور اللامع، شذرات الذهب اور فہرررر الفہارس۔

ولادت اور تعلیم و تربیت

آپ کی ولادت شعبان ۷۷ھ میں ہوئی، کچھ ہی عرصہ میں پہلے والدہ کا انتقال ہو گیا پھر چار برس کی عمر میں پدرِ بزرگوار کا سایہ سر سے اٹھ گیا، آپ کے والد نے آپ کی تربیت کے لیے دو وصی مقرر فرمانے تھے ایک سیح زکی الدین خروبی جو مصر کے بڑے تاجر تھے اور دوسرے سیح شمس الدین محمد بن قطان جو بقمصر علماء میں سے تھے۔

زکی الدین خروبی نے اس یتیمی کی حالت میں آپ کو اپنی آغوشِ تربیت میں لیا اور بڑے ہونے تک انہی کے زیرِ کفالت رہے... جب پورے پانچ برس کے ہونے تو مکتب میں داخل کیے گئے، نو برس کی عمر میں صدر الدین سفطی کے پاس قرآن کریم حفظ کیا، قرآن پاک کے علاوہ عمدۃ الاحکام، الحاوی الصغیر، مختصر ابن الحاجب، ألفیۃ العراقی اور ملۃ الاعراب وغیرہ کتابیں زبانی یاد کر لی تھیں۔

۷۸۳ھ میں جب کہ آپ کی عمر میارہ سال تھی اپنے وصی کی معیت میں حج بیت اللہ کے لیے گئے، ایک سال تک جوارِ حرم میں مقیم رہے، وہاں کے زمانہ قیام میں سیح عقیف الدین عبد اللہ بن محمد النشاوری سے صحیح بخاری کا سماع کیا، فنِ حدیث میں یہ آپ کے پہلے استاذ ہیں، اسی سال ۷۸۵ھ میں مسجدِ حرام میں نمازِ تراویح میں قرآن پاک سنایا ۷۸۶ھ میں مصر لوٹے اور یہاں کے مشائخ سے مستفید ہونے لگے۔

۷۹۶ھ میں حافظ العصر سیح زین الدین عراقی رحمۃ اللہ علیہ کی صحبت اختیار کی، دس سال تک ان کی خدمت میں رہ کر علمِ حدیث حاصل کیا اور حدیث سے ایسا شغف ہو گیا کہ تاحیات قائم رہا، مسندِ قاہرہ سیح ابوالحاق توفی سے استفادہ کیا، پھر اسکندریہ کا سفر کیا، وہاں سے مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ، زید، عدن وغیرہ مختلف مقامات و ممالک میں مشائخ سے حدیثوں کا سماع کیا، یمن ہی میں امام لغت صاحب ”قاموس“ علامہ مجد الدین فیروز آبادی سے استفادہ کیا۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے اساتذہ کے بارے میں حافظ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: ”ان میں سے ہر ایک اپنے علم میں بقمصر تھا اور جس فن میں جس کی شرت تھی اس پایہ کا تھا کہ دوسرا اس کو نہیں پاسکتا تھا“

حافظہ اور ذکاوت

اللہ تعالیٰ نے آپ کو زبردست ذکاوت اور قوتِ حافظہ سے نوازا تھا ابنِ فہد نے لکھا ہے کہ آپ نے پوری سورۃ مریم ایک دن میں یاد کی تھی، حاوی صغیر کا پورا صفحہ دو دفعہ کے پڑھنے سے یاد ہو جاتا تھا، پہلی دفعہ استاذ سے صحیح کر کے پڑھتے دوبارہ خود پڑھتے اور تیسری دفعہ زبانی سنا دیتے تھے۔

علم و فضل

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کو مختلف علوم و فنون میں کمال حاصل تھا سب سے پہلے ادب و تاریخ پر توجہ دی، دونوں میں آپ فائق تھے، فقہ اور عربیت میں ممتاز تھے، شعر و سخن کا فطری ذوق تھا۔ اس میں شک نہیں کہ علم حدیث حافظ رحمۃ اللہ علیہ کا خاص فن تھا اور انھوں نے اپنی زندگی کا بڑا حصہ اسی مبارک مشغلہ کی نذر کیا تھا جس کی بدولت آج بھی وہ حافظ حدیث کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں۔ تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ وہ پہلے شاعر ہیں بعد کو محدث اور تیسرے نمبر پر فقیہ، علامہ ابن العمار رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کے بارے میں بالکل صحیح نقل کیا ہے کہ ”کان شاعراً طبعاً، محدثاً صناعة، فقیہاً تکلفاً“ یعنی آپ طبعاً شاعر تھے، فن کے اعتبار سے محدث اور بہ تکلف فقیہ تھے، وجہ ظاہر ہے شعر کا سابقہ فطری تھا، حدیث کو بحیثیت فن حاصل کیا تھا اور فقہ میں محنت کرنی پڑی تھی۔

اکابر و معاصرین کا خراج تحسین

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اپنے زمانہ میں بلا اختلاف ”امیر المؤمنین فی الحدیث“ تھے، اسماء رجال میں بھی امامت کا مرتبہ حاصل تھا، مقول ہے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے زمزم پیتے ہوئے دعا کی تھی کہ میرا حافظہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ جیسا ہو جائے، چنانچہ ان کی یہ دعا قبول ہوئی اور علم حدیث میں مہارت اور حفظ حدیث کی بنا پر علی الاطلاق ”حافظ“ کے نام سے پہچانے جانے لگے۔

حافظ عراقی رحمۃ اللہ علیہ آپ کے بارے میں فرماتے ہیں ”إنہ أعلم أصحابی بالحدیث“ نیز ان سے جب کسی نے دریافت کیا کہ آپ کے بعد آپ کا جانشین کون ہوگا؟ تو جواب دیا ”ابن حجر ثم ابنی أبوزرعة ثم الهیثمی“۔

محقق ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ آپ کے ہم عصر تھے اور مرتبہ تحقیق و اجتہاد کو پہنچے ہوئے تھے، بایں ہمہ وہ حافظ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”وقال غیرہ ممن یوثق بسعة علمہ، وهو قاضی القضاة شہاب الدین العسقلانی“ ایک اور مقام پر لکھتے ہیں ”قال شیخنا قاضی القضاة“

حافظ ابن فہد نے لحظہ الاماظ میں آپ کا تذکرہ ان الفاظ سے شروع کیا ہے ”ابن حجر العسقلانی المصری الشافعی الإمام العلامة الحافظ فريد الوقت مفخر الزمان بقية الحفاظ علم الأئمة الاعلام عمدة المحققين خاتمة الحفاظ المبرزين والقضاة المشهورين أبو الفضل شهاب الدين...“

حافظ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے ”ذیل تذکرۃ الحفاظ“ میں ان کے تذکرہ کی ابتدا اس طرح کی ہے :

ابن حجر، شیخ الاسلام، وإمام الحفاظ فی زمانہ، وحافظ الديار المصرية، بل حافظ الدنيا مطلقاً: قاضی القضاة“

درس و افتاء

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی کا بیشتر حصہ علمِ دین خصوصاً حدیث شریف کی خدمت، اس کی نشر و اشاعت، درس و تدریس اور تصنیف و افتاء میں بسر ہوا، قاہرہ کے بڑے بڑے مدارس میں مدت تک آپ نے تفسیر، حدیث اور فقہ کی تعلیم دی، چنانچہ حسینیہ اور منصور یہ میں تفسیر پڑھائی، بیرسیہ، جمالیہ، حسینیہ، زینبیہ، شیخونیہ، جامع طولون اور قبیۃ منصور یہ میں حدیث کا درس دیا، خروسیہ، بدریہ، شریفیہ، فخریہ، صالحیہ، نجمیہ، صلاحیہ اور مویدیہ میں فقہ کی تعلیم دی، بیرسیہ کے پرنسپل اور شیخ بھی رہے، دارالعدل میں افتاء کا کام آپ کے سپرد تھا، جامع ازہر اور اس کے بعد جامع عمرو بن العاص میں خطیب رہے، محمودیہ میں خازنِ کتب تھے، ان تمام مصروفیتوں کے باوجود ایک ہزار سے زیادہ مجالس میں اپنے حفظ سے امالی بھی لکھوائے۔

عمدۂ قضا

ابتداء میں الملک المونید نے مملکتِ شام کا عہدۂ قضا آپ کو پیش کیا اور بارہا اس کے قبول کرنے کی خواہش ظاہر کی لیکن آپ نے باصرارِ تمام اس پیش کش کو رد کر دیا، مگر محرم ۸۲۷ھ میں الملک الاشرف نے حب قاہرہ اور اس کے مضافات کا منصبِ قضا آپ کو تفویض کیا تو آپ نے پوری ذمہ داری اور دیانت کے ساتھ اس منصب کو نبھایا، قاہرہ میں آپ کی مدتِ قضا حسب تصریح سخاوی اکیس سال ہے، مگر اس درمیان میں اس کثرت سے آپ کا عزل و نصب ہوتا رہا کہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے، بعد کو خود حافظ صاحب کو بھی اس عہدۂ قضا کے قبول کرنے پر سخت ندامت تھی، جیسا کہ حافظ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے۔

زود خوانی و زود نویسی

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کو تیز پڑھنے کی اس درجہ مشق تھی کہ حیرت ہوتی ہے، ایک دفعہ صحیح بخاری کو دس نشستوں میں (جو صرف ظہر سے عصر تک ہوتی تھیں) ختم کر ڈالا، اسی طرح صحیح مسلم کو ڈھائی دن میں

پانچ نشستوں میں ختم کیا، امام نسائی کی سنِ کبریٰ کو بھی دس نشستوں میں ختم کیا، ہر نشست چار ساعات کی ہوتی تھی۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ ایک دفعہ اپنے شام کے سفر میں طبرانی کی ”المعجم الصغیر“ (جس میں ڈیڑھ ہزار کے قریب حدیثیں مع اسناد مروی ہیں) کو صرف ایک مجلس میں مابین ظہر و عصر سنایا، دمشق میں ان کا دو ماہ دس دن قیام رہا تھا، اس اثناء میں اپنے ضروری مشاغل میں مصروفیت اور علمی فوائد نقل کرنے کے علاوہ سو جلدوں کے قریب کتبِ احادیث کی اہل شام کے لیے قراءت کی تھی۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ جس طرح زود خواں تھے اسی طرح زود نویس بھی تھے، مگر نہایت بدخط تھے اور اس پر طرہ یہ کہ شیوہ خط یکساں نہ تھا جس کی وجہ سے ان کے خط کا پہچانا اور پڑھنا سخت دشوار تھا اور پھر بیضہ تک میں اتنی کاٹ چھانٹ چاتی تھی کہ مسودہ بن کے رہ جاتا تھا۔

زہد و عبادت اور اخلاق و عادات

آپ کھانے پینے اور بہننے میں پوری طرح احتیاط برتتے تھے، کثرت سے روزے رکھتے اور خوب عبادت کرتے تھے، تہجد کا بھی اہتمام تھا... پاکیزہ اخلاق، شیریں گفتار، متواضع اور حلیم تھے، دوستوں سے مدارات اور حسن سلوک سے پیش آتے تھے۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی تذکرہ نویسی

کے سلسلہ میں ایک اہم تنبیہ

یہ بات عجیب ہے کہ حافظ صاحب کی گفتار میں جس درجہ شیرینی تھی اسی قدر آپ کا قلم زہر فشاں تھا، چنانچہ ملا کا تب چلی کشف الطنون میں ”الجواہر والدرر فی ترجمۃ شیخ الاسلام ابن حجر“ پر تبصرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں: ”کان قلم ابن حجر سیئاً فی مثالب الناس، ولسانہ حسناً، ولیتہ عکس، لیبقی الحسن“ حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے شاعرِ محدث برہان الدین بقاعی رحمۃ اللہ علیہ اپنے استاذ کے اس طرزِ عمل کا شکوہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”إن فیہ من سبب الخصال أنه لا یعامل أحدًا بما یتحقق من الإکرام فی نفس الأمر“ خصوصاً حنفی علماء کے تراجم میں تو ان کا قلم سفاکی میں حجاب کی تلوار سے کم نہیں ہوتا، مشاہیرِ ائمہ احناف میں سے (باستثناء امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ) شاید ہی کوئی بچا ہو جو آپ کی سنانِ قلم سے گھائل نہ ہوا ہو، حضرت مولانا انور شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کے بارے میں بالکل صحیح فرمایا ہے ”بقی الحافظ ابن حجر وهو ضعیف الحنفیة بما استطاعه، حتی إنه جمع مثالب الطحاوی والطعون فیہ، مع أن أبا جعفر

إمام عظیم لم يبلغ إلى أحد من أئمة الحديث خبره إلا حضر عنده بمصر وجلس في حلقة أصحابه وتلمذ عليه۔

حافظ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے مایہ ناز شاگرد ہیں۔ انھوں نے اپنے استاذ کے تذکرہ میں ایک ضخیم کتاب ”الجواهر والدرر فی ترجمۃ شیخ الاسلام ابن حجر“ بھی تصنیف کی ہے، تاہم ان کو بھی اپنے استاذ کے اس طرز عمل پر جابجا تنبیہ کرنی پڑی، چنانچہ شیخ حسین بن علی حنفی کے تذکرہ میں لکھتے ہیں ”أهمله شيخنا على عادته في الحنفية مع تقدمه في العلم“ اسی طرح علامہ جمال الدین عبد اللہ بن محمد حسینی نیشاپوری حنفی کے تذکرہ کے تحت لکھا ہے ”ثم نكت عليه على عادته في تغليب التنكيت على الحنفية...“۔

تصانيف

حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث، رجال اور تاریخ وغیرہ پر قلم اٹھایا اور حافظ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ کے بقول یہ تصانیف ڈیڑھ سو سے متجاوز ہیں جبکہ بعض جدید محققین نے حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی دو سو بیاسی تصنیفات ذکر کی ہیں، ان میں سے چند مشہور تصانیف کے نام یہ ہیں:-

- ① إتحاف المهره باطراف العشرة ② الإصابة في تمييز الصحابة ③ إنباء الغمر بأبناء العمر ④ بلوغ المرام ⑤ تبصير المنتبه بتحرير المشتبه ⑥ المجمع المؤسس ⑦ تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة ⑧ تغليق التعليق ⑨ تقريب التهذيب ⑩ تهذيب التهذيب ⑪ لسان الميزان ⑫ التلخيص الحبير ⑬ الدراية في تلخيص تخريج أحاديث الهداية ⑭ الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف ⑮ فتح الباری بشرح صحيح البخاری ⑯ المطالب العالیة ⑰ نخبة الفكر وشرحها نزہة النظر ⑱ نزہة الألباب فی الألقاب۔

حافظ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف کے بارے میں خود ان کا اپنا بیان نقل کرتے ہیں: ”سمعتہ يقول: لست راضياً عن شيء من تصانيفي؛ لأنني عملتها في ابتداء الأمر ثم لم يتهيأ لي من تحريرها سوى شرح البخاري ومقدمته والمشتبه والتهذيب ولسان الميزان؛ بل رأيت في مواضع أثنى على شرح البخاري والتعليق والنخبة، ثم قال: وأما سائر المجموعات فهي كثيرة العدد وأهمية العدد، ضعيفة القوى ظامية الروى“۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف میں ”فتح الباری“ کو جو مقام حاصل ہے وہ کسی اور تصنیف کو حاصل نہیں۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ اپنے دروس کا املاء کراتے تھے، بالخصوص درس بخاری میں اس کا اہتمام تھا،

پھر ہر ہفتہ اجتماع ہوتا اور اس میں کراستائے اطباء پیش کی جاتیں اور ان پر بحث ہوتی تھی، اس طرح ۸۱۷ھ میں یہ شرح شروع ہو کر ۸۴۲ھ میں مکمل ہوئی، جبکہ اس کا عظیم مقدمہ ایک جلد میں ہے جس کا نام ”ہدی الساری“ ہے اس سے آپ ۸۱۲ھ میں فارغ ہو چکے تھے۔

فتح الباری پر ہمارے زمانے میں معانی بخاری کا مدار ہے اور اس سلسلہ میں کوئی کتاب اس شرح کا مقابلہ نہیں کر سکتی، یہ شرح حسنِ نظم، فنِ حدیث اور جامعیت کے لحاظ سے تمام شروح پر فائق ہے۔ حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”حافظ ابن حجر ناقلِ محض ہیں انھوں نے حدیث کی بہت سی کتابوں کا مطالعہ کیا، خاص طور پر بخاری کی شرحوں کو بیس برس تک بنظرِ غائر دیکھا، پھر ان شروح سے خلاصہ کر کے ایک مفصل شرح لکھی...“

اس میں کوئی شک نہیں کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کو حدیث اور اسماءِ رجال میں کمال حاصل تھا لیکن فقہی مباحث اور توجیہ حدیث میں ان کو وہ مقام حاصل نہیں تھا جو علامہ خطابی اور امام نووی رحمہما اللہ کو حاصل تھا، یہی وجہ ہے کہ فتح الباری میں مباحثِ فقہیہ اس معیار کے نہیں ہیں جس معیار کے مباحثِ حدیثیہ ہیں۔

حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں لکھا ہے کہ جب فتح الباری کی تکمیل ہوئی تو حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے شاندار دعوت کا اہتمام کیا، جس میں شہر کے تمام علماء و مشائخ تشریف لائے، اس دعوت میں حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے پانچ سو دینار خرچ کیے تھے۔

وفات

ذی قعدہ ۸۵۲ھ کو اس سال لاحق ہوا، خون بھی تھوکتے جاتے تھے، بیماری کا سلسلہ ایک ماہ سے زائد مستد رہا، آخر ذی الحجہ کی اٹھائیسویں تاریخ کو سنیچر کی رات میں نمازِ عشاء کے بعد اس دارِ فانی سے عالمِ جاودانی کو رحلت فرما گئے، ہفتہ کے دن نمازِ ظہر سے ذرا پہلے قاہرہ کے باہر رمیلہ کے ”مصلی المؤمنین“ میں آپ کی نماز جنازہ ادا کی گئی، جنازہ میں بڑا ہجوم تھا، خلیفہ وقت اور اراکین و عمائدِ سلطنت حاضر تھے، امراء و اکابر کا یہ حال تھا کہ کاندھا دینے کے لیے جنازہ پر ٹوٹے پڑتے تھے، جنازہ کے بعد آپ کی نعش کو اٹھا کر قراۓ صغریٰ میں لائے اور جامعِ دینی کے بالمقابل بنو الخروبہ کے قبرستان میں اس علم کے شہابِ ثاقب کو سپرد خاک کیا گیا۔ (۲) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمة واسعة وغفرلہ مغفرة جامعة۔

(۲) یہ تمام حالات ”الجواهر والدرر فی ترجمۃ شیخ الاسلام ابن حجر“ مقلدۃ لامع الدراری (ص ۱۲۶-۱۲۸) فوائد جامعہ (ص ۴۳۴-۴۳۵) اور مقدمہ بلوغ المرام اردو از مولانا عبدالرشید صاحب نعلانی مدظلہم سے ماخوذ ہیں۔

شیخ زین الدین ابراہیم بن احمد تنوخی رحمۃ اللہ علیہ

ان کا نام ابراہیم، لقب برہان الدین اور زین الدین اور کنیت ابواسحاق اور ابوالفداء ہے، پورا سلسلہ نسب یہ ہے:-

ابراہیم بن احمد بن عبدالواحد بن عبدالمومن بن سعید بن علوان التنوخی البعلی الاصل الدمشقی المنشأ، نزیل القاهرہ، شیخ الاقراء، ومسنند القاہرہ۔

آپ ۷۰۹ھ یا ۷۱۰ھ میں پیدا ہوئے، علم قراءت برہان جعبری، ابن نصحان، رقی، مرادی، ابوحیان، وادی آشی، حکری اور ابن السراج سے حاصل کیا اور خوب مہارت حاصل کی، مذکورہ حضرات نے انہیں اجازت بھی دی... فقہ بارزی، ابن النقیب اور ابن القماح سے پڑھی، ان حضرات نے انہیں تدریس وافشاء کی اجازت دی، حدیث شریف کا درس ابوالعباس حجار، عبداللہ بن الحسین بن ابی التائب، حافظ برزالی، حافظ مزنی، بندنجی اور دوسرے محدثین سے لیا جن کی تعداد دو سو سے متجاوز ہے۔

حدیث میں ایسا کمال حاصل ہوا کہ ان کے بعض شیوخ بھی ان سے روایت کرتے تھے جن میں حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مجھے اس بات پر بڑا تعجب تھا لیکن بعد میں مجھے اس کا ثبوت مل گیا۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ہمارے شیخ بہت سی مسوعات میں مقرو تھے، علم قراءت واستاد میں دیار مصریہ کے شیخ ہونے میں نے ان کے پاس بہت کچھ پڑھا، طویل مدت تک ان کی صحبت میں رہا، وہ تحدیث کے معاملہ میں بہت سخت تھے، نیلن مجھ پر بڑے مہربان تھے کیونکہ میں نے ان کی ”مائة عساریہ“ اور ”اربعین“ کی تخریج کی تھی، پنانچہ اس کے بعد حدیث کی چھوٹی بڑی بہت سی کتابوں کا سامع ان سے حاصل ہوا، انہوں نے میرے حق میں دعا بھی کی تھی جس کے آثار میں محسوس کر رہا ہوں، جمادی الاولیٰ ۸۰۰ھ میں آپ کا انتقال ہوا: بلکہ میں تجاز میں تھا۔

آپ کی تالیفات میں سے کتاب الاربعین ہے۔

تنبیہ: واضح رہے کہ ”تنوخی“ تانے فوقانیہ کے فتح اور نون خفیفہ کے پیش کے ساتھ ہے۔ (۳)

رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ

(۳) یہ حالات ”تلعیہ الادب فی مصطلح آثار الحبیب“ کے حاشیہ (ص ۱۹۸ - ۲۰۰) اور فوائد جامعہ (ص ۲۲۳ - ۲۲۵) سے ماخوذ ہیں۔ نیز مزید تفصیلات کے لیے، تلعیہ الادب، ج ۱ ص ۱۹، إساء المعمر، المعمر (ج ۳ ص ۳۹۸) اور فہرس الفہارس (ج ۱ ص ۱۵۷)۔

شیخ ابوالعباس احمد بن ابی طالب الحجار رحمۃ اللہ علیہ

شیخ شہاب الدین ابوالعباس احمد بن ابی طالب بن نعمتہ بن حسن الصالحی الحجار رحمۃ اللہ علیہ۔ ابن الشیخہ کے نام سے بھی پہچانے جاتے ہیں۔

آپ ۶۲۲ھ سے پہلے پیدا ہوئے، دمشق کے مشہور محدث علامہ زبیدی رحمۃ اللہ علیہ سے صحیح بخاری کا سماع کیا، اور اس عہد کے دیگر نامور محدثین ابن اللتی، قطعی، ابن روزہ اور جعفر بن علی رحمہم اللہ سے حدیثیں سنیں، پھر حدیث کا درس دینا شروع کیا، اللہ تعالیٰ نے آپ کو طویل عمر سے نوازا تھا جس کی وجہ سے آپ نے سند میں پوتوں کو دادوں سے ملا دیا تھا، مختلف بلاد اسلامیہ دمشق، قاہرہ، حماة، بعلبک اور حمص وغیرہ میں کم و بیش ساٹھ ستر مرتبہ بخاری پڑھائی اور زندگی میں بڑا اعزاز حاصل ہوا۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے ”آپ باہمت اور صاحب فہم و فراست تھے، توجہ سے سنتے تھے، میرے علم میں نہیں کہ میں نے ان کو اونگھتا ہوا دیکھا ہو، اخیر عمر میں کچھ اونچا سننے لگے تھے... بعض دن تو اکثر حصہ دن کا سنانے میں گذرتا تھا، ان کو مال و دولت اور قدر و منزلت بھی حاصل ہوئی، آپ میں بڑی دینداری تھی، نماز باجماعت کی پابندی کرتے تھے، نفلی روزے بھی رکھتے تھے، سو برس کے ہو چکے تھے مگر رمضان کے روزوں کے بعد شوال کے چھ روزے بھی رکھتے تھے اور ٹھنڈے پانی سے غسل کرتے تھے۔“

حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

”ہم نے ان سے دارالحدیث اشرفیہ میں سردی کے موسم میں تقریباً پانچ سو اجزاء کا سماع کیا اور اجازت لی، ان کو ابن الزبیدی اور ابن اللتی نے سماع حاصل کیا، بغداد کے شیوخ میں سے ایسے ایک سو اڑتیس شیوخ سے روایت حدیث کی اجازت حاصل ہے جو نہایت عالی اسناد تھے، سلطان الملک الناصر نے بھی ان سے سماع کیا اور انہیں خلعت سے سرفراز فرمایا آپ نے دیار مصر و شام کے اتنے شیوخ سے سماع کیا ہے جن کا شمار نہیں کیا جاسکتا، آپ خوبصورت، خوب منظر، سلیم الصدر اور اپنے ’واس‘ وقوی سے استفادہ کرنے والے تھے، سو برس سے اوپر نہایت اچھی طرح سے گزارے کیونکہ انہوں نے علامہ زبیدی سے صحیح بخاری کا سماع ۶۲۰ھ میں کیا تھا اور ۹ صفر ۵۵۰ھ میں انہوں نے جامع دمشق میں سماع کرایا، اور ہم نے اسی زمانے میں ان سے سماع کیا۔“

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”جب ان کا انتقال ہوا تو لوگ سند میں ایک درجہ کمتر

ہو گئے۔“

آپ بروزِ دو شنبہ ۲۵ صفر ۷۳۰ھ عصر کے وقت اپنے خالقِ حقیقی سے جا ملے۔ (۴) رحمہ اللہ تعالیٰ
رحمة واسعة۔

شیخ سراج الدین الحسین بن المبارک الزیدی رحمۃ اللہ علیہ

علامہ ابو عبد اللہ سراج الدین حسین بن مبارک بن محمد بن یحییٰ بن علی بن مسلم بن موسیٰ بن
عمران الربعی الزیدی الاصل البغدادی الحنفی المعروف بابن الزیدی۔

آپ مشہور زاہد شیخ محمد بن یحییٰ بن علی زیدی کے پوتے تھے، ۳۴۵ھ یا ۳۴۶ھ میں پیدا ہوئے،
پہلے قرآن مجید مختلف قراءتوں سے پڑھا اور پھر دیگر علوم و فنون کی تحصیل کی، اپنے دادا، شیخ ابوالوقت،
ابوزرعہ اور ابوزید حموی رحمہم اللہ سے حدیث و فقہ پڑھی اور ان میں بصیرت پیدا کی، پھر وزیر ابوالمظفر بن
ہمیرہ کے مدرسہ میں حدیث کا درس دینا شروع کیا، آپ مذاہبِ فقہیہ کے وسیع النظر عالم اور روایتِ حدیث
کے مستند شیوخ میں سے تھے۔

حافظ ابن رجب حنبلی رحمۃ اللہ علیہ ذیل طبقات الحنابلہ میں لکھتے ہیں ”آپ کو ادب میں بڑی دستگاہ
حاصل تھی، ان کا مشیخہ (معجم شیوخ) بھی لکھا گیا ہے، لغت و قراءات میں ان کی نظم بھی ہے، فقیہ و فاضل،
متدین اور نیک تھے، متواضع اور بااخلاق تھے، آپ نے بغداد، دمشق، حلب وغیرہ شہروں میں حدیث کا
درس دیا، بہت سے لوگوں نے ان سے سنا، اور ان سے بہت سے حفاظ نے روایت کی جن میں حافظ دہلی اور
ضیاء الدین بھی ہیں، ان سے روایت کرنے والے آخری شخص ابوالعباس حجار صالحی ہیں جنہوں نے ان سے
صحیح بخاری کا سماع کیا تھا۔

تنبیہ

حافظ ابن رجب رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”ذیل طبقات الحنابلہ“ میں ذکر کر کے حنبلی قرار دیا ہے،
اسی طرح حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ”عجالة نافعہ“ (۵) میں ان کو حنبلی لکھا ہے،
جبکہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ حنفی تھے، حافظ ابن کثیر، حافظ ذہبی اور حافظ سخاوی رحمہم اللہ تعالیٰ نے ان کے حنفی

(۴) یہ حالات فوائد جامعہ (ص ۲۲۵ - ۲۲۹) سے ماخوذ ہیں، تفصیل کے لیے دیکھیے البدایہ والنہایہ (ج ۱۴ ص ۱۵۰) الدرر الکامنة (ج ۱ ص ۱۴۴)

شذرات الذهب (ج ۶ ص ۹۳) مہر س الفہارس (ج ۱ ص ۲۵۲)۔

(۵) (ص ۲۰) مطبوعہ مع فوائد جامعہ۔

ہونے کی تصریح کی ہے ، (۶) علامہ کوثری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ابن فہد کی ”ذیل تذکرۃ الحفاظ“ میں ان کے حنبلی ہونے کی پرزور تردید کی ہے ۔ (۷)

آپ کی تالیفات میں ”البلغة فی الفقہ“ زیادہ مشہور ہے ۔

۲۳ صفر ۶۳۱ھ میں آپ کا انتقال ہوا اور جامع منصور بغداد میں دفن کیے گئے ۔ (۸) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً۔

شیخ ابوالوقت السجزی رحمۃ اللہ علیہ

شیخ ابوالوقت عبدالاول بن عیسیٰ بن ابراہیم بن اسحاق السجزی رحمۃ اللہ علیہ ۔

آپ ۵۸ھ میں ہرات میں پیدا ہوئے ، وہیں تعلیم پائی آپ کے والد محدث ابو عبد اللہ عیسیٰ سو برس سے متجاوز تھے وہ محدث علی بن بشری سے سماع حدیث میں منفرد زمانہ تھے ، یہ اپنے بیٹے شیخ ابوالوقت کو اپنے کندھوں پر بٹھا کر ہرات سے یوئینج لانے اور یہاں انھوں نے ۶۱۵ھ میں جبکہ آپ کی عمر صرف سات برس تھی محدث جمال الاسلام داؤدی وغیرہ سے صحیح بخاری ، مسند داری اور منتخب عبد بن حمید وغیرہ کا سماع کیا ، آپ کے شیوخ حدیث میں محدث ابوعاصم الفضل ، محمد بن ابی مسعود اور شیخ الاسلام عبد اللہ انصاری کا نام سرفہرست آتا ہے ، انھوں نے شیخ الاسلام انصاری کی صحبت سے بڑا فائدہ اٹھایا ۔

ابن الجوزی رحمۃ اللہ علیہ آپ کے بارے میں لکھتے ہیں :-

”کان صبوراً علی القراءة ، وکان شیخاً صالحاً علی سمت السلف ، کثیر الذکر والتہجد والبكاء“

حافظ ابن نقطہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :-

”آپ نے چھوٹوں کو سند میں بڑوں سے ملا دیا تھا ، روایت حدیث کی سیادت اپنے لیے ایسی پائی کہ

اپنے ہمہدوں میں سے کسی کو یہ بات نصیب نہ ہوئی ، صائب الراي اور حاضر دماغ تھے ۔“

ابن العماد حنبلی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :-

”قدم بغداد ، فاز دَحَمَ الخلق علیہ ، وکان خیر امتواضعاً حسن السمۃ ، متین الدیانۃ ، محباللروایۃ ،

(۶) دیکھیے البدایۃ والنہایۃ (ج ۱۲ ص ۱۳۳) وتذکرۃ الحفاظ (ص ۱۲۱۲)۔

(۷) دیکھیے تعلیقات علامہ کوثری بر ”ذیل تذکرۃ الحفاظ لابن فہد المکی“ (ص ۲۵۸ ، ۲۵۹)۔

(۸) یہ تفصیلات فوائد جامعہ (ص ۲۴۹ ، ۲۵۰) اور العناوید الغایۃ (ص ۲۰۶ ، ۲۰۷) سے ماخوذ ہیں ۔ مزید دیکھیے الجواهر المصنیۃ فی طبقات

الحنفیۃ (ج ۱ ص ۲۱۶) الدارس فی تاریخ المدارس ، شذرات الذہب (ج ۵ ص ۱۳۴) وذیل طبقات الحنبلیۃ (ج ۲ ص ۱۳۴)۔

و عمر حتى الحق الأصاغر بالأكابر“

۳۵۳ھ میں حج کے لیے رخت سفر باندھ رہے تھے کہ ۶ ذیقعدہ ۳۵۳ھ کو پچانوے برس کی عمر میں انتقال فرما گئے، انتقال کے وقت زبان مبارک پر یہ آیت شریفہ جاری تھی ”يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ“ (۹)

شیخ جمال الاسلام ابوالحسن

عبدالرحمن الداؤدی البوشنجی رحمۃ اللہ علیہ

جمال الاسلام ابوالحسن عبدالرحمن بن محمد بن المظفر بن محمد بن داؤد بن احمد بن معاذ بن سهل بن الحکم الداؤدی البوشنجی رحمۃ اللہ علیہ۔

آپ ربیع الثانی ۴۷۴ھ میں پیدا ہوئے، ابوعلی فجروی، ابوبکر القفال مروزی، ابوالطیب سهل صعلوکی، ابو حامد اسفراہینی، فقیہ ابوسعید بحر بن منصور کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا، ابوعلی دقاق اور ابوعبدالرحمن سلمیٰ سے تصوف کی تحصیل کی اور ان کی صحبت سے خوب استفادہ کیا، محدث ابوالحسن بن الصلت سے بغداد میں، ابوعبداللہ الحافظ سے نیشاپور میں اور ابو محمد بن ابی شریح وغیرہ سے بوشنج میں حدیثوں کا سماع کیا اور پھر درس و تدریس، تصنیف و تالیف اور ارشاد و تبلیغ میں مصروف ہو گئے۔

حافظ عبدالکریم سمعانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

”آپ مشائخ خراسان کے سر تاج تھے، نواح بوشنج کا تو ذکر ہی کیا، اہل خراسان میں آپ کا فضل و مال اور سیرت و تقویٰ اور ورع مشہور تھا، تصوف میں بھی آپ کا پایہ بلند تھا۔“
حافظ ابوبکر محمد بن عبدالغنی لکھتے ہیں:-

”ابوالحسن عبدالرحمن بن محمد... داؤدی جو ابو محمد عبداللہ بن احمد بن حمویہ سرخسی سے صحیح بخاری کی روایت کرتے ہیں، ان کی ولادت ربیع الاول ۴۷۴ھ میں ہوئی اور انھوں نے بوشنج میں سات سال کی عمر میں صفر ۳۸۱ھ میں صحیح بخاری کا سماع کیا۔“
حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

”آپ علم و فضل، جلالت قدر اور سند میں خراسان کے شیخ تھے ابو محمد بن حمویہ سرخسی سے بہت

(۹) دیکھیے فوائد جامعہ (ص ۳۵۱-۳۵۲) نیز دیکھیے المنتظم لابن الجوری (ج ۱۰ ص ۱۸۲) وفيات الاعیان (ج ۱ ص ۲۳۱) شذرات الذهب (ج ۳ ص ۱۶۶) المعجم الزاد (ج ۵ ص ۲۲۸-۲۲۹)۔

روایتیں کیں، یہ آخری محدث تھے جو ان سے بلا واسطہ روایت کرتے ہیں۔“
حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:-

”کتاب الکثیر، وأفتی، وصنف، ووعظ الناس، وكانت له يد طولی فی النظم والنثر، وكان مع ذلك کثیر الذکر، لا یفتّر لسانه عن ذکر اللہ تعالیٰ“

نیز حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے ہی یہ واقعہ لکھا ہے کہ ایک دن وزیر نظام الملک ان کے پاس آیا اور ان کے سامنے بیٹھ گیا، شیخ نے اس سے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو اپنے بندوں پر مسلط فرمایا ہے اب دیکھ لو تم اللہ کے سامنے کیسے جواب دہی کرو گے جب اللہ تعالیٰ تم سے ان کے بارے میں پوچھیں گے۔
آپ کے عمدہ شعروں میں سے یہ دو شعر ہیں:-

کان	فی	الاجتماع	بالناس	نور
ذهب	النور	واذلهم	الظلام	
فسد	الناس	والزمان	جميعا	
فعلى	الناس	والزمان	السلام	

(لوگوں کے اجتماعات میں پہلے نور ہوا کرتا تھا، لیکن اب نور ختم ہو چکا اور تاریکی پھیل گئی ہے،
لوگ بھی بگڑ گئے اور زمانہ بھی بگڑ گیا، لہذا لوگوں اور زمانہ دونوں کو سلام ہے)۔

ورع و تقویٰ اس قدر تھا کہ منقول ہے کہ جب سے ترکمانوں نے خراسان کو لوٹا آپ نے چالیس برس تک گوشت نہیں کھایا اس خوف سے کہ مویشی کہیں لوٹ مار کے نہ ہوں، صرف مجھلی پر گذر بسر کرتے تھے اور جب ان کو یہ بتایا گیا کہ نہر کے جس کنارے سے مجھلیاں شکار کی جاتی ہیں اس کنارے پر ان کے سرداروں نے کھانا کھایا تھا اور چونچ رہا وہ اس میں پھینک دیا تھا تو انھوں نے مجھلیاں کھانا بھی بند کر دی تھیں۔

شوال ۴۱۷ھ میں چورانوے سال کی عمر میں آپ کی وفات ہوئی۔ (۱۰)

شیخ ابو محمد عبد اللہ بن احمد بن حمویہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ

شیخ ابو محمد عبد اللہ بن احمد بن حمویہ بن یوسف بن اعین السرخسی رحمۃ اللہ علیہ۔

آپ ۴۹۳ھ میں پیدا ہوئے اور اس عہد کے اکابر محدثین سے حدیث کا سماع کیا، فہرزی کے ممتاز

شاگردوں میں سے تھے اور ”راوی صحیح بخاری“ کے نام سے مشہور تھے ، حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے تذکرۃ الحفاظ میں حافظ ابن المقرئ کے تذکرہ میں ان کو ”مسند خراسان“ اور ”راوی صحیح البخاری“ کے الفاظ سے یاد کیا ہے ۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ کتاب العبر میں فرماتے ہیں :-

”محدث ثقہ عبد اللہ بن احمد سرخسی ، فہرزی سے صحیح بخاری ، عیسیٰ بن عمر سمرقندی سے کتاب داری اور ابراہیم بن خریم سے مسند عبد بن حمید اور تفسیر عبد بن حمید کی روایت کرتے ہیں ، اسی سال کی عمر میں ماہ ذی الحجہ میں وفات پائی۔ (۱۱) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعة

تنبیہ

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی عمر اسی سال لکھی ہے ، لہذا اس حساب سے سن وفات ۳۷۷ھ بخا ہے ، لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ ان سے صحیح بخاری روایت کرنے والوں میں یحییٰ بن جلال الاسلام داؤدی بھی ہیں جن کا سن ولادت ۳۷۷ھ ہے ، لہذا سماع تو کیا ولادت ہی گویا ان کی وفات کے ایک سال بعد ہوئی ؟ !

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح بخاری کے مقدمہ میں لکھا ہے ”ومات سنة احدى وثمانين وثلاثمائة“ (۱۲) کہ آپ کا انتقال ۳۸۱ھ میں ہوا ، اس صورت میں اشکال نہیں کیونکہ داؤدی کی عمر اس وقت سات سال کی تھی۔ اور یہی درست ہے کیونکہ خود حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے سیر اعلام النبلاء میں تاریخ وفات ۲۸ ذی الحجہ ۳۸۱ھ لکھی ہے ۔ (۱۳) واللہ اعلم۔

شیخ ابو عبد اللہ محمد بن یوسف الفہرزی رحمۃ اللہ علیہ

شیخ ابو عبد اللہ محمد بن یوسف بن مطر بن صالح بن بشر الفہرزی رحمۃ اللہ علیہ۔

۳۲۱ھ میں پیدا ہونے ، ارباب کمال سے علوم دینیہ کی تحصیل کی اور حدیثوں کا سماع کیا ، علی بن خشرم سے حدیثیں سنیں ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے دو مرتبہ بخاری کا سماع کیا ، ایک مرتبہ اپنے وطن فہرہ میں اور دوسری مرتبہ ۳۵۲ھ تا ۳۵۵ھ تین سالوں میں بخارا میں کیا ، بلکہ صاحب ”مجمع بحار الانوار“ کے بیان

(۱۱) = تفصیلات فوائد جامعہ (ص ۲۵۶) سے ماخوذ ہیں۔ مزید دیکھیے کتاب العبر (ج ۲ ص ۱۶) النجوم الزاهرة (ج ۴ ص ۶۱) و شذرات الذهب (ج ۲ ص ۱۰۰)۔

(۱۲) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۸)۔

(۱۳) دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۱۶ ص ۲۹۳)۔

کے مطابق تین مرتبہ صحیح بخاری کا سماع کیا ہے۔

واضح رہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی ہے، گویا فزری کا سماع امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے بالکل آخر عمر میں ہوا ہے، اس وجہ سے لوگ دور دراز سے آپ کے پاس صحیح بخاری کے سماع کے لیے حاضر ہوتے تھے۔

علامہ فربری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”سمع صحيح البخاري من مؤلفه تسعون ألف رجل، فمابقي أحد يرويه غيري“ کہ صحیح بخاری کا سماع اس کے مؤلف سے تقریباً نوے ہزار لوگوں نے کیا ہے لیکن اب میرے سوا اور کوئی راوی نہیں رہا۔

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ ”یہ انھوں نے اپنے علم کے مطابق فرمایا ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ امام بخاری سے ”صحیح“ کے آخری راوی ابو طلحہ منصور بن محمد بن علی بن قرینہ بزوی ہیں جن کی وفات فربری کی وفات کے نو سال بعد یعنی ۲۹۹ھ میں ہوئی“ غالباً فربری رحمۃ اللہ علیہ کے اسی قول کی بنا پر مؤرخ ابن خلکان وغیرہ نے یہ لکھ دیا ”وهو آخر من روى الصحيح عن البخاري“ جبکہ ابو نصر بن ماکولا رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے جزم کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ آخری راوی ابو طلحہ منصور بن محمد بزوی ہیں۔

فربری سے روایت کرنے والوں میں ابواسحاق ابراہیم بن احمد مستطی، ابو محمد عبد اللہ بن احمد بن حمویہ سرخسی، ابوالہثم محمد بن مکی کشمیری اور یحییٰ بن معمر ابوالقمان یحییٰ بن عمار بن مقل بن ثلبان ختلانی رحمہم اللہ ہیں۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”كان وَرِثَةُ“ آپ صاحب ورع اور ثقہ تھے۔
نوا سی سال کی عمر میں ۲ شوال ۳۲۰ھ میں آپ کا انتقال ہوا۔

رحمه الله تعالى رحمة واسعة

فائدہ

فَزَرِي: فاء کے کسرہ اور فتح، راء کے فتح اور بائے موحده کے سکون کے ساتھ ہے، یہ دریائے جیحون کے کنارے پر بخارا سے متصل ایک بستی کا نام ہے۔ (۱۴)

(۱۴) دیکھیے ”فوائد جامعہ“ (ص ۴۵۷-۴۵۹) وفتح الباری (ج ۱ ص ۵) وجمع بحار الأنوار (ج ۵ ص ۲۳۹) ووفیات الأعيان (ج ۴ ص ۲۹۰) وجمع البلدان (ج ۴ ص ۲۴۵)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ

نام و نسب

محمد بن اسمعیل بن ابراہیم بن المغیرہ بن بردزبہ (۱) بن بدزبہ الجعفی البخاری.... عام طور پر تاریخ کی کتابوں میں امام صاحب کا نسب بردزبہ تک مذکور ہے، البتہ علامہ تاج الدین سبکی رحمۃ اللہ علیہ نے طبقات کبریٰ میں بدزبہ (۲) کا اضافہ فرمایا ہے۔

بدزبہ اور بردزبہ کے احوال سے تاریخ خاموش ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”بردزبہ“ فارسی کا لفظ ہے اور اہل بخارا یہ لفظ کاشکار کے لیے استعمال کرتے ہیں، بردزبہ فارسی تھا اور اپنی قوم کے دین پر تھا، گویا یہ آتش پرست تھا۔ (۳)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے پردادا مغیرہ بخارا کے حاکم یمان بن احنس جعفی کے ہاتھ پر مشرف بہ اسلام ہوئے۔ (۴) یمان عربی النسل تھے، قبیلہ جعفی سے ان کا تعلق تھا اور جعفی بن سعد العشیرۃ قبیلہ مذحج کی شاخ ہے۔ (۵) یمان بن احنس، عبداللہ بن محمد مسندی استاذ بخاری کے دادا کے دادا ہیں۔ (۶).... دستور کے مطابق ولاء اسلام کے پیش نظر مغیرہ فارسی کو جعفی کہا جانے لگا کیونکہ وہ یمان جعفی کے ہاتھ پر اسلام لانے تھے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو بھی اسی لیے جعفی کہا جاتا ہے۔

(۱) قولہ: ”بردزبہ“ بفتح الباء الموحدة، وسكون الراء المهملة، وكسر الدال المهملة، وسكون الزاي المعجمة، وفتح الباء الموحدة، بعدها هاء، هدى الساری (ص ۳۷۷)۔

(۲) قولہ ”بدزبہ“ بباء موحدة، ثم ذال معجمة مكسورة، ثم دال ثانية معجمة ساكنة ثم باء موحدة مكسورة ثم هاء، ”دیکھیے طبقات الشافعیۃ الکبریٰ (ج ۲ ص ۲)۔

(۳) حمدی الساری (ص ۳۷۷)۔

(۴) حوالہ بالا۔

(۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۳) کتاب الإیمان باب أمور الإیمان۔

(۶) چنانچہ ان کا نسب نامہ ہے عبداللہ بن محمد بن عبداللہ بن جعفر بن یمان بن احنس بن خنيس الجعفی البخاری۔ دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۳) کتاب الإیمان باب أمور الإیمان۔

استظراؤ

احناف ولاءِ اسلام کے قائل ہیں، ان کی دلیل ابو داؤد کی روایت ہے ”عن تمیم الداری أنه قال: يارسول الله- وقال يزيد: إن تميماً قال: يارسول الله- ما السنة في الرجل يُسَلِّمُ على يدي الرجل من المسلمين؟ قال: هو أولى الناس بِمَحَبَّاهُ وَمَمَاتِهِ“ (۷)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے دادا ابراہیم کے حالات سے بھی تاریخ خاموش ہے چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”وأما ولده إبراهيم بن المغيرة فلم نقف على شيء من أخباره“ - (۸)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے والد ابو الحسن اسمعیل بن ابراہیم علمائے محدثین میں سے ہیں، ابن حبان نے کتاب الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے، (۹) یہ حماد بن زید اور امام مالک رحمہما اللہ سے روایت کرتے ہیں (۱۰) اور ان سے عراق کے حضرات نے روایتِ حدیث کی ہے (۱۱) حضرت عبداللہ بن المبارک کی انھوں نے زیارت کی ہے، امام بخاری لکھتے ہیں ”رأى حماد بن زيد صافح ابن المبارك بكلتا يديه“ (۱۲)

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كان أبو البخاري من العلماء الورعين“ (۱۳) تقوے کا یہ عالم تھا کہ انتقال کے وقت کثیر مال ترکہ میں چھوڑا، لیکن فرماتے تھے کہ اس میں ایک درہم بھی حرام یا مشتبہ نہیں ہے۔ (۱۴) یہی حلال طیب مال امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی پرورش میں استعمال ہوا۔

ولادت و وفات

بعض حضرات کا خیال ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی ولادت ۱۲ شوال ۱۹۳ھ کو ہوئی جبکہ رائج قول کے مطابق آپ کی ولادت ۱۲ شوال ۱۹۳ھ بعد نماز جمعہ ہوئی ہے۔ (۱۵) اللہ تعالیٰ نے شوال کا مہینہ عطا فرمایا جو اشہر حج میں پہلا مہینہ اور رمضان المبارک و ذوالقعدہ شہرِ حرام کے درمیان واقع ہے، پھر جمعہ کا دن ولادت کے لیے مقرر فرمایا جو سد الامام ہے۔

(۷) دیکھیے سنن ابی داؤد، کتاب الفرائض، باب فی الرجل یُسَلِّمُ علی یدی الرجل، رقم (۲۹۱۸)۔ (۸) ہدی الساری (ص ۴۶۶)۔

(۹) الثقات لاسن حبان (ج ۸ ص ۹۸)۔ (۱۰) ہدی الساری (ص ۴۶۶)۔ (۱۱) حوالہ بالا۔

(۱۲) تاریخ کبیر بخاری (ج ۱ ص ۳۲۳) رقم (۱۰۸۴)۔ (۱۳) مقدمہ شرح قسطلانی (ج ۱ ص ۳۱)۔

(۱۴) ہدی الساری (ص ۴۶۶) و مقدمہ شرح قسطلانی (ج ۱ ص ۴۱)۔

(۱۵) قال الحافظ رحمه الله في "هدى السارى" (ص ۴۶۶) "قال المستنير بن عتيق: أخرج لى ذلك محمد بن إسماعيل بحطائيه، وجاء ذلك عن من طريق" ۱۲ شوال کا قول ابو یعلیٰ نخعی نے "الإرشاد" میں نقل کیا ہے۔ دیکھیے مقدمہ لایع الدراری (ص ۴۸)۔

وفات ۵۶ھ میں ہفتہ کی رات میں ہوئی جو عید الفطر کی شب تھی، اس طرح کل عمر ۱۲ دن کم ۳۳ سال ہوئی، عید الفطر کے دن یکم شوال ۵۶ھ بعد نماز ظہر مقام خرتنگ میں مدفون ہوئے کسی نے مختصر طور پر ولادت و وفات اور عمر کا یوں ذکر کیا ہے :

کان	البخاری	حافظاً	ومحدثاً
جمع	الصحيح	مکمل	التحریر
میلادہ	صدق	وملة	عمره
فیہا	حمید	وانقضى	فی
۶۲	۱۹۳	نور	(۱۶)
		۲۵۶	

مختصر حالات اور تعلیم

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ابھی بچپن ہی تھا کہ ان کے والد اسماعیل بن ابراہیم کا انتقال ہو گیا اور تربیت کی ساری ذمہ داری والدہ ماجدہ پر آگئی، ادھر اسی بچپن کے زمانے میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی بینائی زائل ہو گئی جس سے والدہ کو بہت صدمہ ہوا، وہ بڑی عبادت گزار اور خدا رسیدہ خاتون تھیں، الحاح و زاری کے ساتھ انھوں نے دعائیں کیں، ایک مرتبہ رات کو خواب میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زیارت ہوئی تو انھوں نے بشارت سنائی کہ تمھاری دعا کی برکت سے اللہ تعالیٰ نے تمھارے بیٹے کی بینائی لوٹا دی ہے۔ (۱۷)

علامہ تاج الدین سبکی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ گرمی اور دھوپ میں طلب علم کے لیے سفر سے پھر دوبارہ بینائی جاتی رہی، خراسان پہنچے، کسی نے سر کے بال صاف کرانے اور گلِ خطمی کے ضماد کا مشورہ دیا، اس سے بینائی پھر واپس لوٹ آئی۔ (۱۸)

بچپن میں علمی نبوغ

بچپن سے مکتبی زندگی کے دوران ہی حفظ حدیث کا شوق پیدا ہوا جبکہ عمر دس سال سے متجاوز نہ تھی، مکتب سے لکھنے کے بعد محدث داخلی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے علاوہ دوسرے محدثین کے حلقہ ہائے درس میں شرکت شروع کی۔ (۱۹)

(۱۶) مقدمہ صحیح بخاری از حضرت مولانا احمد علی صاحب سارنہری رحمۃ اللہ علیہ (ص ۴)۔

(۱۷) ہدی الساری (ص ۴۸)۔

(۱۸) طبقات الشافعیۃ الکبریٰ (ج ۲ ص ۴)۔

(۱۹) ہدی الساری (ص ۴۸)۔

ایک دن امام داخل رحمۃ اللہ علیہ نے ایک سند بیان کی ”سفیان عن أبی الزبیر عن إبراہیم“ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جو ایک گوشہ میں بیٹھے ہوئے تھے عرض کیا ”أبو الزبیر لم یرو عن إبراہیم“ استاذ نے طفل نو آموز سمجھ کر توجہ نہیں دی بلکہ جھڑک دیا تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے سنجیدگی سے عرض کیا کہ آپ کے پاس اصل ہو تو مراجعت فرمائیں، بات مقول تھی، محدث داخل اندر گھر میں گئے اور اصل کو ملاحظہ فرمایا تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی بات درست لگی واپس آئے تو پوچھا: لڑکے! اصل سند کیا ہے؟ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”هو الزبیر۔ وهو ابن عدی۔ عن إبراہیم“ محدث داخل رحمۃ اللہ علیہ نے قلم لیکر اصلاح کرتے ہوئے فرمایا ”صدقت“ کسی نے پوچھا کہ اس وقت آپ کی عمر کیا تھی؟ فرمایا گیارہ برس۔ (۲۰)

علامہ بیکندی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ محمد بن اسماعیل جب درس میں آجاتے ہیں تو مجھ پر تحیر کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے اور میں حدیث بیان کرتے ہوئے ڈرتا ہوں۔ (۲۱)

ایک مرتبہ سلیم بن مجاہد علامہ بیکندی کے پاس آئے تو انھوں نے فرمایا کہ اگر تم تھوڑی دیر پہلے آتے تو میں تمہیں ایسے لڑکے سے ملواتا جس کو ستر ہزار احادیث یاد ہیں۔ (۲۲)

ایک مرتبہ علامہ بیکندی رحمۃ اللہ علیہ نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے فرمایا کہ تم میری تصنیف پر نظر ڈالو اور جہاں غلطی ہو اصلاح کر دو تو کسی نے بڑے تعجب سے کہا کہ یہ لڑکا کون ہے؟! یعنی علامہ بیکندی امام العصر ہو کر اس سے اپنی کتاب کی اصلاح کے لیے کہہ رہے ہیں!! تو بیکندی نے فرمایا اس کا کوئی ثانی نہیں ہے۔ (۲۳)

علامہ قسطلانی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے کہ امام کو بچپن میں ستر ہزار حدیثیں یاد تھیں۔ (۲۴)

بے مثال حافظہ

حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے مقدمہ فتح الباری میں لکھا ہے کہ حاشد بن اسماعیل کا بیان ہے کہ ہم امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ بصرہ کے مشائخ کے پاس جایا کرتے تھے، ہم لوگ لکھا کرتے تھے اور بخاری نہیں لکھتے تھے، بطور طعن رفقاء درس امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے کہا کرتے تھے کہ آپ خواہ مخواہ اپنا وقت

(۲۰) حوالہ بلا۔ (۲۱) ہدی الساری (ص ۴۸۴)۔ (۲۲) حوالہ بلا۔

(۲۳) ہدی الساری (ص ۴۸۴)۔ (۲۴) مقدمہ شرح قسطلانی (ص ۲۳)۔

ضائع کرتے ہیں، احادیث لکھتے نہیں!! زیادہ چھیڑ چھاڑ جب ہوئی تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو غصہ آگیا اور فرمایا اپنی لکھی ہوئی حدیثیں لاؤ، اس وقت تک پندرہ ہزار احادیث لکھی جا چکی تھیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان احادیث کو سنانا شروع کر دیا تو سب حیران رہ گئے، پھر تو حدیثیں لکھنے والے حضرات اپنے نوشتوں کی تصحیح کے لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے حفظ پر اعتماد کرنے لگے۔ (۲۵)

اسی طرح ایک مرتبہ جب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بغداد تشریف لائے، وہاں کے محدثین نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے امتحان کا ارادہ کیا اور دس آدمی مقرر کیے، ہر ایک کو دس دس احادیث سپرد کیں جن کے متون و اسانید میں تبدیلی کر دی گئی تھی، جب امام تشریف لائے تو ایک شخص کھڑا ہوا اور اس نے وہ حدیثیں پیش کیں جن میں تبدیلی کر دی گئی تھی امام ہر ایک کے جواب میں ”لا أعرف“ کہتے رہے، عوام تو یہ سمجھنے لگے کہ اس شخص کو کچھ نہیں آتا لیکن ان میں جو علماء تھے وہ سمجھ گئے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ان کی چال سمجھ گئے ہیں، اس طرح دس آدمیوں نے سو حدیثیں پیش کر دیں جن کی سندوں اور متنوں میں تغیر کیا گیا تھا اور امام نے ہر ایک کے جواب میں ”لا أعرف“ فرمایا، اس کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نمبردار ایک ایک کی طرف متوجہ ہوتے گئے اور بتاتے گئے کہ تم نے پہلی روایت اس طرح پڑھی تھی جو غلط ہے اور تصحیح اس طرح ہے، اسی طرح ترتیب وار دسوں کی اصلاح فرمائی، اب سب پر واضح ہو گیا کہ یہ کتنے ماہر فن ہیں۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تعجب اس پر نہیں کہ انہوں نے غلطی پہچان لی اور اس کی اصلاح کر دی، کیونکہ وہ حافظ حدیث تھے ان کا تو کام ہی یہ ہے، لیکن تعجب درحقیقت اس بات پر ہے کہ غلط احادیث کو ایک ہی مرتبہ سن کر ترتیب وار محفوظ رکھا اور پھر ترتیب کے ساتھ ان کو بیان کر کے اصلاح کی۔ (۲۶)

رحلات یا علمی اسفار

محدثین کی اصطلاح میں ”رحلہ“ اس سفر کو کہتے ہیں جو طلب حدیث کے لیے کیا جائے، صحابہ کرامؓ اور تابعینؓ میں اس کا خاص ذوق رہا ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس کا خاص اہتمام فرمایا ہے، چونکہ اسلامی فتوحات کی وجہ سے محدثین دور دور پکھیلے ہوئے تھے تو وہ ان کے پاس پہنچ کر احادیث کا سماع فرماتے تھے، حضرات صحابہ کرامؓ نے ایک ایک حدیث سننے کے لیے ایک ایک ماہ کی مسافت کا سفر کیا ہے،

چنانچہ بخاری شریف میں ہے ”رحل جابر بن عبد اللہ مسیرۃ شہر لى عبد اللہ بن أنیس فی حدیث واحد“ (۲۷)

قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے ”فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ“ (۲۸) اس آیت کریمہ میں طلب علم اور تفقہ فی الدین کے لیے نکلنے اور پھر اس کی تبلیغ و تعلیم کی تاکید کی گئی ہے۔ مشہور بزرگ ابراہیم بن ادھم رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد ہے ”اصحاب حدیث کے سفر کی برکت سے خداوندِ قدوس اس امت سے بلاؤں کو اٹھا لیتے ہیں۔“ (۲۹)

امام صاحب کے رحلات

امام صاحب نے پہلے تمام کتبِ مستداولہ اور مشائخ بخارا کی کتابوں کو محفوظ کیا پھر سولہ برس کی عمر میں حجاز کا قصد کیا۔ (۳۰) والدہ اور بھائی احمد بن اسماعیل ساتھ تھے، والدہ اور بھائی حج سے فراغت کے بعد وطن واپس آگئے اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ طلب علم کے لیے مکہ مکرمہ میں ٹھہر گئے، مکہ مکرمہ کے آپ کے امانتہ ابوالولید احمد بن محمد ازرقی، امام حمیدی، حسان بن حسان سری، خلاد بن یحییٰ اور ابو عبد الرحمن مقرئ رحمہم اللہ تھے۔ (۳۱)

پھر اٹھارہ سال کی عمر میں مدینہ منورہ کا سفر کیا اور وہاں کے مشہور محدثین عبدالعزیز اولیسی، ایوب بن سلیمان بن بلال اور اسماعیل بن ابی اویس رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے استفادہ کیا۔ ۱۸ برس کی ہی عمر میں ”فضایا الصحابة والتابعین“ لکھی، اسی سفر میں مدینہ طیبہ میں چاندنی راتوں میں ”التاریخ الكبير“ کا مسودہ لکھا یہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری تصنیف ہے۔ (۳۲)

پھر امام صاحب بصرہ تشریف لے گئے وہاں ابوعاصم النبیل، محمد بن عبد اللہ انصاری، بدل بن المحبر،

(۲۷) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷) کتاب العلم باب الخروج فی طلب العلم۔

(۲۸) سورۃ توبہ ۱۲۲۔

(۲۹) فتح المغیث (ج ۲ ص ۸۶) کذا فی ”الایام البھری امام الحافظ والمحدثین“ للدکتور تقی الدین الندوی حکۃ اللہ۔

(۳۰) چونکہ امام صاحب خود فرماتے ہیں، ”فلما طعنت فی ست عشرة سنة حفظت کتب ابن المبارک و دکیع و عرفت کلام ہلالا، یعنی اصحاب الرأی، قال: ثم خرجت مع أمی وأخی إلى الحج۔ قلت (القائل هو الحافظ ابن حجر): فكان أول رحلته یملی هذا سنة عشر و مائتین ...“ ہدی الساری (ص ۴۷۸)۔

(۳۱) دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۹۵) ومقدمۃ شرح قطلانی (ص ۲۲)۔

(۳۲) دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۹۵) و ہدی الساری (ص ۴۷۸)۔

عبدالرحمن بن حماد الشعمی، محمد بن عرعر، حجاج بن منہال، عبداللہ بن رجاء غدانی اور عمر بن عامر کلابی رحمہم اللہ وغیرہ سے احادیث کا سماع کیا۔ (۲۲)

امام صاحب حجاز میں چھ سال رہے، بصرہ کا چار دفعہ سفر کیا اور کوفہ و بغداد کے متعلق تو خود امام صاحب فرماتے ہیں ”ولا اُحصی کم دخلت الی الکوفۃ وبغداد مع المحدثین“ (۲۳)

کوفہ کے مشائخ جن پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اعتماد کیا ہے وہ ہیں: عبید اللہ بن موسیٰ، ابو نعیم، احمد بن یعقوب، اسماعیل بن ابان، الحسن بن الربیع، خالد بن مخلد، سعید بن حفص، طلق بن غنم، عمرو بن حفص، عروہ، قبیصہ بن عقبہ، ابو غسان اور خالد بن یزید مرقی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ۔ (۲۵)

بغداد کے مشائخ میں امام احمد بن حنبل، محمد بن سابق، محمد بن عیسیٰ بن الطباع اور سرتج بن العمان رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ (۲۶)

شام کے مشائخ میں محمد بن یوسف فریابی، ابو نصر اسحاق بن ابراہیم، آدم بن ابی ایاس، ابوالیمان الحکم بن نافع، حیوۃ بن شریح، علی بن عباس اور بشر بن شعیب رحمہم اللہ وغیرہ ہیں۔ (۲۷)

مصر کے مشائخ میں عثمان بن صالح، سعید بن ابی مریم، عبداللہ بن صالح، احمد بن صالح، احمد بن شعیب، اصبع بن الفرج، سعید بن عیسیٰ، سعید بن کثیر، یحییٰ بن عبداللہ بن بکیر، احمد بن اشکاب اور عبداللہ بن یوسف وغیرہ ہیں۔ (۲۸)

جبکہ الجزیرہ کے مشائخ میں احمد بن عبدالملک حرانی، احمد بن یزید الحرانی، عمرو بن خلف اور اسماعیل بن عبداللہ الرقی قابل ذکر ہیں۔ (۲۹)

مرو میں علی بن الحسن بن شقیق، عبدان اور محمد بن مقاتل رحمہم اللہ وغیرہ سے سماع کیا۔ (۳۰)
لخ میں مکی بن ابراہیم، یحییٰ بن بشر، محمد بن ابان، یحییٰ بن موسیٰ اور قتیبہ وغیرہ سے احادیث کا سماع کیا۔ (۳۱)

ہرات میں احمد بن ابی الولید حنفی سے احادیث کا سماع کیا۔ (۳۲)

(۲۲) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۹۳) و مقدمہ قسطلانی (ص ۲۲)۔ (۲۳) حدی الساری (ص ۴۷۸)۔

(۲۵) دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۹۳) و تنذیب الاسماء (ج ۱ ص ۷۲)۔

(۲۶) تنذیب الاسماء (ج ۱ ص ۷۲) و سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۹۳)۔

(۲۷) سیر (ج ۱۲ ص ۲۹۵) و تنذیب الاسماء (ج ۱ ص ۷۱)۔

(۲۸) حوالہ جات بلا۔ (۲۹) تنذیب الاسماء (ج ۱ ص ۷۲)۔

(۳۰) حوالہ بلا۔ (۳۱) حوالہ بلا۔ (۳۲) حوالہ بلا۔

نیشاپور میں یحییٰ بن یحییٰ، بشر بن الحکم، اسحاق بن راہویہ، محمد بن رافع، محمد بن یحییٰ ذہبی رحمہم اللہ وغیرہ سے حدیثیں سنیں۔ (۴۳)

الغرض امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تقریباً تمام ممالک اسلامیہ کا سفر کیا اور ایک ہزار اسی مشائخ سے حدیثیں سنیں۔ (۴۴)

تنبیہ

علامہ سبکی رحمۃ اللہ علیہ نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے سفر الجزیرہ کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ امام صاحب الجزیرہ میں داخل نہیں ہوئے۔ (۴۵)
لیکن امام نووی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ اس سفر کے قائل ہیں۔ (۴۶)

ان رحلات میں امام صاحب کی تنگدستی

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے طلب علم کے دوران فاقے بھی کیے اور پتے اور گھاس کھا کر گزارا کیا، بعض اوقات اپنا لباس تک فروخت کر دینے کی نوبت بھی آئی، زندگی کے ایک بڑے حصے میں سالن استعمال نہیں کیا ایک مرتبہ بیمار ہوئے، اطباء نے ان کا قارورہ دیکھ کر کہا کہ یہ قارورہ ایسے پادری کا معلوم ہوتا ہے جو سالن استعمال نہیں کرتا۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ میں نے چالیس سال سے سالن استعمال نہیں کیا، اطباء نے ان کا علاج سالن تجویز کیا تو امام نے انکار فرمادیا اور جب علماء و مشائخ نے بہت اصرار کیا تو یہ منظور فرمایا کہ ردی کے ساتھ شکر استعمال کر لوں گا۔ (۴۷) واقعی سچ ہے ”لا يستطيع العلم براحة الجسم“ (۴۸) یہی وجہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس عظیم مرتبہ پر پہنچے کہ بڑے اور چھوٹے سب ان کی تعریف میں رطب اللسان نظر آتے ہیں۔

(۴۳) حوالہ بالا۔ (۴۴) دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۹۵)۔ و مقدمۃ فتح الباری (ص ۴۷۹)۔

(۴۵) دیکھیے طبقات الشافعیۃ الکبریٰ (ج ۲ ص ۳)۔

(۴۶) چنانچہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وقال سهل بن السري: قال البخاري: دخلت إلى الشام ومصر والجزيرة فمررت في...“ (امدی الساری ۴۷۸) اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ الجزیرہ سمیت اور بہت سارے ملکوں اور وہاں کے مشائخ کا ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”فدر حل البخاري رحمه الله إلى هذه البلاد المذكورة في طلب العلم و أقام في كل مدينة منها على مشايخها...“ (تهذيب الأسماء، ج ۱ ص ۷۲)۔

(۴۷) امدی الساری (ص ۴۸۱) و تهذيب الأسماء (ج ۱ ص ۱۶۸)۔

(۴۸) قاله الإمام يحيى بن أبي كثير، كما رواه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۲۳) كتاب الصلاة، باب أوقات الصلوات الخمس۔

چنانچہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ ”ما أخرجت خراسان مثل محمد بن إسماعيل“ (۴۹)۔

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أشهد أنه ليس في الدنيا مثلك“ (۵۰)

امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ سے امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے کہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ ایک

مرتبہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے پاس آئے اور پیشانی پر بوسہ دے کر فرمایا ”دعني أقبل رجلك يا أستاذ

الاستاذين وسيد المحدثين وطبيب الحديث في علله....“ (۵۱)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا فضل و شرف

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اہل فارس میں سے ہیں اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سلمان

فarsi رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف اشارہ کر کے فرمایا تھا: ”لو كان الدين عند الثريالذهب به رجل من فارس أو

قال من أبناء فارس“ (۵۲) حضرات محدثین کا ارشاد ہے کہ اس کے اولین مصداق امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

ہیں اور پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔

اسی طرح قرآن کریم میں ارشاد ہے ”وَأَخْرَيْنَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ“ (۵۳) جب صحابہ کرام رضی اللہ

عنہم نے اس آیت کے متعلق آپ سے سوال کیا تو حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ پر ہاتھ رکھ کر فرمایا:

لو كان الإيمان عند الثريالندرجال من هؤلاء“ (۵۴) اس کے مصداق بھی امام ابو حنیفہ اور امام بخاری رحمہما اللہ

ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے وراق محمد بن ابی حاتم کا بیان ہے کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ حضور

اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لیجا رہے ہیں اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ آپ کے پیچھے چل رہے ہیں، جہاں

آپ کے قدم مبارک پڑ رہے ہیں وہیں امام کے قدم پڑ رہے تھے۔ (۵۵) اس سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا

(۴۹) ہدی الساری (ص ۳۸۲-۳۸۳) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۲۱) وریع بعداد (ج ۲ ص ۲۱) ونہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۶۸)۔

(۵۰) ہدی الساری (ص ۴۸۵)۔ وتاریخ بغداد: (ج ۲ ص ۲۹)۔

(۵۱) ہدی الساری (ص ۳۸۸) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۲۲) ونہذیب الاسماء (ج ۱ ص ۶۰) وطبقات الشافعية للسبکی (ج ۲ ص ۲۲۳)۔

(۵۲) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۱۲) کتاب الفضائل باب فضل فارس۔

(۵۳) سورۃ جمعہ / ۳۔

(۵۴) صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ الجمعة، باب قوله: ”وَأَخْرَيْنَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ“ رقم (۳۸۹۶) و صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۱۲)

کتاب الفضائل، باب فضل فارس۔

(۵۵) ہدی الساری (ص ۴۸۹) وتاریخ بغداد: (ج ۲ ص ۱۰)۔

مجمع سنت ہونا ظاہر ہوتا ہے۔

فربری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مجھ سے فرما رہے ہیں۔ ”اے ترید؟“ میں نے عرض کیا ”اے محمد بن اسمعیل“ آپ نے فرمایا ”اقرأ منی السلام“ (۵۶)

احتیاط و تقویٰ

امام بخاری رحمۃ اللہ کا قول ہے ”ما اغتبت أحدا قط منذ علمت أن الغيبة حرام“ (۵۷) نیز فرمایا ”انی لأرجو أن ألقى الله ولا يحاسبني أني اغتبت أحدا“ (۵۸)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے معاصی و منکرات سے بچنے کا بڑا اہتمام فرمایا ہے کیونکہ گناہوں سے حافظہ خراب ہو جاتا ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے گناہوں سے حد درجہ احتیاط کی اس لیے ان کا حافظہ متاثر نہیں ہوا اور حفظ میں ان کو زبردست کمال حاصل ہوا، حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

شکوت إلى وكيع سوء حفظي
فأوصاني إلى ترك المعاصي
فإن العلم نور من إله
ونور الله لا يعطى لعاص

علمی وقار کی حفاظت

کہا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ دریائی سفر کر رہے تھے اور ایک ہزار اشرفیاں ان کے ساتھ تھیں، ایک شخص نے کمال نیاز مندی کا طریقہ اختیار کیا اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو اس پر اعتماد ہو گیا، اپنے احوال سے اس کو مطلع کیا، یہ بھی بتا دیا کہ میرے پاس ایک ہزار اشرفیاں ہیں، ایک صبح کو جب وہ شخص اٹھا تو اس نے چیخنا چلانا شروع کیا اور کہنے لگا کہ میری ایک ہزار اشرفی کی تھیلی غائب ہے چنانچہ

(۵۶) حدی الساری (ص ۲۸۹) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۰) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۲۳)۔ وتمدب الاسماء (ج ۱ ص ۶۸) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۲۲۳)۔

(۵۷) حدی الساری (ص ۲۸۹)۔

(۵۸) حدی الساری (ص ۲۸۹) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۲) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۳۹) وتمدب الاسماء (ج ۱ ص ۶۸) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۲۲۳ + ۲۲۴)۔

جہاز والوں کی تلاشی شروع ہوئی، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے موقعہ پا کر چپکے سے وہ تھیلی دریا میں ڈال دی، تلاشی کے باوجود تھیلی دستیاب نہ ہو سکی تو لوگوں نے اس کو ملامت کی، سفر کے اختتام پر وہ شخص امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھتا ہے کہ آپ کی وہ اشرفیاں کہاں گئیں؟ امام نے فرمایا کہ میں نے ان کو دریا میں ڈال دیا، کہنے لگا کہ اتنی بڑی رقم کو آپ نے ضائع کر دیا؟! فرمایا کہ میری زندگی کی اصل کمائی تو ثقاہت کی دولت ہے، چند اشرفیوں کے عوض میں اس کو کیسے تباہ کر سکتا تھا؟ (۵۹)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے والد نے ترکہ میں کافی مال چھوڑا تھا امام نے وہ مال مضاربت پر دیدیا، ایک مرتبہ ایک مضارب چچیس ہزار درہم لیکر دوسرے شہر میں جا کر آباد ہو گیا اور اس طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی رقم ضائع ہونے لگی، لوگوں نے کہا کہ مقامی حاکم سے خط لکھوا کر اس علاقے کے حاکم کے پاس بھجوا دیجیے تو رقم آسانی سے مل جائے گی، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر آج میں حکام کی سفارش کے ذریعہ اپنی رقم حاصل کروں گا تو کل یہی حاکم میرے دین میں دخل اندازی کریں گے اور میں اپنے دین کو دنیا کے عوض ضائع کرنا نہیں چاہتا.... پھر یہ طے ہوا کہ مقروض دس درہم ماہوار ادا کرے گا، لیکن اس میں سے ایک درہم بھی امام کو نہیں ملا۔ (۶۰)

وراق بخاری محمد بن ابی حاتم رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ میں طلب حدیث کے لیے آدم بن ابی ایاس کے پاس گیا اور خرچہ ختم ہو گیا تو میں نے گھاس اور پتے کھانا شروع کیا اور کسی کو خبر نہ ہونے دی، تیسرے دن ایک اجنبی شخص میرے پاس آیا اور اشرفیوں کی ایک تھیلی تھما دی۔ (۶۱)

عمر بن حفص الاشقر کا بیان ہے کہ ہم چند ہم سبق بصرہ میں احادیث لکھتے تھے، ہمارے ساتھ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی تھے ایک مرتبہ بخاری کئی دن تک نہیں آئے، تفتیش کرنے سے معلوم ہوا کہ ان کے پاس خرچ ختم ہو گیا اور نوبت یہاں تک پہنچ چکی تھی کہ امام کو کپڑے بھی فروخت کرنے پڑے، ہم نے چندہ کیا اور کپڑے کا انتظام کیا۔ (۶۲)

(۵۹) یہ واقعہ امداد الباری (ج ۱ ص ۴۶۱) اور فضل الباری (ج ۱ ص ۵۵) میں حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی فتح الباری کے حوالہ سے منقول ہے، لیکن باوجود تلاش کے نہ مل سکا، نیز تاریخ بغداد، تہذیب الأسماء، تہذیب اللغات، مقدمہ فتح، مقدمہ قسطلانی اور مقدمہ لامع میں امام کے ترجمہ کے تحت اس واقعہ کا ذکر نہیں ہے۔

(۶۰) دیکھیے حدیث الساری (ص ۴۷۹) و طبقات السبکی (ج ۲ ص ۲۲۷) و سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۴۶)۔

(۶۱) حدیث الساری (ص ۴۸۰) و سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۴۸) و طبقات السبکی (ج ۲ ص ۲۲۷)۔

(۶۲) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۴۸) و تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۳) و طبقات السبکی (ج ۲ ص ۲۱۷)۔

اس طرح مشقتیں برداشت کرنا امام کی فطرت میں داخل ہو گیا تھا، بخارا سے باہر انھوں نے مہمان خانہ تعمیر کرایا تو بہت سارے لوگ آپ کی مدد کے لیے جمع ہو گئے، آپ خود بھی سب کے ساتھ ایٹیں اٹھا اٹھا کر لیجانے لگے، کسی شاگرد نے عرض کیا کہ آپ کیوں تکلیف فرماتے ہیں؟ تو فرمایا اصل میں کام آنے والی خدمت تو یہی ہے۔ (۶۲)

وراق بخاری محمد بن ابی حاتم رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے کہ بسا اوقات سفر میں امام کے ساتھ ایک ہی کمرے میں رات گزرتی ہے، میں دیکھتا ہوں کہ رات کو کوئی پندرہ بیس دفعہ اٹھتے ہیں، ہر دفعہ چراغ جلاتے اور پھر احادیث پر نشان لگاتے ہیں، پھر سحر کے وقت تہجد ادا کرتے اور مجھے کبھی نہیں اٹھاتے، میں نے ایک دفعہ عرض کیا کہ آپ اس قدر مشقت برداشت کرتے ہیں مجھے جگایا کریں؟ انھوں نے فرمایا ”انت شاب فلا احب ان افسد علیک نومک“ کہ تم جوان آدمی ہو، میں تمھاری نیند خراب کرنا نہیں چاہتا۔ (۶۳)

حسن سلوک اور ایثار

خود تو کئی کئی دن بغیر کھانے پیے گزار دیا کرتے تھے اور کبھی صرف دو تین بادام کھا لینا بھی ان کے لیے کافی ہوتا تھا لیکن دوسروں کے ساتھ حسن سلوک کے معاملہ میں ہمیشہ پیش رہتے تھے۔ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری کو ہر ماہ پانچ سو درہم کی آمدنی ہوتی تھی یہ ساری رقم وہ فقراء و مساکین اور طلبہ و محدثین پر خرچ کر دیا کرتے تھے۔ (۶۵)

بے نفسی

بے نفسی کا یہ عالم تھا کہ عبداللہ بن محمد صیاری کا بیان ہے کہ ایک مرتبہ امام کی باندی ان کے پاس سے گزری تو دوات کو ٹھوکر لگ گئی اور روشنائی گر گئی، امام نے باندی سے کہا کہ کس طرح چلتی ہو؟ باندی نے جواب دیا کہ جب راستہ ہی نہ ہو (چونکہ ہر طرف کتابیں پھیلی ہوئی تھیں) تو کیا کیا جائے، یہ سن کر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”اذہبی فقد اعتقتک“ کسی نے کہا اے ابو عبداللہ! اس نے آپ کی شان میں

(۶۲) حدی الساری (ص ۲۸۱) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۵۰)۔

(۶۳) حدی الساری (ص ۲۸۱) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۰۲) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۲ و ۱۳) وتذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۵۵) وضبطات السبکی (ج ۲ ص ۲۴۰)۔

(۶۵) مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح (ج ۱ ص ۱۵)۔

مستافی کی اور آپ کو ناراض کر دیا لیکن آپ نے اسے آزاد کر دیا؟! امام نے فرمایا کہ میں نے اس کام سے اپنے آپ کو راضی کر لیا۔ (۶۶)

حدیث پر عمل کا اہتمام

عام طور پر محدثین کے یہاں اس کا بہت اہتمام ہوتا ہے کہ جو حدیث پڑھیں اس پر عمل کریں، چنانچہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ما کتبت حدیثاً الا وقد عملت بہ“ حتیٰ مرتبیٰ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وأعطی أباطیبة دیناراً، فأعطیت الحجام دیناراً حین احتجمت“ (۶۷) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی اس میں بہت مستعد تھے، انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقلید میں اینٹیں اور پتھر اٹھانے، کھاس اور پتے کھانے اور نشانہ بازی کی مشق کی۔

وراق بخاری کا بیان ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تیر اندازی اور نشانہ بازی کی مشق کے لیے بہت زیادہ لگلا کرتے تھے، میں نے اپنی زندگی میں صرف دو مرتبہ دیکھا کہ ان کا نشانہ خطا کیا ہے ورنہ ٹھیک ہدف پر وہ تیر چھینکتے تھے۔ ایک مرتبہ فربر سے باہر تیر اندازی کے لیے لکھے، تیر اندازی شروع ہوئی تو امام کا تیر پل کی سیخ پر جاگا اور پل کو نقصان پہنچا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سواری سے اتر گئے اور سیخ سے تیر لکالا اور لوٹ آئے، اور مجھ سے فرمایا کہ میرا ایک کام کر دو، پل والے کے پاس جائے کہو کہ ہمیں یا تو نقصان کا ازالہ کرنے کی اجازت دے دے یا قیمت لے لے اور معاف کر دے۔ کہتے ہیں کہ پل کے مالک حمید بن الاخضر کو جب یہ بات پہنچی تو انھوں نے کہا کہ ابو عبد اللہ کو میری طرف سے سلام کہو اور کہو کہ جو کچھ ہوا وہ معاف ہے اور یہ کہ اپنی تمام دولت اور جائیداد آپ پر قربان کرنے کے لیے تیار ہوں۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ سن کر بہت خوش ہوئے اور بطور شکر اس دن پانچ سو حدیثیں سنائیں اور تین سو درہم صدقہ کیے۔ (۶۸)

(۶۶) حدی الساری (ص ۳۸۰) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۳ ص ۲۵۲)۔

(۶۷) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۱ ص ۲۱۲) ترجمہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ۔ مشہور محقق شعیب الارنؤوط حدیث ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وأعطی أباطیبة دیناراً“ کی تخریج کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”یہ حدیث امام مالک نے موافق میں، امام بخاری اور امام مسلم نے اپنی اپنی صحیح میں، امام ابو داؤد، امام ترمذی اور امام دارمی نے اپنی اپنی ”سنن“ میں اور امام احمد نے اپنی مسند میں ذکر کی ہے لیکن ان میں سے بعض میں تو ”فأمر بصاع من طعام“ ہے، بعض میں ”صاع من شعیر“ ہے اور بعض میں ”بصاعین من طعام“ ہے کسی طریق میں یہ نہیں ہے کہ آپ نے ایک دینار دیا ہو۔ دیکھیے حاشیہ سیر اعلام النبلاء (ج ۱۱ ص ۲۱۲)۔

(۶۸) حدی الساری (ص ۳۸۰)۔

شوقِ عبادت

ہمیشہ کا معمول تھا کہ آخر شب میں تیرہ رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔ (۶۹) اور رمضان میں اس پر

بہت اضافہ ہو جاتا تھا۔

حافظ ابو عبد اللہ حاکم رحمۃ اللہ علیہ اپنی سند سے بیان فرماتے ہیں کہ جب رمضان شروع ہوتا تو امام ایک مرتبہ قرآن تو عام تراویح کی جماعت میں ہر رکعت میں بیس بیس آیات پڑھ کر ختم کیا کرتے تھے پھر خود تنہا آخر شب میں نصف یا ثلث قرآن پڑھتے اس طرح ہر تیسرے دن ایک قرآن ختم فرماتے تھے، پھر دن بھر بھی تلاوت کرتے رہتے تھے اور روزانہ افطار کے وقت قرآن کریم ختم فرماتے تھے اور فرمایا کرتے تھے کہ ہر ختم پر دعا قبول ہوتی ہے۔ (۷۰)

ایک مرتبہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ باغ میں نوافل ادا کر رہے تھے نماز کے بعد کسی سے کہا کہ ذرا قیص اٹھا کر دیکھیں کوئی موذی جانور تو نہیں؟ دیکھا تو ایک زنبور نے سولہ سترہ جگہ ڈنک مارا تھا جسم پر ڈنک زدہ حصہ متورم ہو گیا تھا، کسی نے کہا کہ آپ نے نیت کیوں نہیں توڑی؟ فرمایا کہ میں ایک سورت کی تلاوت کر رہا تھا اس کو درمیان میں قطع کرنا مناسب نہیں سمجھا۔ (۷۱)

قبولیتِ دعاء

امام نے فرمایا میں نے دو مرتبہ اپنے رب سے دعا مانگی فوراً قبول ہوئی، اس کے بعد سے مجھے اندیشہ ہوا کہ کہیں میرے اعمال کی جزا دنیا ہی میں تو نہیں دی جا رہی، اس لیے میں اس کے بعد سے دنیا کے لیے کچھ مانگنا پسند نہیں کرتا۔ (۷۲)

عللِ حدیث کی معرفت میں انفرادیت

اصطلاح میں ”علت“ پوشیدہ سببِ جرح کو کہتے ہیں اس علم میں مہارت کے لیے بے پناہ حافظہ، سیال ذہن، اور نقد میں کامل مہارت ضروری ہے، رواقِ حدیث کی معرفت، ولادت و وفات کے اوقات کا علم،

(۶۹) ہدی الساری (ص ۲۸۱) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۲) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۲۱)۔

(۷۰) ہدی الساری (ص ۲۸۱)۔

(۷۱) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۲۲) تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۲) طبقات السبکی (ج ۲ ص ۲۲۲) و ہدی الساری (ص ۲۸۰، ۲۸۱)۔

(۷۲) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۲۸) و ہدی الساری (ص ۲۸۰)۔

اسماء، القاب، کنیتوں اور ان کی ملاقات کی تفصیل کا علم لازم ہے، الفاظِ حدیث پر پوری نظر ضروری ہے۔ (۴۳)
امام ابن مہدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نامعلوم حدیثیں لکھنے سے کہیں زیادہ مجھے یہ مرغوب ہے کہ کسی حدیث کی علتِ قاذرہ معلوم ہو جائے۔ (۴۴)

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب العلل میں فرمایا کہ جامع ترمذی میں میں نے احادیث کی جس قدر علتیں بیان کی ہیں یا رجال اور تاریخ کے بارے میں جو کچھ کہا اس کا بیشتر حصہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یا ان کی تاریخ سے لیا ہے، البتہ چند مقامات پر امام دارمی اور امام ابو زرعمہ رحمہما اللہ تعالیٰ سے بھی استفادہ کیا ہے۔ (۴۵)

احمد بن حمدون کا بیان ہے کہ میں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو سعید بن مروان کے جنازے میں دیکھا، ان کے بیٹے محمد بن یحییٰ ذہلی رحمۃ اللہ علیہ ان سے اسامی و کئی اور عللِ حدیث کے بارے میں سوال کر رہے تھے جبکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس طرح جواب دے رہے تھے جیسے ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ پڑھ رہے ہوں۔ (۴۶)

ابو حامد اعمش رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ امام بخاری کی مجلس میں امام مسلم آنے اور ایک حدیث ”عبید اللہ بن عمر عن ابی الزبیر“ عن جابر قال: بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في سرية ومعنا أبو عبيدة..“ سنا کر درخواست کی اگر آپ کے پاس یہ حدیث ہو تو اس کو متصل فرما دیجیے، مطلب یہ تھا کہ عبید اللہ تابعی ہیں اس لیے یہ حدیث امام کے پاس ہے یا نہیں؟ اور اگر ہے تو متصل السند ہے یا نہیں؟ اور اگر سند ہے تو معلل ہے یا صحیح؟ اگر معلل ہے تو علت معلوم ہے یا نہیں؟ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اسی وقت حدیث کی سند متصل بیان کی ”حدثنا ابن أبي أويس حدثني أخى عن سليمان بن بلال عن عبيد الله..“ (۴۷)

اسی مجلس کا دوسرا واقعہ ہے کہ کسی شخص نے سند پڑھی اور حدیث سنائی ”حجاج بن محمد عن ابن جریج، عن موسى بن عقبة، عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه

(۴۳) دیکھیے مقدمة ابن الصلاح (ص ۴۲) النوح الثامن عشر: معرفة الحديث المعلن۔

(۴۴) تدريب الراوى (ج ۱ ص ۲۵۲) النوح الثامن عشر: المعلن۔

(۴۵) فائحة كتاب العلل المطبوع بجامع الترمذی (ج ۲ ص ۲۳۳)۔

(۴۶) سير اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۳۲ و ۴۵۵) و تهذيب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۶۹) و تاريخ بغداد (ج ۲ ص ۳۱) و طبقات السبکی (ج ۲ ص ۲۲۹) و هدى السارى (ص ۴۸۸)۔

(۴۷) هدى السارى (ص ۴۸۸) و مقدمة قسطلانی (ص ۳۶) و تاريخ بغداد (ج ۲ ص ۲۹)۔

وسلم قال: كفارة المجلس إذا قام العبد أن يقول: سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرک و
أتوب إليك“ اس حدیث کو سن کر امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس حدیث کی اس سے اونچی سند
پورے عالم میں نہیں اور دو طریق اس کے ذکر کیے، ایک ”محمد بن سلام حدثنا مخلد بن یزید أخبرنا ابن
جریج حدثني موسى بن عقبة عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة....“ اور دوسرا طریق ”أحمد بن
حنبل ويحيى بن معين قالا حدثنا حجاج بن محمد....“

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”إلا أنه معلول“۔

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ یہ سن کر کانپ اٹھے اور اس کی علت دریافت کی، امام نے فرمایا کہ اللہ
تعالیٰ نے جس پر پردہ ڈال رکھا ہے اس کو اسی طرح رہنے دو، لیکن امام مسلم نے اصرار کیا تو اس کے معلول
ہونے کی وجہ یہ بیان فرمائی ”لا يذكر لموسى بن عقبة سماع من سهيل“ یعنی موسیٰ بن عقبہ کا سہیل بن ابی
صالح سے سماع ثابت نہیں ہے۔ پھر غیر معلول سند انھوں نے ذکر کی ”حدثنا موسى بن إسماعيل،
حدثنا وهيب حدثنا سهيل عن عون بن عبد الله....“ (۷۸)

اسماء وگنی کی معرفت کے سلسلے میں واقعہ مشہور ہے کہ امام فریابی رحمۃ اللہ علیہ نے امام بخاری کی
موجودگی میں ایک حدیث بیان کی ”حدثنا سفیان عن أبي عروة، عن أبي الخطاب، عن أبي حمزة“ حاضرین
سفیان کے بعد مشائخ میں سے کسی کو نہ پہچان سکے تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ابو عروہ معمر بن راشد
ہیں، ابو الخطاب قتادہ بن دعامہ سدوسی ہیں اور ابو حمزہ سے مراد حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ ہیں۔ نیز
فرمایا کہ سفیان کی یہ عادت ہے کہ وہ مشہور شیوخ کی کنیت ذکر کرتے ہیں۔ (۷۹)

علم حدیث میں نقد و جرح کی حیثیت

رواق حدیث کے باب میں ان کی صداقت وثقاہت اور حفظ وضبط کی ضرورت محتاج بیان نہیں،
قرآن کریم کا ارشاد ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا“ (۸۰) مگر جرح و نقد میں ایک
گوئے غیبت بھی ہوتی ہے لیکن دینی ضرورت کے پیش نظر جرح صرف جائز ہی نہیں بلکہ ضروری ہے،
حفاظت حدیث کی خاطر اس کا اہتمام کیا گیا ہے ورنہ اہل باطل ہی نہیں بعض نیک لوگوں نے بھی اجرو

(۷۸) حدی الساری (ص ۲۸۸) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۳۲۶ و ۳۲۷) و تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۹)۔

(۷۹) حدی الساری (ص ۲۷۸)۔

(۸۰) سورۃ حجرات / ۶۔

ثواب کے خیال سے وضع حدیث کا ارتکاب کیا ہے اور فضائل کے لیے وہ ایسے امرِ شنیع و قبیح کے مرتکب ہونے ہیں جیسے ابو عاصمہ نوح بن ابی مریم سے جب پوچھا گیا کہ تم بو قرآن کریم کی ہر سورت کے بارے میں حضرت ابن عباس سے فضائل نقل کرتے ہو یہ کہاں سے لیے ہیں؟ تو کہا کہ ”إِنِّي رَأَيْتُ النَّاسَ قَدْ أَعْرَضُوا عَنِ الْقُرْآنِ، وَاشْتَغَلُوا بِفَقْهِ أَبِي حَنِيفَةَ وَمَغَازِي ابْنِ إِسْحَاقَ، فَوَضَعْتُ هَذَا الْحَدِيثَ حِسْبَةً“ (۸۱)

اسی طرح عبدالکریم بن ابی العوجاء نے خود اقرار کیا ہے کہ اس نے چار ہزار ایسی حدیثیں وضع کی ہیں جن میں حلال کو حرام اور حرام کو حلال قرار دیا ہے۔ (۸۲)

اگر چہ ان میں اور نقد و جرح سے کام نہ لیا جاتا تو احادیثِ صحیحہ کی حفاظت ناممکن ہو جاتی۔ (۸۳) چنانچہ صحابہؓ کے دور ہی میں اس نقد کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا، خوارج اور رافضیہ کے ظہور کے بعد تفتیش کے بغیر روایت قبول نہیں کی جاتی تھی، جب رجالِ سند میں اضافہ ہوتا گیا تو جرح و اعتقاد کا سلسلہ بھی وسیع ہوتا گیا۔ (۸۴)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا طریقہ

جرح و تعدیل کے باب میں محدثین نے ان کے مراتب مقرر کیے اور پھر ہر ایک کے لیے مخصوص اصطلاحیں مقرر ہوئیں چنانچہ جرح کے مراتب میں ”فلان کذاب“ وغیرہ الفاظ شائع و ذائع ہیں۔ لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ عام محدثین کی طرح وضاع اور کذاب کا لفظ بہت کم استعمال کرتے

(۸۱) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲۸۲) النوع الحاوی والعشرون: الموضوع۔

(۸۲) دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۴۴) رقم (۵۱۶۷)۔

(۸۳) چنانچہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب العلل (مطبوعہ مع جامع ترمذی ج ۲ ص ۳۳) میں لکھتے ہیں ”وقد وجدنا غیر واحد من الأئمة من التابعین قد نکلموا فی الرجال منهم.... من أهل العلم، نکلموا فی الرجال وضعوا وإنما حتملهم علی ذلك عدنا۔ واللہ أعلم۔ النصیحة للمسلمین لا یظن بهم أنهم أرادوا الطعن علی الناس والغیبة إنما أرادوا عندنا أن یبینوا ضعف هؤلاء لکی یعرفوا؛ لأن بعض الذین ضعفوا کان صاحب بدعة، وبعضهم کان متہماً فی الحدیث، وبعضهم کانوا أصحاب غفلة وکثرة خطأ، فأراد هؤلاء الأئمة أن یبینوا أحوالهم شفقة علی الدین وثبتاً؛ لأن الشهادة فی الدین أحق أن یشتم فیہا من الشهادة فی الحقوق والأموال۔“

(۸۴) دیکھئے مقدمہ صحیح مسلم (ص ۱۰ و ۱۱)۔

ہیں۔ (۱) وہ ”منکر الحديث“ ”فیہ نظر“ اور ”سکتوا عنه“ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ (۲) چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”اذا قلت: فلان فی حدیثہ نظر، فهو مثہم وای“ (۳) نیز فرماتے ہیں ”کل من قلت فیہ: منکر الحديث، فلا تحل الروایة عنه“ (۴)

گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جرح کے باب میں بھی احتیاط کا دامن نہیں چھوڑا۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے وراق نے آپ سے کہا کہ لوگ آپ کی تاریخ پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس میں غیبت کی گئی ہے.... تو آپ نے فرمایا ہم نے تاریخ میں مقدمین کے اقوال نقل کیے ہیں اپنی طرف سے تو ہم نے کچھ بھی نہیں کہا۔ (۵)

پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اخذ حدیث میں بھی بہت احتیاط سے کام لیا، ایک مرتبہ کسی شخص نے ایک حدیث کے بارے میں پوچھا جس میں تدلیس کا ثمان تھا تو امام نے فرمایا کہ تم میرے بارے میں تدلیس کا شبہ کر رہے ہو میں نے تو ایک محدث کی دس ہزار احادیث اسی اندیشے کی وجہ سے ترک کر دیں اور شبہ ہی کی بنیاد پر ایک اور محدث کی اتنی ہی یا اس سے زائد حدیثیں چھوڑ دیں۔ (۶)

(۱) چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ ”سیر اعلام النبلاء“ (ج ۱۲ ص ۳۳۹ و ۳۴۰) میں فرماتے ہیں: ”وقل أن يقول: فلان كذاب، أو كان يضع الحديث“ شیخ عبد الفتاح ابو غندہ حفظہ اللہ تعالیٰ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے چند راویوں کے بارے میں ”كذاب يذكر بوضع الحديث“ وغیرہ الفاظ نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”ويلاحظ من هذه الأمثلة القليلة أن البخاري يحرص على أن يكون لفظ الجرح الذي يرفض به من قول غيره إذا وجد، فينقله عنه، ولا قاله من قبل نفسه، وذلك من دقيق ورعه رحمة الله تعالى عليه“، دیکھیے تعلیقات ”الرفع والتكميل في الجرح والتعديل“ (ص ۳۰۱ و ۳۰۲)۔

(۲) دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۳۳۹) وطبقات الشافعية (ج ۲ ص ۹) وهدى السارى (ص ۲۸۰)۔

(۳) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۴۱)۔ وميزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۱۶) ترجمہ عبد اللہ بن داؤد واسطی۔

(۴) دیکھیے ميزان الاعتدال (ج ۱ ص ۶) ترجمہ لبان بن حلة الكوفي۔

حافظ ذہبی نے ميزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۱۶)۔ ترجمہ عبد اللہ بن داؤد واسطی) میں فرمایا ہے: ”وقد قال البخاري في نظر، ولا يقول هذا إلا بمن يتهمه غالباً“ اسی طرح عراقی رحمۃ اللہ علیہ شرح ألفیہ (ص ۱۴۶) میں فرماتے ہیں ”فلان في نظر، أو فلان سكتوا عنه، أو هاتان العبارتان يقولهما البخاري فيمن تركوا حديثه“

لیکن محدث جلیل حضرت مولانا حبیب الرحمن اعظمی رحمۃ اللہ علیہ نے حافظ ذہبی اور حافظ عراقی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو محقق اور مفصل طور پر رد کیا ہے، دیکھیے حاشیہ ”الرفع والتكميل“ (ص ۲۸۹ - ۲۹۱) وحاشیہ قواعد في علوم الحديث (ص ۱۵۵ - ۱۵۷) وحاشیہ سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۳۳۹ و ۳۴۰)۔

(۵) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۴۱) وهدى السارى (ص ۲۸۰) ومقدمه قسطلانی (ص ۱۲)۔

(۶) هدى السارى (ص ۲۸۱) وتاريخ بغداد (ج ۲ ص ۲۵)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اہل علم کی نظر میں

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ محمد بن سلام بیکندی رحمۃ اللہ علیہ نے امام سے فرمایا ”انظر فی کتبی، فما وجدت فیہا من خطأ فاضرب علیہ، کی لاأرویہ“ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی حدیثوں پر نظر ثانی کی، چنانچہ جن احادیث کے بارے میں امام نے اطمینان ظاہر کیا ان پر ان کے استاذ نے لکھ دیا ”رضی الفتی“ اور جو احادیث ضعیف تھیں ان پر لکھا ”لم یرض الفتی“ (۷)

اسی طرح ان کے ایک دوسرے استاذ عبداللہ بن یوسف تنیسی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان سے فرمایا ”انظر فی کتبی وأخبرنی بما فیہا من السقط“ (۸)

آپ کے استاذ اسماعیل بن ابی اویس رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ جس لطیف طریقے سے بخاری نے میری حدیثوں کی اصلاح کی اس طرح کسی نے نہیں کیا، انھوں نے کہا کہ ”أناذن لی أن أجددہا؟“ یعنی میں ان کو دوبارہ لکھ دوں؟ انھوں نے اجازت دیدی، فرماتے ہیں ”فاستخرج عامة حدیثی بهذه العلة“ (۹) نیز خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں اسماعیل بن ابی اویس کی جن احادیث کا انتخاب کرتا تھا ان پر وہ لکھ لیتے تھے ”هذه الأحادیث انتخبها محمد بن اسماعیل من حدیثی“ (۱۰)

اسماعیل بن ابی اویس ہی کا قول ہے انھوں نے اپنے شاگرد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے فرمایا ”انظر فی کتبی، وما أملكہ لک، وأنا شاكر لک مادمت حیا“ (۱۱)

حافظ رجاء بن مرثی فرماتے ہیں ”فضل محمد بن اسماعیل علی العلماء کفضل الرجال علی النساء“ (۱۲)۔

نیز فرمایا ”هو آية من آیات اللہ یمشی علی ظہر الأرض“ (۱۳)

امام محمد بن اسحق بن خزیمہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ما تحت أديم السماء أعلم بالحديث من

محمد بن اسماعیل“ (۱۴)

(۷) تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۲)۔

(۸) ہدی الساری (ص ۲۸۳) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۱۹)۔

(۹) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۲۰)۔

(۱۰) ہدی الساری (ص ۲۸۲)۔

(۱۱) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۲۹) و ہدی الساری (ص ۲۸۲)۔

(۱۲) تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۵) و ہدی الساری (ص ۲۸۳) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۲۷)۔

(۱۳) حوالہ بالا۔

(۱۴) ہدی الساری (ص ۲۸۵) و تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۷) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۲۱)۔

یہ یحیٰ بن ابراہیم دورق رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”محمد بن اسماعیل فقیہ هذه الأمة“ (۱۵) یہی قول نعیم بن حماد سے بھی منقول ہے۔ (۱۶)

محمد بن بشار بن دار رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے ”هذا أفقه خلق الله في زماننا۔“ (۱۷)
جب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بصرہ تشریف لائے تو محمد بن بشار رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”دخل اليوم سيد الفقهاء۔“ (۱۸)

ابو مصعب زہری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”محمد بن اسماعیل أفقه عندنا وأبصر بالحديث من أحمد بن حنبل، فقبل له: جاوزت الحد، فقال للرجل: لو أدركت مالكا ونظرت إلى وجهه ووجه محمد بن إسماعيل لقلت: كلاهما واحد في الفقه والحديث“ (۱۹)

ابو عمرو خفاف فرماتے ہیں ”محمد بن إسماعيل أعلم بالحديث من إسحاق بن راهويه وأحمد بن حنبل وغيرهما بعشرين درجة“ (۲۰)

یہ تمام تعریفی کلمات یا تو ان کے اساتذہ کے ہیں اور یا ان کے معاصرین کے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں بعد کے علماء کے جو اقوال ہیں وہ حد سے متجاوز ہیں، چنانچہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”ولو فتحت باب ثناء الأئمة عليه ممن تأخر عن عصره لفنى القرطاس ونفدت الانفاس فذاك بحر لا ساحل له...“ (۲۱)

مشہور ائمہ حدیث کے فقہی مذاہب

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کے بارے میں پانچ اقوال ملتے ہیں:-

(۱۵) تہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۲۵۷) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۹)۔

(۱۶) تہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۲۵۹)۔

(۱۷) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۲۹) وحدی الساری (ص ۲۸۳)۔

(۱۸) تہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۲۲۹) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۶) وتہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۶۸) وحدی الساری (ص ۲۸۳) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۲۲)۔

(۱۹) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۲۰) وحدی الساری (ص ۲۸۳) وتہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۲۵۷) سیر اعلام النبلاء کے محقق اس کے حاشیہ میں لکھتے ہیں ”یغلب علی ظنی أن أبا مصعب الزهري لم يقف على كلام أحمد في الفقه، حتى جعل البخاري أفقه منه، ولو وقف على كلامه لم يصفوه

بذلك“۔ (۲۰) طبقات السبکی (ج ۲ ص ۱۰) وحدی الساری (ص ۲۸۵) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۳۵ و ۲۳۶)۔ (۲۱) حدی الساری (ص ۲۸۵)۔

① سب سے مشہور قول یہ ہے کہ وہ مجتہد مطلق تھے، کسی کے مقلد نہیں تھے، یہ قول علامہ ابن تیمیہ (۲۲)، علامہ نفیس الدین سلیمان بن ابراہیم علوی (۲۳) اور علامہ انور شاہ کشمیری (۲۴) رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے حضرت سیح الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے (۲۵) اور یہی رائج ہے اس لیے کہ بخاری کے اہل عصر و زمان نے ان کے تشقہ اور امامت کی تصریح کی ہے اور اس زمانے میں کسی کو فقیہ یا امام کہنے کا مطلب اس کو مجتہد بتانا ہوتا تھا، پہلے نعیم بن حماد اور یعقوب دورق رحمہما اللہ کا قول گزر چکا ہے کہ انھوں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو ”فقیہ هذه الامة“ قرار دیا ہے، اسی طرح محمد بن بشار رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”سید الفقہاء“ اور ”افقہ خلق اللہ فی زماننا“ کہا ہے۔ عبد اللہ بن محمد مسندی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”محمد بن اسماعیل امام، فمن لم يجعله اماماً فأتينهم۔“ (۲۶)

ایک مرتبہ قتیبہ بن سعید سے طلاق سکران کا مسئلہ پوچھا گیا تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تشریف لے آئے تو قتیبہ نے (جو امام بخاری کے استاذ ہیں) فرمایا ”هذا أحمد بن حنبل وابن المدینی وابن راہویہ قد ساقهم اللہ الیک“ (۲۷) یعنی بخاری جو ان اکابر کا مجموعہ ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کو بھیج دیا ہے۔

پہلے ابو مصعب زہری کا بیان گزر چکا ہے کہ ”محمد بن اسماعیل افقہ عندنا وابصر بالحديث من أحمد بن حنبل فقیل له: جاوزت الحد، فقال للرجل: لو أدركت مالکاً ونظرت إلى وجهه ووجه محمد بن اسماعیل لقلت: كلاهما واحد في الفقه والحديث“ یعنی تفقہ اور استنباط میں جو مقام اور درجہ ان کا تھا وہی بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ہے۔

② دوسرا قیل ابو عاصم عبادی اور تاج الدین سبکی رحمہما اللہ کا ہے، انھوں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو شافعیہ میں شمار کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحب نے زعفرانی، ابو ثور، کراہیسی اور حمیدی رحمہم اللہ سے فقہ وحدیث حاصل کی ہیں اور یہ سب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں۔ (۲۸)

لیکن یہ بات اس لیے درست نہیں کیونکہ تلمذ سے یہ لازم نہیں آتا کہ تلمیذ کا مذہب بھی وہی ہو جو

(۲۲) دیکھیے حاشیہ مقدمہ لامع الدراری (ص ۶۹)۔

(۲۳) دیکھیے ”مانتمس الیہ الحاجۃ لمن یطالع سنن ابن ماجہ“ (نسخ ۲۶) مطبوعہ مع سنن ابن ماجہ۔

(۲۴) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۵۸) ذکر الترتیب بین الصحاح الست و بیان مذاہبہم مع بعض الفوائد المهمة۔

(۲۵) دیکھیے مقدمہ لامع الدراری (ص ۶۰)۔

(۲۶) حدی الساری (ص ۴۸۴)۔

(۲۷) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۱۸) وحدی الساری (ص ۴۸۴)۔

(۲۸) دیکھیے طبقات الشافعیۃ الکبریٰ (ج ۲ ص ۴۰۲)۔

استاذ کا ہو، ورنہ بخاری کے اساتذہ بہت سے احناف بھی ہیں۔

● تیسرا قول یہ ہے کہ وہ حنبلی ہیں چنانچہ ابن ابی یعلیٰ نے ان کو ”طبقات الحنابلہ“ میں ذکر کیا ہے (۲۹) اور ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وکذلک البخاری ومسلم وأبوداود والأثرم وهذه الطبقة من أصحاب أحمد أتبع له من المقلدين المحض المنتسبين اليه۔“ (۳۰)

● چوتھا قول یہ ہے کہ وہ مجتہد مستتب الی الشافعی ہیں۔ (۳۱)

● پانچواں قول بعض متاخرین علماء کا ہے کہ بخاری نہ مجتہد ہیں اور نہ مقلد ہیں۔ (۳۲)

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وأما مسلم وابن ماجہ فلا يعلم مذهبهما“ (۳۳) نیز فرمایا ”وأما مسلم فلا أعلم مذهبہ بالتحقیق۔“ (۳۴) شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور نواب صدیق حسن خان رحمہما اللہ کی رائے میں وہ شافعی ہیں۔ (۳۵) ابن ابی یعلیٰ نے ان کو طبقات حنابلہ میں ذکر کیا ہے۔ (۳۶)

ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نہ وہ مجتہد ہیں اور نہ متقلد، بلکہ وہ اہل حدیث کے مذہب پر ہیں۔ (۳۷)

علامہ ابراہیم بن شیخ عبداللطیف سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام مسلم مجتہد مستتب الی الشافعی ہیں، ابن الاثیر نے جامع الاصول میں اور حافظ ابن حجر نے ”تقریب“ میں ان کے مجتہد ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (۳۸)

علامہ ابراہیم سندھی نے ”اتحاف الاکابر“ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام مسلم مالکی مذہب پر تھے۔ (۳۹) واللہ اعلم۔

(۲۹) ماتمس إلیہ الحاجۃ (ص ۲۶)۔

(۳۰) إعلام الموقعین عن رب العالمین (ج ۲ ص ۲۴۲) الوجه الرابع والأربعون من وجوه رد التقلید۔

(۳۱) قالہ الإمام ولی اللہ دہلوی فی ”الإنصاف فی بیان سبب الاختلاف“ کذافی ”ماتمس إلیہ الحاجۃ“ (ص ۲۶)۔

(۳۲) دیکھیے ماتمس إلیہ الحاجۃ لمن یطالع سنن ابن ماجہ“ (ص ۲۶)۔

(۳۳) فیض الباری (ج ۱ ص ۱۵۸)۔ (۳۴) العرف الشذی مطبوعہ مع جامع ترمذی (ج ۱ ص ۲)۔

(۳۵) دیکھیے ”ماتمس إلیہ الحاجۃ“ (ص ۲۵، ۲۶)۔

(۳۶) ماتمس إلیہ الحاجۃ (ص ۲۶)۔

(۳۷) توجیہ النظر إلی أصول الأثر (ص ۱۸۵) ذکر النوع الثانی والثلاثین من علوم الحدیث۔

(۳۸) دیکھیے ”ماتمس إلیہ الحاجۃ“ (ص ۲۵، ۲۶)۔

امام الودود رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

امام الودود رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ حنبلی ہیں، ابن ابی یعلیٰ نے ان کو طبقات الحنابلہ میں ذکر کیا ہے (۴۰) اسماعیل پاشا بغدادی نے ہدیۃ العارفین میں ان کو ”حنبل“ لکھا ہے (۴۱) علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کو حنبلی قرار دیا ہے (۴۲) حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۴۳)

تاج الدین سبکی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو طبقات شافعیہ میں ذکر کیا ہے، اسی طرح نواب صدیق حسن خان نے بھی ان کو شافعی کہا ہے۔ (۴۴)

تیسرا قول یہ ہے کہ وہ مجتہد مطلق ہیں۔ (۴۵)

چوتھا قول یہ ہے کہ وہ مجتہد منتسب الی احمد واسحاق ہیں۔ (۴۶)

بعض متاخرین کے نزدیک یہ اہل حدیث ہیں ”لیس بمجتہد مطلق ولا هو من المقلدین“ (۴۷)

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کا فقہی مسلک

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کو علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے شافعی قرار دیا ہے۔ (۴۸)

ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اہل حدیث میں سے ہیں نہ مجتہد مطلق ہیں اور نہ مقلد محض۔ (۴۹)

شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں یہ مجتہد منتسب الی احمد واسحاق ہیں۔ (۵۰)

(۴۰) ماتمس إلیہ الحاجة (ص ۲۶)۔

(۴۱) ہدیۃ العارفین (ج ۱ ص ۳۹۵)۔

(۴۲) فیض الباری (ج ۱ ص ۵۸) والعرف الشذی (ص ۲)۔

(۴۳) مقدمة لامع الدراری (ص ۷۱)۔

(۴۴) ماتمس إلیہ الحاجة (ص ۲۵، ۲۶)۔

(۴۵) قالہ ابن تیمیہ، کما فی توجیہ النظر (ص ۱۸۵)۔

(۴۶) قال الإمام ولی اللہ الدہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ، کذا فی ماتمس إلیہ الحاجة (ص ۲۶)۔

(۴۷) ماتمس إلیہ الحاجة (ص ۲۷)۔

(۴۸) فیض الباری (ج ۱ ص ۵۸) والعرف الشذی (ص ۲)۔

(۴۹) توجیہ النظر إلی أصول الأثر (ص ۱۸۵)۔

(۵۰) ماتمس إلیہ الحاجة (ص ۲۶)۔

امام ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کا مذہب بالتحقیق معلوم نہیں۔ (۵۱)

شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں یہ مجتہد مستبب ابی احمد واسحق ہیں۔ (۵۲)
ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں وہ نہ مجتہد مطلق ہیں اور نہ مقلد محض، بلکہ اہل حدیث میں سے ہیں۔ (۵۳)

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں شافعی ہیں۔ (۵۴)
ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بھی اہل حدیث میں سے تھے، نہ تو مقلد محض تھے اور نہ ہی مجتہد مطلق۔ (۵۵)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ ان کو حنبلی قرار دیتے ہیں۔ (۵۶)
علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے امام بخاری اور امام ابو داؤد رحمہما اللہ تعالیٰ کو تو مجتہد قرار دیا ہے جبکہ امام مسلم، امام ترمذی، امام نسائی، امام ابن ماجہ، امام ابن خزیمہ، ابویعلیٰ، امام بزار وغیرہ جیسے حضرات کے بارے میں کہا ہے کہ یہ حضرات اہل حدیث کے مذہب پر عامل تھے، ائمہ مجتہدین میں سے نہیں تھے البتہ امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق اور ابو عبید رحمہم اللہ کے اقوال کی طرف مائل تھے۔
وہ فرماتے ہیں کہ یہ تمام حضرات اتباع سنت کی پوری پوری کوشش کرتے تھے، پھر ان میں دو طبقے تھے، ایک طبقہ عراقیین کی طرف مائل تھا جیسے امام وکیع، یحییٰ بن سعید وغیرہ اور ایک طبقہ مدینین کی طرف مائل تھا جیسے امام عبدالرحمن بن مہدی رحمۃ اللہ علیہ، پھر امام دارقطنی اگرچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف مائل تھے لیکن ان میں شان اجتہاد زیادہ تھی، ان کا مقام امام بیہقی سے بلند تھا، چنانچہ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ عام طور پر امام شافعی سے بالکل اختلاف نہیں کرتے، جبکہ امام دارقطنی ان کے مقابلہ میں اجتہاد میں اقویٰ اور فقہ میں اعلم تھے (۵۷) واللہ اعلم۔

(۵۱) فیض الباری ج ۱ ص ۵۸ والعرف الشذی (ص ۲)۔ (۵۲) ماتمس إلیہ الحاجۃ (ص ۲۶)۔ (۵۳) توجیہ النظر (ص ۱۸۵)۔

(۵۴) ماتمس إلیہ الحاجۃ (ص ۲۶)۔ (۵۵) توجیہ النظر (ص ۱۸۵)۔

(۵۶) فیض الباری (ج ۱ ص ۵۸) والعرف الشذی (ص ۲)۔

(۵۷) دیکھیے توجیہ النظر إلی أصول الآثار (ص ۱۸۵) ذکر النوع الثانی والثلاثین من علوم الحدیث۔

ابتلاء و وصال

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بہت بڑے آدمی تھے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب آدمی ترقی کرتا ہے تو اس کے حاسد پیدا ہو جاتے ہیں اور اس کو طرح طرح سے تکلیف و اذیت پہنچاتی جاتی ہے۔
امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو بھی اس صورتِ حال کا سامنا رہا، چنانچہ ان کو اپنے وطن سے بھی نکلنا پڑا۔

پہلی جلاوطنی

صاحب جواہر مضینہ نے لکھا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بغداد سے واپس آئے تو فتویٰ دینا شروع کیا، بخارا کے مشہور امام اور عالم ابو خض کبیر جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد تھے، انھوں نے ان کو منع کیا کہ فتویٰ مت دیا کرو، لیکن وہ نہ مانے، چنانچہ ان سے کسی نے رضاعت کا مسئلہ پوچھا کہ آیا اگر دو بچے ایک بکری یا گائے کا دودھ پی لیں تو حرمتِ رضاعت ثابت ہو جائیگی یا نہیں؟ انھوں نے حرمت کا فتویٰ دیدیا، چنانچہ اس کے نتیجے میں ہنگامہ کھڑا ہو گیا اور امام بخاری کو اپنے وطن کو خیر باد کہنا پڑا۔ یہ واقعہ اگرچہ بڑے بڑے علماء نے نقل کیا ہے (۵۸) لیکن اس کے باوجود اس کی صداقت مشکوک ہے، یقیناً اس کی روایت میں وہم کا دخل ہے، ایک معمولی دین کی سمجھ رکھنے والا انسان بھی ایسی حماقت نہیں کر سکتا چہ جائیکہ اتنا بڑا امام، فقیہ، محدث و مفسر جس نے سولہ سال کی عمر میں وکیع بن جراح اور ابن المبارک کی کتابیں حفظ کر لی ہوں، وہ ایسا غلط فتویٰ کیسے دے سکتا ہے؟! اس لیے یہ معقول ہے (۵۹)۔

دوسری دفعہ اخراج

دوسری مرتبہ اس وقت نکالے گئے جب انھوں نے فتویٰ دیا تھا کہ ایمان مخلوق ہے، ابو بکر بن حامد،

(۵۸) چنانچہ یہ واقعہ امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے مسوط میں نقل کیا ہے، صاحب جواہر مضینہ نے ”جواہر مضینہ“ (ج ۱ ص ۶۷) ترجمہ احمد بن حنبل (بن خض) میں شمس الامم سے نقل کیا ہے، اسی طرح یہ واقعہ عنایہ شرح ہدایہ، کفایہ ثمرین ہدایہ اور فتح القدیر میں بھی منقول ہے (دیکھیے ج ۲ ص ۲۱۹ و ۲۲۰) اسی طرح علامہ حسین بن محمد بن الحسن دیار بکری نے بھی اپنی تاریخ نمیں (ج ۲ ص ۲۲۲) میں شمس الاسرار شرح المسند کے حوالہ سے یہ واقعہ ذکر کیا ہے۔ نیز دیکھیے فوائد ہیہ (ص ۱۸) تعلیقات درامات اللہیب (ص ۲۰۲)۔

(۵۹) چنانچہ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ فوائد ہیہ (ص ۱۸) میں لکھتے ہیں ”لکنی استبعد وقوعها بالنسبة إلى جلاله قدر البخاری ودقة فهمه وسعة نظره وغور فکرمملا لا یحتمل علی من انتفع بصحیحہ، و علی نقدر صحتہا فالبشر یحطون“۔

ابو حفص الزہد اور شیخ ابوبکر الاسماعیلی حنفیہ کے اکابر میں سے تھے انھوں نے ایک محضر پر دستخط کیے کہ ایمان مخلوق نہیں اور جو اس کے مخلوق ہونے کا قائل ہو وہ کافر ہے، چونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس کے مخالف ہونے کے قائل تھے، اس لیے ان کو بخاری سے نکالا گیا، صاحب ”فصول عمادیہ“ نے اس کا تذکرہ کیا ہے۔ (۶۰)

لیکن یہ مسئلہ مختلف فیہا ہے، احناف کے یہ اکابر غیر مخلوق ہونے کے قائل ہیں لیکن دوسری جماعت مخلوق ہونے کی قائل ہے، امام بخاری اور محمد بن نصر مروزی رحمہما اللہ وغیرہ اسی طرف ہیں۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں پر نکیر کی ہے وہ فرماتے ہیں جو ایمان کو مخلوق کہتا ہے وہ کافر ہے اس لیے کہ اس میں کلام اللہ کی طرف تعریض ہے اور جو ایمان کو غیر مخلوق کہتا ہے وہ مبتدع ہے۔ (*)

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں تفصیل ہے اگر کوئی ایمان بول کر کلمۂ شہادت مراد لیتا ہے اور اس کو مخلوق کہتا ہے تو غلط ہے کیونکہ ”لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ“ قرآن کا دستور ہے اور اگر کوئی آدمی ایمان سے اقرار لسانی، تصدیق باقلب اور عمل بالا ارکان مراد لیتا ہے تو یہ بالکل صحیح ہے اس لیے کہ اللسان اپنی ذات و صفات کے ساتھ مخلوق ہے۔ مسئلہ کی تیقح نہیں کی گئی، اجمال سے کام لیا گیا اس لیے اختلاف و تشدد کی نوبت آئی۔

تیسری مرتبہ جلاوطنی

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جب ۵۰ھ میں نیشاپور تشریف لے گئے تو امام محمد بن یحییٰ دہلی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ کل حمد بن اسمعیل کے استقبال کے لیے چلنا ہے جو چلنا چاہے چلے۔

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری کا ایسا استقبال ہوا کہ کسی والی یا حاکم و عالم کا ایسا کبھی استقبال نہیں ہوا تھا، دو تین منزل آگے بڑھ کر لوگوں نے امام سے ملاقات کی، آپ نیشاپور تشریف لانے اور اہل بخاری کے محلہ میں قیام ہوا، امام دہلی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے شاگردوں کو ان کے پاس جانے اور احادیث کے سماع کی ہدایت کی اور ساتھ ساتھ یہ بھی فرمایا کہ علم کلام کا کوئی مسئلہ دریافت نہ کرنا، کیونکہ اگر انھوں نے ہمارے خلاف کوئی بات کہہ دی تو نیشاپور اور خراسان کے ناہبی، رافضی، جہمی، مرجئہ سب خوش ہو گئے اور امتیاز بڑھے گا۔

(۶۰) دیکھیے تعلیقات ”درامات اللہ“ (ص ۲۰۲، ۲۰۵)۔

(*) دیکھیے ”مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ“ (ج ۷ ص ۶۵۵ - ۶۶۱) فصل: وأما الإیمان هل هو مخلوق أو غیر مخلوق۔

لیکن قاعدہ ہے ”الإنسان حریص فیما مَنع“ چنانچہ ایک شخص نے برسرِ مجلس سوال کر لیا کہ آپ قرآن کریم کے الفاظ کے بارے میں کیا کہتے ہیں، امام صاحب جواب سے برابر اعراض کرتے رہے پھر اس کے اصرار پر فرمایا ”القرآن کلام اللہ غیر مخلوق، وأفعال العباد مخلوقة، والامتحان بدعة“ (۶۱) بعض لوگوں نے نقل کیا ہے کہ اول تو محمد بن یحییٰ ذہلی نے لوگوں کو بخاری سے سماع کی ترغیب دی تھی مگر جب ان کی طرف رجوع برہا تو ذہلی کو سخت ناگوار ہوا اور انھوں نے بخاری پر تنقید کی تدابیر اختیار کیں۔ (۶۲)

بہر حال امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اس جواب پر شور مچ گیا، لوگوں میں اختلاف ہو گیا کہ انھوں نے ”لفظی بالقرآن مخلوق“ کہا ہے جبکہ کچھ لوگ انکار کرنے لگے۔ میزانوں نے مفسدین کو نکال باہر کیا۔ یہ بات شدہ شدہ امام ذہلی تک پہنچی، انھوں نے اعلان کیا ”القرآن کلام اللہ غیر مخلوق من جمیع جہاتہ، وحيث تُصَرَّف، فمن لزم هذا استغنى عن اللفظ و عما سواه من الكلام في القرآن، ومن زعم أن القرآن مخلوق فقد كفر و خرج عن الإيمان، وبانت منه امراته، يستتاب، فإن تاب والأضربت عنقه، وجعل ماله فينا بين المسلمين، ولم يدفن في مقابرهم، ومن وقف فقال: لا أقول: مخلوق ولا غير مخلوق، فقد ضاهى الكفر، ومن زعم أن لفظي بالقرآن مخلوق، فهذا متدء، لا يجالس ولا يكلم۔ من ذهب بعد هذا إلى محمد بن إسماعيل البخاري فاتهموه فإنه لا يحضر مجلسه إلا من كان على مثل مذهبه“ (۶۳)

نیز یہ بھی اعلان فرمایا ”الامن قال باللفظ فلا يحل له أن يحضر مجلسنا۔“ (۶۴)

اس اعلان کے بعد امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اسی وقت اپنی چادر اپنے سر پر ڈالی اور اٹھ کر چل دیے، ان کے پیچھے پیچھے امام احمد بن سلمہ بھی مجلس سے اٹھ گئے۔ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے جتنی حدیثیں لی تھیں ساری واپس کر دیں۔ (۶۵)

ادھر احمد بن سلمہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے پاس آئے اور کہا کہ حضرت! خراسان میں ایک شخص بہت مقبول ہے اور اس مسئلہ میں وہ اڑ گیا ہے اب کیا کیا جائے؟ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ڈاڑھی پر ہاتھ پکھیرا اور فرمایا ”وأفوض أمري إلى الله إن الله بصير بالعباد، اللهم إنك تعلمه أني لم أرد المنقام بنيسابور

(۶۱) حدی الساری (ص ۲۹۰) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۵۴)۔

(۶۲) حدی الساری (ص ۲۹۰) تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۳۰) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۵۴) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۱۱)۔

(۶۳) تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۲۰) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۵۵)۔

(۶۴) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۹۰) حدی الساری (ص ۲۹۱)۔

(۶۵) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۹۰) حدی الساری (ص ۲۹۱)۔

أشراً، ولا بظراً، ولا طلباً للرئاسة، وإنما أبنت على نفسى فى الرجوع إلى وطنى لغلبة المخالفين، وقد قصدنى هذا الرجل حسداً لما آتانى الله، لا غير“ پھر فرمایا کہ اے احمد! میں کل ہی یہاں سے نکل جاؤں گا تاکہ میری وجہ سے آپ لوگ ان کی باتوں سے خلاصی پالیں۔ (۶۶)

ادھر یہ ہوا کہ جب امام مسلم اور امام احمد بن سلمہ رحمہما اللہ امام دہلی کی مجلس سے اٹھ گئے تو دہلی نے کہہ دیا ”لایساکنی هذا الرجل فی البلد“ امام بخاری وہاں سے روانہ ہو کر بخارا تشریف لے گئے۔ (۶۷)

اب یہاں دو باتوں کی تحقیق ضروری ہے :-

اول یہ کہ بخاری نے ”لفظی بالقرآن مخلوق“ کہا بھی ہے یا نہیں، امام سے ”لفظی بالقرآن....“ کہنا کہیں مقول نہیں ہے، تاریخ بغداد وغیرہ میں مذکور ہے کہ امام نے اس قول کی نسبت اپنی طرف غلط قرار دی ہے چنانچہ غنیمت نے تاریخ بخارا میں اپنی سند سے ابو عمرو احمد بن نصر خفاف سے نقل کیا ہے کہ ہم ابواسحاق قیس کی مجلس میں تھے، ہمارے ساتھ محمد بن نصر مروزی بھی موجود تھے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ذکر چل نکلا تو محمد بن نصر نے کہا کہ میں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے ”من زعم انی قلت: لفظی بالقرآن مخلوق، فهو كذاب؛ فانی لم أقله“ خفاف نے کہا کہ لوگوں میں تو اس بات کی بڑی شہرت ہے!! محمد بن نصر نے جواب دیا کہ بات وہی ہے جو میں کہہ رہا ہوں۔

ابو عمرو خفاف کہتے ہیں کہ میں امام بخاری کے پاس پہنچا ان سے پہلے کچھ حدیثوں کے بارے میں بحث کی یہاں تک کہ وہ کھل گئے، پھر میں نے ان سے عرض کیا کہ یہاں کچھ لوگ آپ سے ایسی ایسی بات نقل کرتے ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”یا أبا عمرو، احفظ ما أقول لك: من زعم من أهل نيسابور، وقومس، والری، وهمدان، وحلوان، وبغداد، والكوفة، والبصرة، ومكة، والمدينة: انی قلت: لفظی بالقرآن مخلوق، فهو كذاب، فانی لم أقله، ألا انی قلت: أفعال العباد مخلوقة“ (۶۸)

دوسری بات ہے مسئلہ اور اس کی تحقیق.... سو اہل حق کا سلفاً و خلفاً اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن کریم اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، قدیم ہے اور غیر مخلوق ہے۔

مسئلہ کی تحقیق سے پہلے ایک بات سمجھ لیجیے کہ حسین بن علی کراچی، عبداللہ بن کلاب، ابو ثور، داؤد بن علی طاہری وغیرہ ”لفظی بالقرآن مخلوق“ کے قائل ہیں۔ (۶۹)

(۶۶) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۵۹) و حدی الساری (ص ۴۹۱)۔

(۶۷) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۶۰) و حدی الساری (ص ۴۹۱)۔

(۶۸) تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۲) و طبقات السبکی (ج ۲ ص ۱۲) و سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۵۷، ۴۵۸) و حدی الساری (ص ۴۹۱)۔

(۶۹) دیکھیے ”قواعدی علوم الحدیث“ (ص ۲۲۶)۔

حسین بن علی کراہیسی امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے گہرے دوستوں میں سے تھے لیکن اس قول کے سامنے آنے کے بعد ان کی دوستی دشمنی میں تبدیل ہو گئی۔ چنانچہ اسی مسئلہ کو بنیاد بنا کر ایک نے دوسرے کے خلاف کلام کیا ہے۔ (۷۰) چنانچہ کراہیسی رحمۃ اللہ علیہ کو جب امام احمد کی نکیر کا علم ہوا تو کہا ”ماندری آیش نعمل بهذا الفتی؟ إن قلنا: مخلوق، قال: بدعة، وإن قلنا: غیر مخلوق، قال: بدعة“ (۷۱)

اسی طرح داؤد ظاہری پر امام اسحاق بن راہویہ نے نکیر کی، پھر جب یہ امام احمد بن حنبل کی خدمت میں حاضر ہوئے تو ان کو روک دیا گیا اور فرمایا کہ مجھے محمد بن یحییٰ دہلی نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ ”لفظی بالقرآن مخلوق“ کے قائل ہیں۔ لوگوں نے کہا کہ یہ تو انکار کرتے ہیں۔ امام احمد نے فرمایا کہ ”محمد بن یحییٰ أصدق منه“ (۷۲)

اب مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ اس پر تو اجماع ہے کہ قرآن اللہ کا کلام، قدیم اور غیر مخلوق ہے، البتہ قائل کے الفاظ اور تلاوت کے بارے میں اختلاف ہے، تلاوت و متلو ایک ہیں یا دونوں میں فرق ہے، بعض نے فرق کیا ہے وہ کہتے ہیں متلو اللہ کا کلام ہے اور تلاوت قاری کا فعل ہے۔ بعض نے اس مسئلہ میں سکوت کیا ہے۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ منسوب کیا جاتا ہے کہ وہ دونوں کو ایک مانتے تھے۔ (۷۳) امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ امام احمد یہ صرف اس واسطے کہتے تھے تاکہ کوئی یہ تفریق کر کے کہ تلاوت قاری کا فعل ہے اور متلو اللہ کا کلام ہے، چونکہ متلو کا وجود قاری کی تلاوت پر مبنی ہے اس لیے قرآن کے مخلوق ہونے کا قول اختیار نہ کرے ورنہ امام احمد جیسے ”لفظی بالقرآن مخلوق“ پر نکیر کرتے تھے اسی طرح ”لفظی بالقرآن غیر مخلوق“ پر بھی نکیر کرتے تھے۔ (۷۴)

اب جبکہ امام احمد اور امام بخاری رحمہما اللہ کا مسلک ایک ہوا کیونکہ اگر امام احمد کے نزدیک لفظ و ملفوظ اور تلاوت و متلو میں فرق نہ ہوتا تو ”لفظی بالقرآن غیر مخلوق“ پر وہ نکیر نہ کرتے.... پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اتنا زبردست اختلاف کیوں کیا؟ اور اس اختلاف کی تشہیر کیوں ہوئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا مقابلہ قدریہ، جمہیہ اور معتزلہ سے تھا جو قرآن کے

(۷۰) دیکھیے ”قواعد فی علوم الحدیث“ (۲۲۶)۔

(۷۱) تہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۳۶۱) ترجمۃ حسین بن علی بن یزید الکراہیسی۔

(۷۲) دیکھیے لسان المیزان (ج ۲ ص ۳۲۲) ترجمۃ داؤد بن علی الأصبہانی الظاہری۔

(۷۳) دیکھیے شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (ج ۲ ص ۳۵۵) لأبي القاسم اللایکانی رحمۃ اللہ علیہ۔

(۷۴) دیکھیے شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (ج ۲ ص ۳۵۵)۔

مخلوق ہونے کے قائل تھے اور مختلف تعبیروں سے اس کو پیش کرتے تھے، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے ”لفظی بالقرآن مخلوق“ کہنے پر اس لیے نکیر کی کہ جمیہ اس سے اپنے مسلک کا پرچار کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ”لفظی بالقرآن مخلوق“ اور ”القرآن بلنظی مخلوق“ میں کوئی فرق نہیں ہے، حالانکہ پہلے جملہ میں ”مخلوق“ کا حمل ”لفظی“ پر ہے اور دوسرے جملے میں ”مخلوق“ کا حمل ”قرآن“ پر ہے.... جبکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقابلہ ان حنابلہ سے ہوا جو امام احمد کے علوم سے پوری طرح واقف نہیں تھے اور خلقِ قرآن کے مسئلہ میں اس قدر مبالغہ کرتے تھے کہ جس روشنائی سے قرآن لکھا جاتا ہے اور جس کاغذ پر وہ لکھا جاتا ہے، قرآن کریم لکھے جانے کے بعد وہ روشنائی اور کاغذ کو بھی قدیم کہتے تھے اور وہ آواز جو قاری کی زبان و حلق سے نکلتی ہے اس کو بھی قدیم کہتے تھے۔ حالانکہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب اولو العلم والفضل میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں تھا.... اور ظاہر ہے کہ لفظ اور صوت ایک کیسے ہو سکتے ہیں، لفظ اور چیز ہے، صوت اور چیز ہے، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے یہی مقول ہے کہ وہ قرآن نہیں ہے، انسان کا فعل ہے اور مخلوق ہے، حدیث میں ہے ”زینوا القرآن بأصواتکم“ (۷۵) اور کھلی ہوئی بات ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی سے روایت نقل کرتا ہے تو ”هذا لفظہ“ کہتا ہے یا ”هذا معناه“ لیکن ”هذا صوته“ کوئی نہیں کہتا، لفظ و صوت کا فرق اسی سے ظاہر ہے، لفظ کی نسبت متکلمِ اول کی طرف کی جاتی ہے، صوت کی نسبت متکلمِ اول کی طرف کوئی نہیں کرتا، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے لفظ کے بارے میں وہ انداز اختیار نہیں کیا جو صوت کے بارے میں انھوں نے اختیار کیا ہے، اس کی وجہ وہی ہے کہ تاکہ کوئی ”لفظی مخلوق“ کہہ کر یا اس جیسا دوسرا لفظ بول کر خلقِ قرآن کا پرچار شروع نہ کر دے۔ بہر حال یہ ضمنی طور پر مسئلہ کی تحقیق تھی۔

اپنے وطن بخارا میں آزمائش

پھر جب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نیشاپور سے بخارا آنے تو اہل بخارا نے ان کی آمد پر زبردست استقبال کیا، امام بخاری نے وہاں درس شروع کیا، لوگ جوق درجوق حدیث سننے کے لیے آنے لگے۔ ادھر خالد بن احمد ڈھلی حاکم بخارا نے امام سے درخواست کی کہ آپ دربار شاہی میں تشریف لا کر مجھے بخاری شریف اور تاریخ کا درس دیں، امام صاحب نے کہلا بھیجا ”أنا لا أنزل العلم ولا أحمله إلى أبواب الناس“ اور فرمایا اگر تمہیں ضرورت ہو تو میری مسجد یا گھر میں حاضر ہو کر درس میں شرکت کرو، اگر تمہیں یہ بات

(۷۵) سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۵۶) کتاب الافتاح، باب ترین القرآن بالصوت... و سنن ابی داؤد، کتاب الصلاة، باب استحباب الترتیل فی القراءة،

رقم (۱۳۶۸) و سنن ابن ماجہ، کتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب فی حسن الصوت بالقرآن، رقم (۱۳۳۲)۔

پسند نہ ہو تو تم حاکم ہو مجھے درس سے روک دو تاکہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے سامنے میں اپنا عذر پیش کر سکوں، کیونکہ میں علم کو چھپا نہیں سکتا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”من سئل عن علم فکتہ أکثم بلجام من نار“ (۷۶)

ایک دوسری روایت میں ہے کہ حاکم بخارا نے امام صاحب سے کہا کہ میرے پاس آکر میرے بیٹوں کو جامع صحیح اور تاریخ کا درس دو، امام صاحب نے انکار فرمایا، اس نے دوبارہ پیغام بھیجا کہ میرے بیٹوں کو خصوصی طور پر درس دو کہ کوئی اور اس میں شریک نہ ہو، امام صاحب نے اس سے بھی انکار فرمادیا اس پر اس نے چند لوگوں کی مدد لی، امام صاحب کے مذہب پر تنقیدیں ہونے لگیں، آپ کو مبتدع قرار دیا، پھر حاکم نے شہر بدر ہو جانے کا حکم دیدیا، آپ جب بخارا چھوڑنے لگے تو بدعا دی ”اللهم ارحمنا مقصدونی به فی أنفسہم واولادہم واهالیہم“ چنانچہ ایک مہینہ نہیں گزرنے پایا تھا کہ خلیفۃ المسلمین کسی وجہ سے اس امیر پر ناراض ہوا اور اس کو معزول کر دیا، پھر حکم دیا کہ گدھے پر سوار کرا کر پورے شہر میں اس کی تذلیل کی جائے، آخر میں اسے قید کر دیا گیا، اسی طرح دوسرے نام نہاد علماء جنہوں نے امام صاحب کو تنگ کیا تھا وہ بھی اپنے انجام کو پہنچے اور خوب ذلیل ہوئے۔ (۷۷) سچ ہے ”من عادى لى ولياً فقد اذنت بالحرب۔“ (۷۸)

بہر کیف امام صاحب وہاں سے نکل کر بیکند پہنچے، وہاں بھی آپ کے بارے میں لوگوں میں اختلاف ہو گیا ایک فریق آپ کے موافق تھا اور دوسرا فریق آپ کے مخالف، اس لیے وہاں بھی قیام مناسب نہیں سمجھا، اسی دوران اہل سمرقند نے آپ کو دعوت دی، آپ نے ان کی دعوت قبول فرمائی، بیکند سے روانہ ہونے راستہ میں ”خرتنگ“ میں رک گئے جہاں آپ کے کچھ رشتہ دار تھے۔

غالب بن جبریل جو آپ کے میزبان تھے، ان کا بیان ہے کہ میں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو رات کے وقت تہجد کے بعد دعا کرتے ہوئے سنا ”اللهم إني قد ضاقت على الأرض بما رحبت فاقبضني إليك“ اس کے بعد مہینہ بھی پورا نہیں ہوا تھا کہ آپ کا انتقال ہو گیا۔۔۔ رمضان کے آخر میں اہل سمرقند کی متفقہ دعوت پر آپ سمرقند کے لیے روانہ ہونے لگے، امام نے سواری طلب کی، دو آدمیوں کے سہارے چند قدم

(۷۶) سنن أبی داود، کتاب العلم، باب كراهية منع العلم، رقم (۳۶۵۸)۔ جامع ترمذی، کتاب العلم، باب ما جاء فی كتمان العلم، رقم (۲۶۳۹) و سنن ابن ماجہ، مقدمة، باب من سئل عن علم فکتہ، رقم (۲۶۱۱) و (۲۶۳) و (۲۶۵) و (۲۶۶) و مسند أحمد (ج ۲ ص ۲۶۳ و ۳۰۵ و ۳۳۳ و ۳۵۳ و ۳۹۵)۔

(۷۷) تمام تفصیل کے لیے دیکھیے ہدی الساری (ص ۴۹۳) و سیر أعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۶۳، ۴۶۵) و تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۳۳، ۳۴) و تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۴۶۳-۴۶۶) و طبقات السکونی (ج ۲ ص ۱۴)۔

(۷۸) صحیح بخاری، کتاب الرقاق، باب التواضع، رقم (۶۵۰۲)۔

چلے تھے کہ فرمایا کہ مجھے بٹھاؤ، ضعف بہت برہتا جا رہا تھا، آپ نے کچھ دعا کی اور وہیں خرمشک میں شبِ عید الفطر ۵۶ھ میں وصال فرمایا، عید کے دن ظہر کے بعد وہیں آپ کو سپرد خاک کر دیا گیا۔ (۷۹)

ایک بشارت

عبدالواحد بن آدم طواوئسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ ایک جگہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کے ساتھ کھڑے ہیں میں نے سلام کیا، آپ نے سلام کا جواب دیا، میں نے پوچھا یا رسول اللہ! آپ یہاں کیوں کھڑے ہیں؟ آپ نے فرمایا ہم محمد بن اسماعیل بخاری کا انتظار کر رہے ہیں.... چند دنوں کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی وفات کی اطلاع پہنچی تو یہ بعینہ وہی وقت تھا جس وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو میں نے دیکھا تھا۔ (۸۰)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی ایک کرامت

جب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو دفن کیا گیا تو قبر سے مشک کی خوشبو آنے لگی، لوگ آتے، تعجب کرتے اور قبر کی مٹی اٹھا کر لیجاتے تھے، چوکیداری سے بھی کام نہیں چلا تو لکڑی کی جالی لگادی گئی.... بہت سے مخالفین اس کرامت کو دیکھ کر تائب ہو گئے۔ (۸۱)

یہ خوشبو کیسی تھی؟ ظاہر ہے یہ اتباعِ سنت اور احیائے سنت کی خوشبو تھی۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعة و جزاء خیر الجزاء۔

تصانیف

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اٹھارہ سال کی عمر میں ”قضا یا الصحابة والتابعین“ لکھی (۱)، اس کے بعد مدینہ منورہ میں چاندنی راتوں میں ”تاریخ کبیر“ لکھی (۲)، امام اسحاق بن راہویہ رحمۃ اللہ علیہ نے

(۷۹) دیکھیے ہدی الساری (ص ۴۹۳) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۳۶۶، ۳۶۷) و تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۳) و طبقات السبکی (ج ۲ ص ۱۳، ۱۴) و تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳)۔

(۸۰) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳) و تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۳) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۳۶۸) و ہدی الساری (ص ۴۹۳) و طبقات السبکی (ج ۲ ص ۱۳)۔

(۸۱) ہدی الساری (ص ۴۹۳) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۳۶۶) و طبقات السبکی (ج ۲ ص ۱۵)۔

(۱) ہدی الساری (ص ۴۷۸) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۰۰) و طبقات السبکی (ج ۲ ص ۵) و تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۰)۔

(۲) حوالہ جات بالا۔

یہ کتاب امیر عبد اللہ بن طاہر کے سامنے یہ کہتے ہوئے پیش کی کہ ”میں آپ کو جادو نہ دکھاؤں؟“ امیر نے دیکھ کر تعجب کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ میں نہیں سمجھتا کہ یہ ان کی تصنیف ہوگی (۳)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف درج ذیل ہیں:-

- ① صحیح بخاری شریف ② قضا یا الصحابة والتابعین ③ الأدب المفرد ④ جزء رفع الیدین
- ⑤ جزء القراءة خلف الإمام ⑥ تاریخ کبیر ⑦ تاریخ اوسط ⑧ تاریخ صغیر ⑨ خلق أفعال العباد
- ⑩ کتاب الضعفاء ⑪ - بر الوالدین -

ان کتابوں کے علاوہ چند تصنیفات اور ہیں جن کا ذکر مختلف محدثین نے کیا ہے:

۱۲- جامع کبیر، اس کو محدث ابن طاہر نے ذکر کیا ہے - ۱۳- مسند کبیر ۱۴- تفسیر کبیر، اس کو فربری نے ذکر کیا ہے ۱۵- کتاب الأشربة، اس کا ذکر امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے کیا ہے - ۱۶- کتاب الہبۃ، اس کا ذکر وراق بخاری ابن ابی حاتم نے کیا ہے - ۱۷- اسامی الصحابة، اس کا ذکر محدث ابوالقاسم بن منہ نے کیا ہے - ۱۸- کتاب الوحدان ۱۹- کتاب المبسوط، ذکرہ الخلیلی فی الإرشاد ۲۰- کتاب العلل اس کا ذکر بھی ابن منہ نے کیا ہے - ۲۱- کتاب الکئی، ذکرہ الحاکم أبو أحمد ۲۲- کتاب الفوائد، ذکرہ الترمذی فی اثناء کتاب المناقب من جامعہ (۴)

بخاری شریف کا نام

ان تمام تصانیف میں سب سے مشہور صحیح بخاری ہے امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا نام ”الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسننہ وأیامہ“ لکھا ہے (۵) ، جبکہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا نام ”الجامع الصحيح المسند من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسننہ وأیامہ“ تحریر کیا ہے - (۶)

”جامع“ امورِ ثنائیہ کی وجہ سے کہا جاتا ہے -

”مسند“ اس لیے کہ سندِ متصل کے ساتھ مرفوع روایات نقل کی ہیں اور جو آثار وغیرہ مذکورہ ہیں وہ نعمنا وتبعائیں -

(۳) حدی الباری (ص ۲۸۳) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۷) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱ ص ۲۰۲) وطبقات (ج ۲ ص ۷) -

(۴) دیکھیے حدی الساری (ص ۲۹۱-۲۹۲) -

(۵) دیکھیے تہذیب الائماء واللغات (ج ۱ ص ۷۷) ومقدمۃ جامع الدراری (ص ۸۳) -

(۶) دیکھیے حدی الساری (ص ۸) الفصل الثانی فی بیان موضوعہ والكشف عن معزاه فیہ -

”صحیح“ اس لیے کہ اس میں ”نحت“ کا التزام کیا گیا ہے۔

”مختصر“ اس لیے کہا کہ تمام صحیح احادیث کا اس میں احاطہ نہیں کیا، خود امام بخاری رحمۃ اللہ

علیہ کا قول ہے ”ما أدخلت في هذا الكتاب إلا ما صح، وتركت من الصحاح كي لا يطول الكتاب“ (۷)
 ”من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم“ یا ”من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم“ سے
 آپ کے اقوال مراد ہیں۔

”سنن“ سے افعال و تقریرات کی طرف اشارہ ہے۔

اور ”ایام“ سے غزوات اور ان تمام واقعات کی جانب اشارہ ہے جو آپ کے عہد مبارک میں پیش
 آئے۔

امام نے بہت سی روایتیں ایسی ذکر کی ہیں جن میں آپ کا قول یا فعل یا تقریر مذکور نہیں، ایسے
 مقامات میں لوگوں کو اشکال پیش آتا ہے اگر کتاب کا پورا نام پیش نظر ہو تو اشکال نہیں ہوتا۔

سببِ تالیف صحیح بخاری

اس کتاب کی تالیف کے دو سبب بیان کیے جاتے ہیں۔

① ابراہیم بن مہقل نسفی کہتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے کہ ہم اپنے استاذ اسحاق
 بن راہویہ کی مجلس میں تھے کہ ہمارے ساتھیوں میں سے ایک شخص نے کہا ”لوجمعتم کتاباً مختصراً
 لسنن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ مقدمہ فتح کے الفاظ ہیں ”لوجمعتم کتاباً مختصراً لصحيح سنة
 رسول الله صلى الله عليه وسلم“ اس قول کی وجہ سے میرے دل میں اس کتاب کی تالیف کا داعیہ
 پیدا ہوا۔ (۸)

② محمد بن سلیمان بن فارس رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ میں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے سنا ہے

(۷) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۰۲) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۹) ومنتخب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۷۲) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۷) وهدی
 الساری (ص ۷)۔

(۸) دیکھیے تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۸) ومنتخب الکمال (ج ۲ ص ۲۲۲) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۰۱) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۷) وهدی
 الساری (ص ۷) ومنتخب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۷۲)۔

تبیہ۔۔ ان تمام مراجع میں ”لوجمعتم....“ والا قول ایک مبہم شخص کی طرف منسوب ہے سوائے حدی الساری کے کہ اس میں
 امام اسحاق بن راہویہ کی طرف منسوب ہے، بظاہر یہ درست نہیں ہے کیونکہ تقریباً تمام حضرات نے خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کی سند سے اس
 واقعہ کو نقل کیا ہے اور اس میں ”فقال بعض أصحابنا“ ہے، خود حدی الساری نے بھی اسی سند سے اس واقعہ کو نقل کیا ہے۔ فاقب

وہ فرما رہے تھے کہ میں نے خواب میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا، میں آپ کے سامنے کھڑا تھا، میرے ہاتھ میں پنکھا تھا جس سے میں آپ سے مکھیاں اڑا رہا تھا بعض معبرین سے میں نے تعبیر پوچھی تو انھوں نے کہا کہ ”انت تذب عند الکذب“ اس خواب کے واقعہ سے میرے دل میں احادیثِ صحیحہ جمع کرنے کا شوق ہوا۔ (۹)

ان دونوں اسباب میں منافات نہیں، دونوں سبب ہو سکتے ہیں، خواب بھی محرک بنا ہوگا اور امام اسحق بن راہویہ کی مجلس کے واقعہ سے بھی داعیہ پیدا ہوا ہوگا۔

تالیف کی ابتداء و انتہاء

صحیح بخاری کی تالیف کی ابتدا کب ہوئی؟ اور اختتام کب ہوا؟ کتب رجال و تاریخ میں اس کی کوئی تصریح نہیں۔ البتہ حضرت یحییٰ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بعض واقعات سے اخذ کر کے فرمایا ہے کہ ۲۱۷ھ میں اس کی ابتدا ہوئی اور ۲۲۲ھ میں اختتام ہوا.... اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابو جعفر محمود بن عمرو عقیلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جب اپنی کتاب تالیف کی تو امام احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین اور علی بن المدینی رحمہم اللہ تعالیٰ کے سامنے اس کو پیش کیا، سب نے تحسین فرمائی اور صرف چار احادیث میں اختلاف کیا، عقیلی فرماتے ہیں کہ ان چار میں بھی بخاری کی رائے رائج ہے۔ (۱۰)

ان میں سے یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ کا انتقال ۲۲۳ھ میں ہوا، (۱۱) علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ کا انتقال ۲۲۴ھ میں (۱۲) اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا انتقال ۲۴۱ھ میں ہوا، (۱۳) ان تینوں ائمہ کے سامنے یہ کتاب جب ہی پیش ہو سکتی ہے جب ۲۲۲ھ میں مکمل ہو گئی ہو اور یہ متعین ہے کہ کتاب سولہ سال میں مکمل ہوئی ہے۔ (۱۴) ۲۲۲ میں سے ۱۶ نکال لیں تو ۲۱۷ بچتے ہیں، (۲۲۲ - ۱۶ = ۲۱۷) لہذا کہا جائے گا کہ ۲۱۷ھ میں اس کی تالیف کا آغاز ہوا، اس وقت امام کی عمر تینیس سال تھی اور ۲۲۲ھ میں اس کو مکمل کیا، اس وقت امام کی عمر اثنالیس سال تھی۔

(۹) تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۷۴) و حدی الساری (ص ۷)۔ (۱۰) دیکھیے حدی الساری (ص ۷)۔

(۱۱) تقریب التہذیب (ص ۵۹۷) ترجمہ (۷۶۵)۔ (۱۲) تقریب (ص ۲۰۳) ترجمہ (۲۷۰)۔

(۱۳) تقریب (ص ۸۴) ترجمہ (۹۶)۔

(۱۴) دیکھیے تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۴) و سیر اعلام النبلاء (ج ۱ ص ۲۰۵) و تہذیب الاسماء واللغات (ج ۲ ص ۷۷) و طبقات السبکی (ج ۲ ص ۷) و حدی الساری (ص ۲۹۹)۔

پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس کے بعد تینیس سال زندہ رہے تو حسبِ قاعدہ مصنفین اپنی کتاب میں گھٹاتے برمھاتے رہے، اسی وجہ سے نسخوں میں اختلاف پایا جاتا ہے، چنانچہ حماد بن ثاکر کے نسخہ میں فربری کے نسخہ کے مقابلہ میں دو سو احادیث کم ہیں اور ابراہیم بن معقل کے نسخہ میں تو تین سو احادیث کم ہیں۔ (۱۵)

صحیح بخاری کا ایک امتیاز

ابن عدیؒ فرماتے ہیں کہ عبدالقدوس بن ہمام کا بیان ہے کہ میں نے بہت سے مشائخ سے سنا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح بخاری کے تراجم ریاض الجنۃ میں منبر مبارک اور روضۃ مطہرہ کے درمیان لکھے ہیں اور وہ ہر ترجمہ کے لیے دو رکعت نماز ادا کیا کرتے تھے۔ (۱۶)

عمر بن محمد بن بجیر البجیری کہتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا میں نے یہ کتاب مسجدِ حرام میں لکھی ہے، ہر حدیث کو لکھنے سے پہلے استحارہ کیا، دو رکعت نماز پڑھی اور جب تک اس کی صحت کا یقین نہیں ہوا اس کو کتاب میں درج نہیں کیا۔ (۱۷)

ان دونوں باتوں میں کوئی تضاد نہیں، ممکن ہے مسودہ مسجدِ حرام میں لکھا ہو اور تبییض ریاض الجنۃ میں کی ہو، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تراجم تو ریاض الجنۃ میں لکھے ہوں اور احادیث لکھنے کی ابتدا مسجدِ حرام سے کی ہو، کیونکہ پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے کہ یہ کتاب سولہ سال میں مکمل کی گئی ہے، اور یہ مدت کسی ایک جگہ بیٹھ کر نہیں گزاری گئی۔ (۱۸)

تعدادِ روایات بخاری

حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ نے ”مقدمہ“ میں لکھا ہے ”جملة ما في كتابه الصحيح سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون حديثاً بالأحاديث المكررة“ وقد قيل: إنها بإسقاط المكررة أربعة آلاف

(۱۵) دیکھیے مقدمة لامع الدراری (ص ۱۲۳) انفاضة السادسة۔

(۱۶) تهذيب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۷۳)۔ وسير اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۰۲) وحدي الساری (ص ۴۸۹)۔

(۱۷) حدي الساری (ص ۴۸۹)۔

(۱۸) دیکھیے حدي الساری (ص ۴۸۹).... قال النووي رحمه الله تعالى: ”قال آخرون۔ منهم أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي:۔ صنفه بحاری، وقيل: بمكة، وقيل: بالصرة، وكل هذا صحيح، ومعناه أنه كان يصنف فيه في كل بلدة من هذه البلدان فإنه بقي في تصنيفه ست عشرة سنة....“ تهذيب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۷۳)۔

حدیث“ یعنی مکررات کو شمار کر کے صحیح بخاری کی احادیث کی تعداد سات ہزار دو سو پچھتر حدیثیں ہوتی ہیں اور مکررات کو حذف کرنے کے بعد چار ہزار احادیث بنتی ہیں۔ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے ”تقریب“ میں اور حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے ”اختصار علوم الحدیث“ میں اسی کی اتباع کی ہے۔ (۱۹)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ”شرح بخاری“ (۲۰) میں اور تہذیب الاسماء والمغات (۲۱) میں بھی یہی تعداد ذکر کی ہے لیکن ان دونوں کتابوں میں ”مسندۃ“ کی قید لگادی، جس سے وہ تمام روایات نکل جاتی ہیں جو تعلیقات و متابعت کی صورت میں ہیں۔ پھر انھوں نے اپنی شرح بخاری میں حافظ ابوالفضل محمد بن طاہر کی کتاب ”جواب المتعنت“ سے تفصیلاً تمام روایات کی تعداد ذکر کی ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان تمام تفصیلات کو مقدمہ میں نقل کیا ہے اور جابجا ان پر تنقید کی ہے اور آخر میں فرمایا کہ میری تحقیق کے مطابق بخاری شریف میں مکررات سمیت سات ہزار تین سو ستانوے حدیثیں ہیں۔ (۲۲) یہی تعداد قابلِ اعتماد ہے۔ تفصیل سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ صحیح بخاری میں کچھ روایات مرفوعہ موصولہ ہیں کچھ معلقات ہیں اور کچھ متابعات، پھر معلقات کی دو قسمیں ہیں ایک قسم وہ معلقات ہیں جن کی تخریج مؤلف نے خود اپنی صحیح میں کسی جگہ کردی ہے اور دوسری قسم وہ معلقات ہیں جن کی تخریج انھوں نے نہیں کی، اب ان میں سے ہر ایک کی تفصیل سمجھ لیجئے:-

روایات مرفوعہ موصولہ مع مکررات ۷۳۹۷

روایات معلقہ مخرجة المتون فی الصحيح ۱۳۳۱

۳۳۳

متابعات (۲۳)

میزان ۹۰۸۲

روایات مرفوعہ موصولہ بدون تکرار ۲۶۰۲

روایات معلقہ غیر مخرجة المتون فی الصحيح ۱۵۹

میزان کل احادیث بدون تکرار ۲۷۶۱

(۱۹) دیکھیے تقریب النوای مع تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۰۲)۔ اور اختصار علوم الحدیث مع شرح الباعث الخیث (ص ۲۰)۔

(۲۰) دیکھیے مقدمۃ لانع الدراری (ص ۱۲۲، ۱۲۵)۔

(۲۱) (ج ۱ ص ۷۵)۔

(۲۲) دیکھیے ہدی الساری (ص ۳۶۵-۳۶۹) المعصل العاشر فی عدا احادیث الجامع۔

(۲۳) مقدمۃ فتح الباری (ص ۳۶۹) میں متابعات کی تعداد تین سو اٹالیس مذکور ہے جو سو کاتب نے صحیح تعداد تین سو چوالیس ہے جو قسطلانی نے

حافظ سے نقل کی ہے، اگر تین سو اٹالیس کا عدد ہو تو مجموعہ نو ہزار یا سی نہیں بتا جس کی حانظہ نے تصریح کی ہے۔ غتب۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ عدد آثارِ صحابہ و مقطوعاتِ تابعین کے علاوہ ہے جن کی کل تعداد پوری کتاب میں ایک ہزار چھ سو آٹھ ہے۔ (۲۴)

یہاں یہ بات واضح رہے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری کے مختلف مقامات میں اور پھر مقدمۃ فتح الباری میں صحیح بخاری کی احادیث کی تعداد بیان کی ہے، لیکن ان مختلف مقامات میں مختلف تعداد مذکور ہے۔ (۲۵) بعض مقامات پر حافظ سے سہو ہوا ہے اور بعض مقامات کا اختلاف سہوِ ناخ پر محمول ہے، جو تعداد اوپر بتائی گئی ہے وہ محقق اور محرر ہے، علامہ قسطلانی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۲۶) واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

موضوع کتاب

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحیح بخاری کا اصل موضوع تو ہے احادیثِ صحیحہ کا جمع کرنا چنانچہ یہ موضوع اس کے نام سے ظاہر ہے ”الجامع الصحیح المسند من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و سنتہ و آیامہ“ اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی اس کتاب میں پیش نظر ہے کہ فقہی استنباطات و فوائد کا بھی اس میں ذکر کیا جائے، چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے متونِ حدیث سے جو فقہی استنباطات کیے ہیں ان کو متفرق ابواب میں ذکر کر دیا ہے۔ (۲۷)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود صرف احادیث کے جمع کرنے پر اکتفا نہیں ہے بلکہ مختلف فقہی ابواب پر ان سے استنباط کرنا مقصود ہے، یہی وجہ ہے کہ انھوں نے بہت سے ابواب میں حدیث کو سندا ذکر نہیں کیا بلکہ صرف اتنی بات پر اکتفا کر بیٹھے ”فیہ فلان عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ کبھی متن کو بغیر سند کے ذکر کر دیتے ہیں اور کبھی متن کو تعلیقاً لاتے ہیں، یہ سب اسلوب اس بات پر دال ہیں کہ ان کا مقصود احکام و مسائل جن پر ترجمہ قائم کیا ہے ان پر استدلال و احتجاج ہے، چنانچہ کبھی تو کسی معلوم حدیث کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ حدیث قریب میں یا کہیں اور گزر چکی ہوتی ہے۔ (۲۸)

(۲۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۵۳۳) خاتمہ۔

(۲۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸۴) کتاب الایمان، باب کفران العسیر۔ و (ج ۱۲ ص ۵۴۲، ۵۴۳) خاتمہ.... و ہدی الساری (ص ۴۶۵-۴۶۹) انفس انعام شری عذ احادیث الجامع.... و (ص ۴۶۶) ذکر من لا یعرف اسمہ أو اختلف فیہ۔

(۲۶) دیکھیے مقدمہ، رثاد الساری (ص ۲۸)۔ نیز دیکھیے رثاد القاری از حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب مدظلہم (ص ۲۵، ۳۶)۔

(۲۷) ہدی الساری (ص ۸) الفصل الثانی فی بیان موضوع و الکشف عن معزاد فیہ۔ (۲۸) حوالہ بالا۔

علامہ کوثری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود احادیثِ صحیحہ کی تخریج اور فقہ، سیرت اور تفسیر کا استنباط ہے۔ چنانچہ انھوں نے ضمناً موقوف اور معلق احادیث، اسی طرح صحابہ و تابعین کے فتاویٰ و آراء بھی ذکر کر دیے ہیں اور اس غرض کے حصول کے لیے متون کے ٹکڑے کر دیے اور انہیں مختلف ابواب میں لے گئے ہیں۔ (۲۹)

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علماء حدیث نے سب سے پہلے جب اس علم کو مدون کیا تو چار فنون پر تقسیم کیا ہے۔

① فن السنۃ یعنی فقہ، جیسے موطا امام مالک اور جامع سفیان۔

② فن تفسیر، جیسے کتاب ابن جریج۔

③ فن سیر، جیسے محمد بن اسحاق کی کتاب۔

④ فن زہد و رقائق جیسے امام ابن المبارک کی کتاب۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ارادہ یہ ہوا کہ ان چاروں فنون کو یکجا کر دیا جائے اور صرف ان احادیث کو ذکر کیا جائے جن پر امام بخاری سے پہلے یا ان کے زمانے میں صحت کا حکم لگایا جا چکا ہے، نیز یہ کہ اس کتاب کو مرفوع اور مسند احادیث کے لیے مختص کر دیا جائے۔ اسی لیے انھوں نے اپنی کتاب کا نام ”الجامع الصحیح المسند“ رکھا ہے، جہاں تک آثار وغیرہ کا تعلق ہے سو وہ تبعاً ذکر کیے گئے ہیں اصالتہً نہیں۔

پھر امام بخاریؒ کا یہ مقصود بھی ہے کہ احادیث سے خوب استنباط کیا جائے، چنانچہ انھوں نے ایسا ہی کیا ہے، ایک ایک حدیث سے وہ بہت سے مسائل مستنبط کرتے ہیں، یہ طریقہ ان سے پہلے کسی نے اختیار نہیں کیا۔ (۲۰)

شروط صحیح بخاری (۲۱)

شروط کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مصنفین کتب تالیف کے وقت بعض امور کو پیش نظر رکھتے ہیں،

(۲۹) دیکھیے تعلیقات العلامة الکوثری رحمۃ اللہ تعالیٰ علی شروط الأئمة الحمسة للحازمی (ص ۸۲۔ المطبوع مع سنن ابن ماجہ)۔

(۲۰) دیکھیے ابتداء رمالہ شرح تراجم ابواب صحیح البخاری مطبوعہ مع صحیح بخاری (ص ۱۲)۔

(۲۱) قال الإمام الکوثری رحمۃ اللہ تعالیٰ فی تعلیقه علی ”شروط الأئمة الحمسة للحازمی“ (ص ۶۳، المطبوع مع سنن ابن ماجہ): ”أول من ألف فی شروط الأئمة۔ فیما نعلم۔ هو الحافظ أبو عبد اللہ محمد بن إسحاق بن منده المتوفی سنة خمس وتسعين وثلاثمائة، وقد ألف جزء أسماء ”شروط الأئمة فی القراءة والسماع والمأولة والإحارة“ ثم الحافظ محمد بن طاهر المقدسی المتوفی سنة سبع وخميس مائة۔ ألف جزء أسماء ”شروط الأئمة الستة“ وهما موضع أخذ وردّ، ثم أتى الحافظ البارع الحازمی، فألف هذا الجزء، وآجاده، وهو حم العلم، جلیل الفوائد، علی مبعر حجه، یفتح للمطلعین علیہ أبواب السیر والفحص ویسهیهم علی نکت قلما ینبہ إلیها“۔

انہی کے مطابق کتاب میں مضامین لاتے ہیں ان سے ہٹ کر کچھ ذکر نہیں کرتے ، ائمہ ستہ نے بھی اپنی کتابوں میں کچھ شروط کا لحاظ کیا ہے لیکن ان حضرات سے یہ تصریح مقول نہیں کہ میں نے فلاں شرط پیش نظر رکھی ہے ، بعد کے علماء نے ان کی کتابوں کا مطالعہ کر کے ان شروط کا استنباط کیا ہے ۔ (۲۲)

امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ ” صحیح متفق علیہ کی پہلی قسم وہ ہے جس کو امام بخاری و مسلم نے اختیار کیا ہے اور وہی اول درجہ کی صحیح ہے ، یعنی وہ حدیث جس کو ایسا صحابی بیان کرے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے میں مشہور ہو ، اس صحابی سے اس حدیث کے دو ثقہ راوی ہوں پھر اس حدیث کو وہ تابعی بیان کرے جو صحابہ سے روایت کرنے میں مشہور ہو اور اس کے بھی دو ثقہ راوی ہوں ، پھر تبع تابعین میں سے حافظ متقن مشہور اس روایت کرے ، اور چوتھے طبقہ میں اس حدیث کے دو سے زیادہ راوی ہوں ، پھر بخاری یا مسلم کا شیخ حافظ و متقن ہو اور اپنی روایت میں عادل ہونے کی شہرت رکھتا ہو۔ “ (۲۳)

اس لحاظ سے حاکم کے نزدیک حدیث صحیح کے لیے تین باتوں کا پایا جانا ضروری ہے ، جو بقول ان کے شیخین کی شرط میں سے ہے ۔

① صحابی اور تابعی سے اس حدیث کے دو ثقہ راوی ہوں اور طبقہ رابعہ میں اس کے دو سے زائد راوی ہوں ، گویا کہ ہر طبقہ میں دو راوی ہونے ضروری ہیں۔

② امام بخاری و مسلم کے شیخ سے لیکر صحابی تک ہر ایک راوی ثقہ اور روایت حدیث میں مشہور ہو۔

③ شیوخ شیخین اور اتباع تابعین میں سے جو بھی اس حدیث کو روایت کرے وہ ثقہ اور مشہور ہونے کے ساتھ ساتھ حافظ اور متقن بھی ہو۔

حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے جو پہلی شرط بیان کی ہے کہ ہر طبقہ میں دو راوی کا ہونا ضروری ہے ، ایسی حدیث کو اصطلاح میں ” عزیز “ کہتے ہیں۔ (۲۴) چونکہ ایسی حدیثیں بہت کم ہیں اس لیے حافظ ابو علی غسانی رحمۃ اللہ علیہ نے حاکم رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کی تاویل کی کوشش کی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں ” وإنما المراد

(۲۲) چنانچہ حافظ ابو الفضل محمد بن طاہر مقدسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں ” اعلم أن البخاری و مسلماؤ من ذکرنا بعدہم لم یبقل عن واحد منهم أنه قال : شرطت أن أخرج فی کتابی ما یکون علی الشرط العلامی ، وإما یعرف فذلك من سیر کتبہم ، فبعلم بذلك شرط کل رجل منهم “ دیکھیے ابتداء شروط الأئمة الستة (ص ۷۰) مطبوعہ قدیمی کتب خانہ نرانی مع من ابن مادہ۔

(۲۳) دیکھیے معرفة علوم الحديث للحاکم (ص ۶۲) ذکر النوع التاسع عشر من علوم الحديث وهو معرفة الصحيح والسقيم۔ والمدخل فی أصول الحديث (ص ۹)۔

(۲۴) دیکھیے مقدمة ابن الصلاح (ص ۱۲۶) النوع الحادس والثلاثون : معرفة الغریب والعزیز من الحديث۔

أن هذا الصحابي وهذا التابعی قد روی عند جلان خرج بهما عن حد الجھالة (۳۵) ”یعنی ہر طبقہ میں دو راوی ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اسی حدیث کو صحابی یا تابعی سے روایت کرنے والے دو ہوں، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس صحابی اور تابعی سے دو راوی مطلقاً روایت کرنے والے ہوں، کیونکہ کسی راوی سے اگر دو راوی روایت کر لیتے ہیں تو وہ ”بمھول“ نہیں رہتا۔

لیکن حاکم رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کا یہ مطلب خود ان کی تصریحات کے خلاف ہے، اسی لیے علامہ ابو عبد اللہ المواق رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے ”ما حمل الغسانی علیہ کلام الحاکم وتبعہ علیہ عیاض وغیرہ لیس بالبیتین“ نیز وہ فرماتے ہیں کہ میں نہیں جانتا کہ کسی ایک شخص نے بھی شیخین سے یہ روایت کی ہو کہ انھوں نے اس کی تصریح کی ہے نہ اس کا صحیحین میں پتہ ہے اور نہ صحیحین کے علاوہ اور کہیں۔ اگر اس کے قائل نے صحیحین میں شیخین کے طرز عمل کو دیکھ کر ان کا یہ مذہب سمجھا ہے تو اس نے غلطی کی کیونکہ صحیحین میں تو دونوں قسم کی حدیثیں موجود ہیں اور اگر اس نے صحیحین میں اس قسم کی حدیثوں کو زیادہ تر دیکھ کر یہ خیال کیا ہے تو یہ شیخین کے نزدیک اس کے مشروط ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتی.... یہ انصاف سے بالکل بعید ہے کہ ان سے ثابت ہونے بغیر اس شرط کو ان پر لازم کر دیا جائے حالانکہ انھوں نے صحیحین کو اس شرط سے خالی رکھا ہے، کیونکہ اگر ان سے اس کا اشتراط ثابت ہوگا تو اس کے چھوڑ دینے سے ان پر اعتراض عائد ہوگا۔ (۳۶) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ علامہ ابن المواق کے اس بیان کے متعلق فرماتے ہیں ”وہذا کلام مقبول وبحث قوی“ (۳۷)

حاکم رحمۃ اللہ علیہ کے اس بیان کو علماء نے رد کیا ہے، چنانچہ حافظ ابو الفضل محمد بن طاہر مقدسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”إن البخاری ومسلم لم یشرطا هذا الشرط ولا نقل عن واحد منهما أنه قال ذلك، والحاکم قدر هذا التقدير وشرط لهما هذا الشرط علی ما ظن، ولعمری إنه شرط حسن لو كان موجوداً فی کتابیہما، إلا أنا وجدنا هذه القاعدة التي أسسها الحاکم منتقضة فی کتابین جمیعاً“ (۳۸) اس کے بعد انھوں نے صحیحین میں سے سات مثالیں پیش کیں جن سے امام حاکم کی بات کی تردید ہوتی ہے، پھر فرماتے ہیں:

”هذا فی أشياء كثيرة اقتصرنا منها علی هذا القدر لتعلم أن القاعدة التي أسسها منتقضة لأصل لها، ولو اشتغلنا بنقض هذا الفصل الواحد فی التابعین وأتباعهم ولمن روی عنهم، إلى عصر الشيخین لأربى

(۳۵) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۲۶)۔

(۳۶) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۲۶)۔ (۳۷) حوالہ بالا

(۳۸) شروط الأئمة الستة (ص ۷۱)۔

على كتابه "المدخل" أجمع، إلا أن الاشتغال بنقض كلام الحاكم لا يفيد فائدة، وله في سائر كتبه مثل هذا الكثير، عفا الله عنا وعنه۔" (۳۹)

علامہ حازمی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس کی پرزور تردید کی ہے اور انھوں نے ایک مستقل باب "باب فی ابطال قول من زعم أن شرط البخاری إخراج الحديث عن عدلين وهلم جرأ إلى أن يتصل الخبر بالنبي صلى الله عليه وسلم" قائم کیا ہے۔ (۴۰)

یہ تو امام حاکم کا خیال تھا، ابو خضص میاں بھی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے بڑھ کر دعویٰ کیا ہے، وہ لکھتے ہیں "شرط الشيخين في صحيحهما أن لا يدخلا فيه إلا ما صح عندهما، وذلك ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم اثنان فصاعداً، وما نقله عن كل واحد من الصحابة أربعة من التابعين فأكثر، وأن يكون عن كل واحد من التابعين أكثر من أربعة" (۴۱) یعنی شیخین کے نزدیک حدیث کے صحیح ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دو یا دو سے زیادہ صحابی روایت کریں اور ہر صحابی سے چار یا چار سے زیادہ تابعین اور ہر تابعی سے چار سے زیادہ تبع تابعین راوی ہوں۔

حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے تو ہر طبقہ میں دو راویوں کا ہونا ضروری قرار دیا تھا لیکن ابو خضص میاں نے دو زائد کر دیے، پھر حاکم کے نزدیک ایک صحابی مشہور کا ہونا کافی تھا، ان کے نزدیک صحابی کا دو ہونا بھی سحت حدیث کے لیے ضروری قرار پایا، حاکم رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کی تردید کے بعد ان کی تردید کی چنداں ضرورت نہیں رہتی، صرف حافظ کا ایک قول یہاں نقل کیا جاتا ہے جو انھوں نے ابو خضص میاں کی اس بیان کے متعلق فرمایا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"وهو كلام من لم يمارس الصحيحين أدنى ممارسة، فلو قال قائل: ليس في الكتابين حديث واحد بهذه الصفة: لَمَّا أَبْعَدَ" (۴۲) یعنی یہ ایسے شخص کی بات ہے جس کو صحیحین کی معمولی مزاوت بھی نہیں۔ اگر کوئی یہ کہے کہ صحیحین میں اس صفت کی ایک حدیث بھی نہیں پائی جاتی تو یہ بات بعید نہیں۔

رہی حاکم کی دوسری شرط کہ امام بخاری و مسلم کے نسخ سے لیکر صحابی تک ہر ایک راوی ثقہ اور روایت حدیث میں مشہور ہو۔ سو اس دعوے میں ابن الجوزی رحمۃ اللہ علیہ بھی ان کے ہم نوا ہیں۔ (۴۳) اسی

(۳۹) حوالہ بالا۔

(۴۰) دیکھیے شروط الأئمة الخمسة (ص ۴۳، ۴۵، ۴۶)۔

(۴۱) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۷۱)۔

(۴۲) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۷۱)۔

(۴۳) دیکھیے "تجمرہ بر المدخل فی أصول الحديث" از مولانا عبدالرشید نعمانی مدظلہم (ص ۶۹)۔

طرح حافظ مقدسی نے بھی لکھا ہے ”إن شرط البخاری ومسند أن يخرج الحديث المتفق على ثقة نقلته إلى الصحابي المشهور من غير اختلاف بين الثقات الأثبات...“ (۴۴) یعنی ”امام بخاری و مسلم کی شرط یہ ہے کہ اس حدیث کی تخریج کریں کہ شروع سند سے لیکر صحابی مشہور تک جس کے ناقلین کا ثقاہت متفق علیہ ہو اور ثقاہت اثبات میں ان کے بارے میں کوئی اختلاف نہ ہو....“

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ شرط بھی درست نہیں چنانچہ حافظ عراقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ولیس

ماقاله بجيد، لأن النسائي ضعف جماعة أخرج لهم الشيخان أو أحدهما۔“ (۴۵)

نیز حافظ محمد بن ابراہیم وزیر یمانی لکھتے ہیں:

”ما هذا مما اختص به النسائي، بل شاركه في ذلك غير واحد من أئمة الجرح والتعديل، كما هو

معروف في كتب هذا الشأن“ (۴۶) یعنی یہ صرف امام نسائی ہی کے ساتھ مختص نہیں بلکہ بہت سے ائمہ جرح و تعديل اس سلسلہ میں ان کے شریک ہیں جیسا کہ کتب رجال میں یہ بات واضح ہے۔

اسی طرح محدث امیر یمانی فرماتے ہیں ”لا يخفى أنه ليس كل من جرح من رجال الصحيحين جرحه مطلق، بل فيه جماعة جرحوا جرحاً مبين السبب“ (۴۷) یعنی یہ بات نہیں ہے کہ رجال صحیحین میں سے جس پر جرح کی گئی ہے وہ مطلق جرح ہی ہے، بلکہ ان رواۃ میں ایک جماعت ایسی بھی ہے جن پر جرح مفسر ہے، اسباب جرح کی وضاحت موجود ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ حاکم رحمۃ اللہ علیہ کی یہ شرط بھی درست نہیں معلوم ہوتی کہ تمام رواۃ کا ثقہ اور مشہور فی الروایۃ ہونا ضروری ہے کیونکہ صحیحین میں بہت سے ایسے رواۃ بھی ہیں جن پر جرح کی گئی ہے، ان کے متعلق کلام کیا گیا ہے اور وہ جرح مفسر اور مبین السبب بھی ہے، اصل بات وہ ہے جو حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ”إن ما قاله ابن طاهر هو الأصل الذي بنى عليه وقد يخرج عن لمرجع يقوم مقامه“ (۴۸) بلاشبہ ابن طاہر کا جو بیان ہے صحیحین نے اسی اصول پر بنیاد رکھی ہے البتہ کبھی اس اصول کو اس لیے چھوڑ دیتے ہیں کہ کوئی وجہ ترجیح اس اصول کی قائم مقام ہوتی ہے۔

یہی تیسری شرط جس میں حاکم نے سخت حدیث کے لیے صحیحین کے شیوخ اور تبع تابعین وغیرہ کے

(۴۰) دیکھیے فاسحة شروط الأئمة الستة (ص ۶۰)۔

(۴۵) فتح المعبود شرح القبة الحديث لنعرفی (ص ۲۲۰۲۱) مراتب الصحيح۔

(۴۶) دیکھیے ”تيسره بر المدخل في اصول الحديث“ (ص ۶۰)۔

(۴۷) حوالہ بالا۔

(۴۸) ترتيب الراوي ج ۱ ص ۱۲۵۔

لیے حافظ و متقن ہونے کی شرط لگائی ہے، سو یہ شرط بھی درست نہیں کیونکہ پہلے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ صحیحین کے ہر راوی کے لیے ثقاہت شرط لازم نہیں، تو پھر شیوخِ سیخین اور تبع تابعین کے لیے حفظ و اتقان کی شرط کیسے لازم ہو سکتی ہے، چنانچہ حافظ علائی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے: ”هو متفق على قبوله والاحتجاج به اذا وجدت فيه شرائط القبول، وليس من المختلف فيه البتة، ولا يبلغ الحفاظ العارفون نصف رواة الصحيحين وليس كونه حافظاً شرطاً، وإلا لما احتج بغالب الرواة“ (۴۹)

یعنی ایسی حدیث کے مقبول ہونے پر اتفاق ہے، اور اس سے استدلال بھی کیا جائے گا اگر اس میں شرائط قبول موجود ہوں، یہ مختلف فیہ کی قسم میں سے نہیں ہے، پھر حفاظِ عارفین کی تعداد تو صحیحین کے روات میں نصف بھی نہیں ہے، پھر حفظ کی شرط کیسے لگائی جاسکتی ہے؟! اس لیے ”حافظ“ ہونا شرطِ صحت نہیں ہے ورنہ اکثر راویوں سے احتجاج ممکن نہیں ہوگا۔

پھر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے رواتِ بخاری میں سے بہت سے ایسے حضرات کی نشاندہی کی ہے جو حفظ و اتقان کے رتبہ کو نہیں پہنچے چنانچہ احمد بن ابراہیم حرانی (استاذ بخاری) ابی بن عباس (تبع تابعی) اسباط ابوالیسع (تبع تابعی) اسید بن زید بن یحیی الجہال اور موسی بن مسعود ابو حذیفہ النہدی (شیوخ بخاری) یہ تمام حضرات حفظ و اتقان کے مرتبہ پر نہیں پہنچے، لیکن ان کی روایات امام بخاری نے اپنی صحیح میں لی ہیں۔ (۵۰) معلوم ہوا کہ امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ کوئی شرط درست نہیں، یہی وجہ ہے کہ محدث امیر ہمامی لکھتے ہیں ”إنما هو تظنين. حسين من العلماء أنه شرط لهما إذ لم يأت تصريح بما شرطاه“ (۵۱) یعنی سیخین کے نزدیک کوئی شرط نہیں، باقی جو کچھ شرطیں علماء نے ذکر کی ہیں یہ سب اندازے اور تخمینے ہیں۔ بہر حال یہاں ہم ان شروط کو ذکر کرتے ہیں جو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے خاص طور پر اپنی صحیح میں ملحوظ رکھی ہیں:-

- ① سند متصل ہو، راوی مسلمان، صادق، غیر مدلس اور غیر مختلط ہو، عدالت کی صفات سے متصف ہو، ضابط ہو، سلیم الذہن اور قلیل الوہم ہو اور عقیدہ اس کا درست ہو۔ (۵۲)
- ② راوی کی مروی عنہ سے کم از کم ایک دفعہ ملاقات ثابت ہو۔ (۵۳)

(۴۹) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

(۵۰) دیکھیے ہدی الساری و تقریب التذیب۔

(۵۱) تبصرہ بر المدخل فی اصول الحدیث (ص ۴۴)۔

(۵۲) دیکھیے ہدی الساری (ص ۹) و شروط الأئمة الخمسة للحازمی (ص ۶۸، ۶۹)۔

(۵۳) مقدمہ فتح الملہم (ص ۲۶۱) نیز دیکھیے النکت علی کتاب ابن الصلاح (ج ۱ ص ۲۸۹) النوع الأول: الصحيح۔

- ۴ روادے ایسے ہوں جو اہل حفظ و اتقان میں سے ہوں اور اپنے اساتذہ کی طویل صحبت پائی ہو، کبھی ان روادے سے بھی حدیث لے لیتے ہیں جو طویل الملازمة نہیں ہوتے، لیکن یہ عمومی شرط ہے، پہلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ حفظ و اتقان لازمی مستقل شرط نہیں۔ (۵۳)
- ۵ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اپنی صحیح میں کسی مدتس کی روایت اس وقت تک ذکر نہیں کرتے جب تک وہ تحدیث کی صراحت نہیں کرتا خواہ اس حدیث میں یا کسی اور سند میں۔ (۵۵)
- ۶ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اگر کسی ایسے شخص کی روایت تخریج کرتے ہیں جس پر کلام ہو تو اس کی وہ رواست نہیں لیتے جس پر نکیر کی گئی ہو۔ (۵۶)
- ۷ اگر راوی میں کسی قسم کا قصور ہو، اور پھر وہ روایت دوسرے طریق سے بھی مروی ہو جس سے قصور کی تلافی ہو جاتی ہو تو ایسی حدیث بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرط کے تحت داخل ہو جاتی ہے۔ (۵۷)
- یہ چند شروط ہیں، کچھ مزید شروط بھی ہیں جو فتح الباری اور ہدی الساری وغیرہ کے جمع سے نکل سکتی ہیں۔

خصائص صحیح بخاری

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب میں سب سے اہم خصوصیت تراجم ہیں، ایسے تراجم نہ ان سے پہلے کسی نے قائم کیے اور نہ ان کے بعد کسی نے قائم کیے۔ ان کے بعض تراجم آج تک معرکۃ الآراء بنے ہوئے ہیں اور ان کی صحیح مراد آج تک متعین نہیں کی جاسکی، ہر شخص اپنی معلومات اور قرائن کی مدد سے تعین مراد کی کوشش کرتا ہے۔ تراجم پر انشاء اللہ مستقل کلام آگے آئے گا۔

دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اثبات احکام کے لیے تراجم میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اکثر آیات قرآنیہ کو ذکر کرتے ہیں۔ (۵۸)

تیسری خصوصیت یہ ہے کہ صحابہ و تابعین کے آثار سے مسائل مختلف فیہا کی وضاحت کرتے ہیں اور

(۵۳) دیکھیے شروط الأئمة الخمسة للحارمی (ص ۸۰، ۸۱) و ہدی الساری (ص ۹) و مقدمة لامع الدراری (ص ۸۹)۔

(۵۵) دیکھیے ہدی الساری (ص ۲۴۹)۔

(۵۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۸۹) کتاب العلم باب من أعاد الحديث ثلاثاً يفهم عنه۔

(۵۷) فتح الباری (ج ۹ ص ۶۳۵) کتاب الصيد و الذبائح باب ذبیحة الأعراب و نحوهم۔

(۵۸) مقدمة لامع (ص ۱۰۲)۔

جب مختلف آثار ذکر کرتے ہیں تو جو اثر ان کے نزدیک رائج ہوتا ہے اس کو پہلے بیان کرتے ہیں۔

چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پوری ”الجامع الصحیح“ میں کوئی ایسی روایت ذکر نہیں کی جس کو انھوں نے اپنے استاذ سے علی سبیل المکاتبة لیا ہو، البتہ کتاب الايمان والنذور میں ایک روایت ایسی لائے ہیں جس میں ”کتب الی محمد بن بشار“ فرمایا ہے، (۵۹) سند کے درمیان مکاتبت کا آجانا دوسری بات ہے اور وہ امام بخاری کا فعل نہیں ہے بلکہ دوسرے راویوں کا عمل ہے۔ (۶۰)

پانچویں خصوصیت یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بدء الحکم کا ذکر بھی کیا کرتے ہیں جیسے بدء الوحي، بدء الحیض، بدء الاذان اور بدء الخلق کا ذکر فرما کر حکم کی ابتدا کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (۶۱)

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بعض اوقات بغیر تصریح کے اشارہ بھی حکم کی ابتداء کو بیان کرتے ہیں۔ (۶۲)

چھٹی خصوصیت یہ ہے کہ وہ براءت اختتام کی طرف اشارہ کرتے ہیں، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ ہر کتاب کے آخر میں جب امام بخاری خاتمہ پر دلالت کرنے والا لفظ لاتے ہیں تو اس کتاب کے اختتام کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ (۶۳)

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ انسانی زندگی کے ختم ہونے کو یاد دلاتے ہیں۔ (۶۴)

ساتویں خصوصیت یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فترت کے بعد تالیف ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ سے شروع کرتے ہیں۔ (۶۵)

لیکن یہ نقطہ نظر ضعیف ہے، کیونکہ بعض اوقات کوئی خاص کتاب شروع کرتے وقت اس کتاب کے مستقل ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے بھی تسمیہ کو لاتے ہیں۔

آٹھویں خصوصیت صحیح بخاری کی ثلاثیات ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بائیس ثلاثیات اپنی کتاب میں درج کی ہیں۔

ثلاثیات کی متعلقہ تفصیل مقدمۃ العلم میں آچکی ہے۔

(۵۹) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۸۷) کتاب الايمان والنذور، باب اذا حث ناسيا في الايمان رقم (۶۶۷۳)۔

(۶۰) دیکھیے تدریب الراوی (ج ۲ ص ۵۶) النوع الرابع والعشرون: كيفية سماع الحديث وتحمله، القسم الخامس: الكتابة۔

(۶۱) مقدمۃ لایع (ص ۱۰۸)۔

(۶۲) حوالہ بالا۔ (۶۳) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۵۳۳) شرح الحدیث الآخر۔

(۶۴) مقدمۃ لایع (ص ۱۱۲)۔ (۶۵) مقدمۃ لایع (ص ۹۶) دلائع الدراری (ج ۲ ص ۳۶۰)۔

فصل اول

تراجم بخاری

صحیح بخاری کی خصوصیات کے ضمن میں ابواب و تراجم کی بحث بڑی اہمیت کی حامل ہے ، بخاری کے تراجم تمام کتب حدیث کے تراجم کے مقابلہ میں بہت مشکل ہیں اس لیے ”فقہ البخاری فی تراجمہ“ کا مقولہ اس سلسلے میں مشہور ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ امام بخاری کی دقتِ نظر اور شانِ تفقہ کا اندازہ ان کے تراجم سے کیا جاسکتا ہے ، دوسرا مطلب یہ بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنا فقہی نقطہ نظر تراجم میں پیش کیا ہے ۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ترجمہ منعقد کرنے میں اپنا مخصوص انداز ہے اور وہ مختلف طریقوں سے ترجمہ قائم کرتے ہیں :-

① بعض اوقات حدیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ترجمہ بناتے ہیں اور اس کے حدیثِ نبوی ہونے کی صراحت بھی کرتے ہیں جیسے کتاب الایمان کا پہلا ترجمہ ہے ”باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بنی الاسلام علی خمس“ اسی طرح کتاب الایمان میں ایک اور ترجمہ ہے ”باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ”الدين النصيحة“ اسی طرح کتاب العلم میں ترجمہ ہے ”باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: رَبِّ مَبْلَغٍ اَوْعَىٰ مِنْ سَامِعٍ“

② کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ حدیثِ نبوی کو ترجمہ بناتے ہیں لیکن اس کے حدیث ہونے کا ذکر نہیں کرتے جیسے ”باب من يُرد الله به خيراً أفقهه في الدين“ ترجمہ حدیث کا ہے لیکن اس کے حدیث ہونے کی طرف اشارہ نہیں کیا گیا۔

③ کبھی کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ حدیثِ رسول کو ترجمہ بناتے ہیں لیکن اس میں تھوڑا سا تصرف اور تبدیلی کر دیتے ہیں اور اس کا مقصد حدیث کی تشریح ہوتا ہے ، جیسے ”باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا“ حدیث میں ”كراهة السّامة“ آیا ہے ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ میں ”سامة“ کی تفسیر ”نفرة“ سے کر دی ہے ۔

④ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایسی حدیث کو ترجمہ بناتے ہیں جو ان کی شرط کے مطابق نہیں ہوتی پھر اپنی روایات سے اس کو مؤید فرماتے ہیں جیسے ابواب الوضوء میں ”باب ماجاء لا تقبل الصلاة بغير

”طهور“ اور ابواب الزکوٰۃ میں ”باب ماجاء لا تقبل الصدقة من غلول“ ہیں یہ ایک ہی روایت کے دو جزء ہیں، مسلم اور ترمذی نے اس کی تخریج کی ہے، امام بخاری نے ایک جزء پر کتاب الوضوء میں اور دوسرے جزء پر کتاب الزکوٰۃ میں ترجمہ قائم کیا ہے۔

اسی طرح کتاب الصلوٰۃ میں ”باب اذا اقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة“ کا ترجمہ قائم کیا ہے، اور یہ مسلم کی روایت پر قائم کیا گیا ہے۔

ایسا ہی ایک ترجمہ ہے ”باب الاثنان فما فوقهما جماعة“ یہ ترجمہ ابن ماجہ کی روایت پر قائم کیا گیا

ہے۔ (۶۶)

۵ بہت سی جگہوں میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اپنے الفاظ سے ترجمہ قائم کرتے ہیں اور اس میں ابہام چھوڑ دیتے ہیں اس ابہام کی مختلف وجوہ ہوتی ہیں:-

(الف) کبھی تعارضِ ادلہ کی وجہ سے ترجمہ مبہم رکھتے ہیں جیسے ”باب ماجاء فی قاتل النفس“ کا مبہم ترجمہ قائم کیا ہے۔ یہاں ابہام کی وجہ یہ ہے کہ بعض روایات سے تو معلوم ہوتا ہے کہ خودکشی کرنے والا ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا اور دوسرے دلائلِ قویہ سے یہ ثابت ہے کہ گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا مخلد فی النار نہیں ہوگا، چنانچہ تعارضِ ادلہ کی وجہ سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کوئی فیصلہ نہیں کیا اور ترجمہ کو مبہم رکھا۔ (۱)

(ب) کبھی یہ ابہام توسع کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ہوتا ہے جیسے ”باب ما یقرأ بعد التکبیر“ یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک روایت حضرت انس رضی اللہ عنہ کی ذکر کی ہے جس میں تکبیر کے بعد سورۃ فاتحہ سے ابتدا کا ذکر ہے، دوسری روایت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی ہے جس میں تکبیر کے بعد قراءت سے پہلے ”اللہم باعد بینی وبين خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب، اللہم نقنی من الخطایا کما یُنقئ الثوب الایض من الدنس، اللہم اغسل خطایای بالماء والثلج والبرد“ والی دعا مذکور ہے۔ (۲) اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ تکبیر کے بعد خواہ یہ دعا پڑھ لی جائے یا ثنا پڑھی جائے یا کچھ پڑھے بغیر سورۃ فاتحہ کی قراءت شروع کر دی جائے۔ (۳)

(۶۶) تفصیل کے لیے دیکھیے مقدمۃ لایع (ص ۲۰۲، ۲۰۳)۔

(۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۲۷) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی قاتل النفس۔

(۲) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۲) کتاب الأذان۔

(۳) دیکھیے مقدمۃ لایع (ص ۲۵۱) الأصل السابع والأربعون۔

(ج) اسی طرح کتاب الایمان والنذور میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”باب إذا حنث ناسياً فی الایمان“ کا ترجمہ قائم کیا ہے اور جزاء کو ذکر نہیں کیا۔۔۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ باب میں دو قسم کی روایات مذکور ہیں، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ناسياً اگر حانث ہوگا تو کفارہ واجب ہوگا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ناسياً حانث ہونے کی صورت میں کفارہ واجب نہیں ہوتا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ کو مبہم رکھا، خود فیصلہ نہیں کیا بلکہ فیصلے کو مجتہد کے حوالے کر دیا کہ وہ اپنے اجتہاد سے کوئی فیصلہ کرے۔ (۴)

(د) کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ دلیل کے محتمل ہونے کی وجہ سے بھی ترجمہ مبہم رکھتے ہیں جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ”باب إذا أسلمت المشرکة أو النصرانية تحت الذمی أو الحربی“ کے تحت ارشاد فرمایا ہے۔ (۵)

① کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمہ کو واضح اور فیصلہ کن انداز میں قائم کرتے ہیں جیسے ”باب وجوب صلاة الجماعة“ ”باب التیمم ضربة“ اور ”باب التیمم للوجه والكفین“ یہ امام اس وقت کرتے ہیں جب ان کی نظر میں اپنے نقطہ نظر کی تائید کرنے والی روایات صحیح، قوی اور صریح ہوتی ہیں، وہاں نہ دوسرے انہ کے اختلاف کی پروا کرتے ہیں اور نہ مخالف روایتوں کا لحاظ رکھتے ہیں بلکہ اپنے نقطہ نظر کو پوری قوت کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ (۶)

② امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی ”هل“ کے ساتھ استفہامیہ ترجمہ لاتے ہیں اور یہ دلیل کے محتمل ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے کتاب التیمم میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”باب هل یفخ فی یدیه“ کا ترجمہ قائم کیا ہے اور روایت جو نقل کی ہے اس میں ہے ”فضرب النبی صلی اللہ علیہ وسلم بکفیه الارض ونفخ فیہما“ یہاں آپ کا فعل نفخ فی الیدین مذکور ہے، مگر اس میں احتمال ہے کہ مٹی کے ساتھ کوئی تنکا ہاتھ کو لگ گیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ نفخ تیمم کی سنت کے طور پر کیا گیا ہو، اس بنا پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے استفہامیہ ترجمہ ”هل یفخ فی یدیه“ قائم کیا۔ (۷)

③ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمہ استفہامیہ قائم کرتے ہیں اور روایات و آثار کے ذریعے استفہام کا جواب پیش کرتے ہیں جیسے ”باب هل یسافر بالجارية“ (۸) قائم کیا ہے اور پھر روایت کے ذریعہ اس کا

(۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۵۰) کتاب الایمان والنذور۔

(۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۲۰) کتاب الطلاق، باب مذکور۔

(۶) دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۲۵۰-۲۵۱) الأصل السادس والأربعون۔

(۷) مقدمہ لامع (ص ۲۳۵-۲۳۶) الأصل الثانی والثلاثون۔

(۸) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۹۷) کتاب البیوع۔

جواز بیان کیا ہے۔

⑨ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تفصیل کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ترجمہ استفہامیہ لاتے ہیں جیسے ”باب هل یمضمض من اللبن“ یہاں امام بخاری نے روایت نقل کی ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شرب لبناً فمضمض وقال: إن له دسماً“ تو یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ دودھ پینے کے بعد اگر منہ میں چکنائی کا اثر موجود ہو تو کئی کریں اور لعابِ دہن وغیرہ کی بنا پر چکنائی زائل ہو گئی ہے تو کئی کی ضرورت نہیں ہے۔ (۹)

اسی طرح ایک ترجمہ قائم کیا ہے ”هل تصلی المرأة فی ثوب حاضت فیہ“ اور روایت نقل کی ہے ”ماکان لإحدانا إلا ثوب واحد تحيض فیہ، فإذا أصابه شیء من دم قالت بریقها، فمصعته بظفرها“ یعنی ہمارے پاس کپڑوں کی کمی ہوتی تھی جس کپڑے میں حیض کا زمانہ گزارا جاتا اگر اس کو معمولی نجاست لگ جاتی تو اس کو زائل کر کے اسی میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے.... امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ترجمے میں تفصیل کی طرف اشارہ کیا کہ اگر کوئی کپڑا دوسرا نہ ہو تو اس کپڑے کو جس میں حیض کا وقت گزرا ہے نماز کے وقت استعمال کرنے میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ اس میں نجاست نہ ہو۔ (۱۰)

اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ترجمہ قائم کیا ہے ”باب هل یدخل الجنب یدہ فی الإناء قبل أن یغسلها إذا لم یکن علی یدہ قدر غیر الجنابة“ اس کے تحت ایک روایت یہ بھی نقل کی ہے ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا اغتسل من الجنابة غسل یدہ“ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ میں استفہام کو لا کر اشارہ کیا ہے کہ اگر ہاتھ پر نجاست کا کوئی شبہ نہ ہو تو بغیر دھونے ہوئے اس کو برتن میں داخل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۱۱)

اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ترجمہ قائم کیا ہے ”باب هل تکسر الدنان التی فیہا خمر أو تخرق الزقاق“ یہاں اس تفصیل کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ اگر شراب کے ٹکے ایسے ہیں کہ دھونے سے شراب کا اثر ان سے زائل نہیں ہوتا تب تو ان کو توڑ دیا جائے گا لیکن اگر دھونے کے بعد شراب کا اثر زائل ہو جاتا ہے تو پھر ان کو توڑنے کی ضرورت نہیں۔ (۱۲)

⑩ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمہ ”من قال کذا ومن فعل کذا“ کے عنوان سے قائم کرتے ہیں

(۹) دیکھیے تقریر بخاری شریف (ج ۲ ص ۲۷۵)۔

(۱۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۴۱۲) کتاب الحيض۔

(۱۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۷۲) کتاب الغسل باب هل یدخل الجنب یدہ.....

(۱۲) فتح الباری (ج ۵ ص ۱۲۲) کتاب المطالم باب هل تکسر الدنان.....

اس کی کئی وجوہ ہیں:-

(الف) کبھی عموم حکم کی طرف اشارہ ہوتا ہے جیسے انھوں نے باب قائم کیا ہے ”باب من برک علی ركبته عند الإمام أو المحدث“ (۱۳) اس میں اشارہ اس طرف ہے کہ یہ طریقہ اس شخص کے ساتھ خاص نہیں ہے جس کا واقعہ حدیث میں بیان کیا گیا ہے بلکہ جس شخص کو بھی یہ حالت پیش آئے گی اس کے لیے یہ طریقہ ہونا چاہیے۔

(ب) کبھی یہ عنوان مسلک مختار کو بیان کرنے کے لیے اختیار کیا جاتا ہے، جیسے ”باب من لم يتوضأ إلا من الغشي المثقل“ (۱۴) یا ”باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين“ (۱۵) ان دونوں جگہوں میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنا مسلک مختار پیش کیا ہے۔

(ج) کبھی یہ عنوان اخلاق و آداب پر تنبیہ کرنے کے لیے اختیار کرتے ہیں جیسے ”باب من قعد حيث ينتهي به المجلس“ میں یہ بتایا ہے کہ ادب یہ ہے کہ مجلس میں آنے والا جہاں مجلس ختم ہو رہی ہے وہیں بیٹھ جائے، آگے بڑھنے کی کوشش نہ کرے۔ (۱۶)

اسی طرح ترجمہ ہے ”باب من رفع صوته بالعلم“ یہاں یہ بتایا ہے کہ جب مجمع زیادہ ہو تو ادب یہی ہے کہ حدیث کو بلند آواز سے بیان کیا جائے۔ (۱۷)

۱۱۔ بعض اوقات امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تاریخی واقعات کو بیان کرنے کے لیے ترجمہ قائم کرتے ہیں جیسے ”باب ذکر قحطان“ (۱۸)

۱۲۔ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بھی کرتے ہیں کہ باب سابق کی حدیث میں باب کے علاوہ کوئی نیا فائدہ اگر موجود ہوتا ہے تو اس فائدہ جدیدہ پر تنبیہ کرنے کے لیے ترجمہ قائم کرتے ہیں اس کو ”باب فی باب“ کہتے ہیں یعنی دوسرا باب پہلے باب کے ضمن میں شمار ہوتا ہے۔ (۱۹)

۱۳۔ بعض اوقات امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایسا ترجمہ لاتے ہیں جو بظاہر بے فائدہ معلوم ہوتا ہے،

(۱۳) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰) کتاب العلم۔

(۱۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸۹) کتاب الوضوء، باب من لم يتوضأ.....

(۱۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الوضوء۔

(۱۶) دیکھیے مقدمة لامع (ص ۳۱۶) الأصل الرابع عشر۔

(۱۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۳) کتاب العلم، نیز مقدمة لامع (ص ۳۱۶) الأصل الرابع عشر۔

(۱۸) دیکھیے مقدمة لامع (ص ۲۶۷) و (ص ۳۱۰) الأصل التاسع۔

(۱۹) و مثال ذلك: باب من مضمّن من السويق 'انظر مقدمة اللامع (ص ۳۰۸، ۳۰۷) الأصل السادس۔

لیکن فی الحقیقت اس میں فائدہ ہوتا ہے، جیسے ایک ترجمہ ہے ”باب قول الرجل: فاتتنا الصلاة“ یہاں بظاہر اس ترجمے کا کوئی فائدہ سمجھ میں نہیں آتا لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے ان لوگوں کا رد کیا ہے جو ”نوت“ کی اسناد ”صلوة“ کی طرف جائز نہیں سمجھتے، گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواز حدیث سے ثابت کیا ہے۔ (۲۰)

۱۴۔ کبھی امام بخاری بدء الحکم کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ترجمہ قائم کرتے ہیں جیسے ”بدء الحيض“ (۲۱) ”بدء الاذان“ (۲۲) ”بدء الخلق“ (۲۳) اور ”بدء السلام“ (۲۴) وغیرہ میں ہوا ہے۔

۱۵۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی رفع اشکال کے لیے بھی ترجمہ قائم کرتے ہیں جیسے ”باب ترک الحائض الصوم“ ہے، حائضہ کو ترکِ صلوٰۃ اور ترکِ صوم دونوں کا حکم دیا گیا ہے۔ ترکِ صلوٰۃ تو معقول ہے کیونکہ صلوٰۃ کے لیے طہارت شرط ہے اور حائضہ ناپاک ہوتی ہے البتہ ترکِ صوم کے حکم پر اشکال ہو سکتا ہے کہ اس کا حکم کیوں دیا گیا جبکہ اس کے لیے طہارت شرط نہیں ہے.... امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ترجمہ قائم فرما کر اس اعتراض کو رفع کیا ہے اور اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ حکم تعبدی ہے، اس میں عقل کے دخل دینے کی حاجت یا گنجائش نہیں۔ (۲۵)

۱۶۔ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جمع بین الروایات کے لیے ترجمہ لاتے ہیں جیسے ”باب لا تستقبل القبلة غائط أو بول، الا عند البناء: جدار أو نحوه“ حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت میں استقبال اور استدبار کعبہ دونوں کی مطلقاً ممانعت ہے۔ (۲۶) اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں یہ مذکور ہے کہ آپ نے جدار کی موجودگی میں استدبار کیا ہے۔ (۲۷) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ترجمہ قائم کر کے دونوں میں تطبیق دی ہے کہ حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت اس پر محمول ہے کہ جدار وغیرہ کوئی حائل موجود نہ ہو اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت اس حالت پر

(۲۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۲ ص ۱۱۶) کتاب الاذان، نیز دیکھیے ہدی الساری (ص ۱۴) ومقدمة لامع (ص ۲۹۴) و (ص ۳۱۴) الاصل الرابع عشر۔

(۲۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰۰) کتاب الحيض۔

(۲۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۲ ص ۷۷) کتاب الاذان۔

(۲۳) فتح الباری (ج ۶ ص ۲۸۷) کتاب بدء الخلق۔

(۲۴) فتح الباری (ج ۱۱ ص ۴) کتاب الاستئذان۔

(۲۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰۵) کتاب الحيض۔

(۲۶) چنانچہ ان سے مرفوعاً مروی ہے ”إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يولها ظهره، شرقاً أو غرباً“ صحيح البخاری، کتاب الوضوء، باب لا تستقبل القبلة معانطاً أو بول إلا عند البناء جداراً أو نحوه۔

(۲۷) دیکھیے صحيح البخاری، کتاب الوضوء، باب من نزل على نسيب، رقم (۱۴۵) و باب التبرر من البيوت، رقم (۱۴۸)۔

محمول ہے جب کہ حامل موجود ہو۔ (۲۸)

اسی طرح ایک ترجمہ ہے ”باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذب المیت ببعض بکاء أهله علیہ إذا کان النوح من سنتہ“ یہاں بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود جمع بین الروایات ہے، حضرت عمر بن الخطاب اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بکاء اہل کی وجہ سے میت کو عذاب دیا جاتا ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں اس سے انکار وارد ہوا ہے اور انھوں نے ”وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى“ سے استدلال کیا ہے۔ (۲۹) یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس ترجمہ کے ذریعہ دونوں کی تطبیق بیان کی ہے کہ حضرت عمر اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت اس حالت پر محمول ہے جب میت کی عادت نوحہ کرنے کی ہو، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت اس صورت کے لیے ہے جبکہ میت کی عادت نوحہ کرنے کی نہ ہو۔ (۳۰)

۱۷۔ بعض اوقات ترجمہ میں کئی امور مذکور ہوتے ہیں لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ان میں سے صرف ایک کے لیے روایت لاتے ہیں دوسرے امور کے بارے میں روایات پیش نہیں کرتے سو اس کی وجہ بھی مختلف ہیں:-

(الف) کبھی تو یوں ہوتا ہے کہ جس امر کی تائید میں بخاری روایت پیش کرتے ہیں اس کا ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے اور جن امور کے لیے روایات پیش نہیں کرتے ان کی نفی مقصود ہوتی ہے جیسے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”باب الصلاة بعد الجمعة وقلها“ کا ترجمہ قائم کیا اور اس میں صلوٰۃ بعد الجمعة کی روایت تو ذکر کی، لیکن قبل الجمعة کی روایت ذکر نہیں کی، یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود صلوٰۃ بعد الجمعة کو ثابت کرنا ہے اور صلوٰۃ قبل الجمعة کی نفی کرنی ہے۔ (۳۱)

(ب) کبھی ایسے موقع پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ دوسری روایت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو خود بخاری میں موجود ہوتی ہے، جیسے ایک ترجمہ قائم کیا ہے ”باب التقاضی والملازمة فی المسجد“ (۳۲) اس ترجمہ میں دو چیزیں مذکور ہیں ایک ”تقاضی“ اور ایک ”ملازمة“ مگر اس باب کے تحت جو حدیث مذکور ہے اس میں ”تقاضی“ کا ذکر تو ہے ”ملازمة“ کا ذکر نہیں ہے، لیکن کتاب الخصومات میں امام بخاری رحمۃ اللہ

(۲۸) دیکھیے مقدمة لامع (ص ۳۰۶، ۳۰۷) الأصل الخامس۔

(۲۹) دیکھیے صحيح بخاری، کتاب الجنائز، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذب المیت ببعض بکاء أهله علیہ إذا کان النوح من سنتہ،

رقم (۱۲۸۶ - ۱۲۸۸)۔

(۳۰) دیکھیے مقدمة لامع (ص ۳۰۷) الأصل الخامس۔

(۳۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۲ ص ۴۲۶) کتاب الجمعة۔

(۳۲) صحيح بخاری (ج ۱ ص ۶۵) کتاب الصلوٰۃ۔

علیہ نے جو روایت ذکر کی ہے اس میں ”ملازمة“ کا ذکر ہے۔ (۳۳) اس لیے کہا جائے گا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں اسی خصوصیت والی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (۳۳)۔

(ج) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی ایسی روایت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو بخاری میں مذکور نہیں ہوتی اور اس سے اپنا مدعا ثابت کرتے ہیں، جیسے ”باب دلك المرأة نفسها اذا تطهرت من الحيض وكيف تغتسل وتأخذ فرصة ممسكة فتتبع بها أثر الدم“ ہے اس کے تحت ”غسل“ کا تو ذکر ہے، ”دلك“ کا ذکر نہیں ہے (۳۵) لیکن مسلم کی روایت میں ”دلك“ کا ذکر ہے، (۳۶) اس لیے کہا جائے گا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ کو ثابت کرنے کے لیے مسلم کی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (۳۷)

۱۸۔ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ باب کے تحت روایات متخالفہ کو ذکر فرماتے ہیں اور اشارہ اس طرف ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہا ہے (۳۸)۔

۱۹۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی ترجمہ مقید لاتے ہیں اور روایت مطلق ہوتی ہے، مقصد اس طرف اشارہ کرنا ہوتا ہے کہ روایت میں ترجمہ کی قید ملحوظ ہے، اس کا اطلاق مراد نہیں، مثلاً ترجمہ قائم کیا ہے ”باب الصفرة والكدرۃ فی غیر أيام الحيض“ اس ترجمہ میں ”فی غیر أيام الحيض“ کی قید ہے، جبکہ روایت میں اطلاق ہے ”کنالانعد الكدرۃ والصفرة شيئاً“ (۳۹) تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ترجمے سے بتادیا کہ زمانہ حیض میں زرد یا مٹیلارنگ حیض شمار کیا جائے گا اور یہ جو روایت میں ہے کہ ”ہم زردی کو اور مٹیلے رنگ کو حیض شمار نہیں کرتے تھے“ یہ ”غیر أيام حیض“ یعنی طہر کی حالت آنے کے بعد کا واقعہ ہے، زمانہ حیض کا نہیں۔ (۴۰)

۲۰۔ کبھی ترجمہ مطلق ہوتا ہے اور روایت مقید ہوتی ہے، اس میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ روایت میں جو قید مذکور ہے وہ اتفاقی ہے، احترازی نہیں ہے، اس لیے حکم مطلق

(۳۳) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۲۷) کتاب الخصومات، باب الملازمة۔

(۳۴) دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۳۱۳) الأصل الحادی عشر۔

(۳۵) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۵) کتاب الحيض۔

(۳۶) چنانچہ مسلم شریف (ج ۱ ص ۱۵۰) کتاب الحيض، باب استحباب استعمال المفتلة من الحيض فرصة من مسك في موضع الدم) میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے ”فتدلكه دلکاشدیدا“۔

(۳۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۱۳، ۳۱۵) کتاب الحيض، باب دلك المرأة.... نیز دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۳۱۲) الأصل الحادی عشر۔

(۳۸) دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۳۰۶) الأصل الرابع۔

(۳۹) صحیح بخاری، کتاب الحيض، باب الصفرة والكدرۃ فی غیر أيام الحيض، رقم (۳۲۶)۔

(۴۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۲۶) نیز دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۳۲۵) الأصل الثالث والعشرون۔

ہوگا، جیسے ”باب الجمع فی السفر بین المغرب والعشاء“ (۴۱) یہ ترجمہ مطلق ہے اور اس کے ذیل میں جو روایت ذکر کی ہے اس میں ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یجمع بین المغرب والعشاء إذا جَدَّ بہ السیر“ مذکور ہے، اس میں جمع بین الصلوٰتین کے لیے ”إذا جَدَّ بہ السیر“ کی قید مذکور ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ کو مطلق لاکر اشارہ کر دیا کہ جمع بین الصلوٰتین فی السفر مطلقاً جائز ہے اور ”إذا جَدَّ بہ السیر“ کی قید احترازی نہیں ہے۔ (۴۲)

۲۱۔ کبھی ترجمہ خاص لاتے ہیں اور اس کے تحت روایت عام ہوتی ہے، اشارہ اس طرف ہوتا ہے کہ روایت کا عموم معتبر نہیں۔ (۴۳)

۲۲۔ کبھی ترجمہ تو عام ہوتا ہے اور روایت خاص لاتے ہیں یہاں اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ روایت کی خصوصیت ملحوظ نہیں، حکم عام ہے۔ (۴۴)

۲۳۔ کبھی ترجمہ شرط کے ساتھ ذکر کرتے ہیں اور اس کا جواب بھی ترجمہ میں موجود ہوتا ہے جیسے ”باب إذا وکل المسلم حرباً فی دار الحرب أو فی دار الإسلام جاز“ (۴۵) یہ ترجمہ تو واضح ہے، لیکن کبھی ترجمہ میں شرط کو ذکر کرتے ہیں اور اس کا جواب ترجمہ میں نہیں ہوتا، جیسے ”باب إذا وھب ھبة فقبضھا الآخر ولم یقل: قبلت“ (۴۶) یہاں جواب ترجمہ میں مذکور نہیں ہے بلکہ باب کی روایت سے جواب معلوم ہو رہا ہے کہ قبضہ کرنے سے بہ تمام ہو جانے کا اگرچہ موہوب نے ”قبلت“ نہ کہا ہو۔ (۴۷)

(۴۸) کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمہ شرطیہ لاتے ہیں اور جواب صحابی یا تابعی کے اثر سے بیان کر دیتے ہیں جیسے ”باب إذا أقرضہ الی اجل مسمى....“ میں ترجمہ کے اندر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا اثر ذکر کر دیا جس سے تأجیل کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ (۴۸)

یہ تفصیل ان تراجم کی تھی جہاں امام بخاری ترجمہ قائم کرنے کے بعد حدیثِ مسند پیش کرتے ہیں....

پاسبانِ حق @ یا ہوڈاٹ کام

(۴۱) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۹) کتاب تفصیر الصلاة۔

(۴۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۲ ص ۵۸۰) کتاب تفصیر الصلاة۔

(۴۳) دیکھیے مقدمۃ فتح الباری (ص ۱۲) ومقدمۃ لامع (ص ۳۱۶) الأصل الخامس عشر۔

(۴۴) حوالہ بالا۔

(۴۵) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۸) کتاب الوکالۃ۔

(۴۶) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۵۴) کتاب الہبۃ۔

(۴۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۵ ص ۲۲۳)۔

(۴۸) دیکھیے فتح الباری (ج ۵ ص ۶۶) کتاب الاستقراض۔

✉ ٹیلی گرام چینل:

<https://t.me/pasbanehaq1>

بلاگ (اسلامی کتاب گھر)

<http://islamickitabghar.blogspot.co>

جبکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بخاری آیت کو ترجمہ بناتے ہیں اور پھر وہاں نہ حدیث مسند لاتے ہیں نہ معلق، وہ آیت خود دعویٰ بھی ہوتی ہے اور اس دعوے کے لیے دلیل بھی۔ (۴۹)

کبھی ایسا کرتے ہیں کہ اپنی طرف سے ترجمہ لاتے ہیں اور اس کے ساتھ آیت یا حدیث معلق کو ذکر کرتے ہیں، ایسی صورت میں وہ آیت اور معلق حدیث اس ترجمہ کے لیے دلیل بنتی ہے۔ (۵۰)

پوری صحیح بخاری میں نو مقامات ایسے بھی ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے الفاظ میں ترجمہ قائم کیا ہے اور پھر نہ حدیث مسند ذکر کی ہے، نہ حدیث معلق اور نہ ہی کوئی آیت پیش کی، بلکہ محض خالی ترجمہ ہے.... ایسے مقامات کے متعلق کہا گیا ہے کہ آس پاس میں قریب یا بعید کوئی ایسی روایت ضرور ہوتی ہے جس سے وہ ترجمہ ثابت ہو سکتا ہے۔ (۵۱)

باب بلا ترجمہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کئی جگہ باب بلا ترجمہ لاتے ہیں صرف ”باب“ ہوتا ہے ترجمہ نہیں ہوتا اور اس کے ذیل میں مسند روایت پیش کرتے ہیں، اس سلسلہ میں حضرات شراح نے مختلف توجیہات کی ہیں:-

- ① امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو سہو ہو گیا اس وجہ سے امام بخاری ترجمہ قائم نہ کر سکے۔
- ② مصنف کو سہو نہیں ہوا بلکہ کاتب کو سہو ہو گیا ہے یعنی مصنف کا قائم کیا ہوا ترجمہ کاتب سے سہو اچھوٹ گیا ہے۔

- ③ بعض حضرات کہتے ہیں کہ راوی کا تصرف ہے۔ (۵۲)
- ④ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بعض مقامات میں یہ کہا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے قصداً بیاض چھوڑی تھی، ترجمہ قائم کرنے کا ارادہ تھا لیکن بعد میں موقعہ نہیں ملا۔
- لیکن یہ جوابات درست نہیں کیونکہ تکمیل کتاب کے بعد تقریباً تینئیں سال امام نے اس کتاب کا درس دیا ہے اور تقریباً نوے ہزار شاگردوں نے امام سے اس کو پڑھا ہے پھر امام بخاری یا کاتب کے سہو کے برقرار رہنے کی کیا گنجائش ہو سکتی ہے یا موقعہ نہ ملنے کا عذر کیسے قابلِ سماعت ہو سکتا ہے، پھر دو چار جگہ اگر باب بلا ترجمہ ہوتا تب بھی سہو مؤلف یا سہو کاتب کی گنجائش ہو سکتی تھی۔ یہاں تو بہت سے ابواب صحیح

(۴۹) دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۱۲۰۲) - (۵۰) دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۲۲۹، ۲۳۰) - (۵۱) دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۲۲۹، ۲۳۰)

الأصل السامع والعشرون - (۵۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۶ ص ۵۶۱) باب بلا ترجمہ بعد باب کنية النبي صلى الله عليه وسلم -

بخاری میں بلا ترجمہ ہیں۔

⑤ علامہ کرمانی (۵۳)، حافظ ابن حجر (۵۴)، علامہ عینی (۵۵)، قسطلانی (۵۶)، ابن رشید (۵۷)، شیخ نور الحق (۵۸) اور شاہ ولی اللہ (۵۹) رحمہم اللہ نے عموماً ”باب بلا ترجمہ“ کو کافصل من الباب السابق قرار دیا ہے، یعنی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ باب بلا ترجمہ میں ایسی روایت لاتے ہیں جو من وجہ باب سابق سے بھی متعلق ہوتی ہے اور من وجہ مستقل بھی ہوتی ہے، اس لیے یہ باب، سابق باب کے لیے فصل کی طرح ہوتا ہے۔

⑥ شیخ الہند حضرت مولانا محمود الحسن دیوبندی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ باب بلا ترجمہ بعض مقامات میں تشہید اذہان کے لیے ہوتا ہے، یعنی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا منشا یہ ہوتا ہے کہ باب کی روایت کو پیش نظر رکھ کر قاری خود ایسا ترجمہ قائم کرے جو بخاری کی شان کے مطابق بھی ہو اور تکرار بھی لازم نہ آنے اس طرح ذہن تیز ہوتا ہے اور استخراج مسائل اور استنباط کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ (۶۰)

⑦ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ باب سابق سے پیدا شدہ اشکال کو رفع کرنے کے لیے باب بلا ترجمہ لاتے ہیں۔ (۶۱)

⑧ یہ باب بلا ترجمہ تکثیر فوائد کے لیے ہوتا ہے، یعنی باب کی روایت بہت سے فوائد کو شامل ہوتی ہے، اگر ترجمہ قائم کیا جائے تو قاری کا ذہن اسی ترجمہ پر مرکوز ہو جاتا اور دیگر فوائد کی طرف توجہ نہ ہوتی، اس لیے امام بخاری بغیر ترجمہ کے باب کو ذکر کرتے ہیں تاکہ تمام فوائد کی طرف ذہن متوجہ ہو سکے۔ (۶۲)

⑨ باب بلا ترجمہ رجوع الی الاصل کے لیے ہوتا ہے، یعنی ایک سلسلہ ابواب چلا آ رہا ہوتا ہے، درمیان میں کچھ ضمنی تراجم آجاتے ہیں تو اصل سلسلہ کی طرف رجوع کرنے کے لیے باب بلا ترجمہ لایا جاتا ہے۔ (۶۳)

۱۵۱ شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۰۳)۔ ۱۵۲ فتح الباری (ج ۱ ص ۱۶۳)۔

۱۵۳ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۵۲)۔ ۱۵۴ ارشاد الساری (ج ۱ ص ۱۹۹)۔

۱۵۵ مقدمۃ لامع (ص ۲۲۲) الاصل العشرین۔

۱۵۶ تیسیر القاری (ج ۱ ص ۲۰، ۲۱)۔

۱۵۷ رسالہ شرح تراجم ابواب البخاری (ص ۲۲)۔

۱۶۰ مقدمۃ لامع (ص ۳۲۷، ۳۲۸) الاصل الخامس والعشرون۔

۱۶۱ دیکھیے تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۳۱)۔

۱۶۲ دیکھیے مقدمۃ لامع (ص ۳۲۹) الاصل السادس والعشرون۔

۱۶۳ مقدمۃ لامع (ص ۳۶۷) الاصل السابع والحمسون۔

⑤ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے بعض مقامات میں یہ بھی فرمایا ہے کہ امام بخاری تکثیر طرق کی طرف اشارہ کرنے کے لیے باب بلا ترجمہ لاتے ہیں۔ (۶۴)

۱۱۔ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ”باب بلا ترجمہ“ تحویل کے طور پر ہوتا ہے جیسے ایک سند کو ذکر کرتے ہوئے ”ح“ لاتے ہیں اور اس کے بعد دوسری سند کو ذکر کرتے ہیں یہ تحویل من سند الی سند ہوتی ہے اور آگے جا کر دونوں سندیں مل جاتی ہیں۔ (۶۵)

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ پوری صحیح بخاری میں کتاب بدء الخلق میں اس کی ایک مثال موجود ہے اور ایک مثال کے پائے جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو اپنی کتاب میں بطور قاعدہ اختیار کیا ہو۔ (۶۶)

یہ ساری گفتگو ابواب و تراجم کے سلسلے میں فصل اول کی حیثیت رکھتی ہے۔

فصل ثانی: طرق اثبات تراجم

اس بحث کی فصل ثانی یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمے کو ثابت کرنے کے لیے کیا طریقہ اختیار کرتے ہیں اور اپنے دعوے کو کس انداز میں ثابت کرتے ہیں یعنی ان کے ہاں استدلال کا طریقہ کیا ہے؟

عام طور پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے تراجم دعاوی ہوتے ہیں اور احادیث مسندہ ان دعاوی کی دلیل ہوتی ہیں لیکن بخاری کے کچھ تراجم ”تراجم شارحہ“ بھی ہوتے ہیں۔ وہاں دعویٰ اور اثبات دعویٰ بالذلیل کا سلسلہ نہیں ہوتا۔

ایک حدیث عام ہوتی ہے اور اس پر خاص ترجمہ قائم کرتے ہیں اور یہ بتلاتے ہیں کہ اس عام سے خاص مراد ہے۔ یا روایت مطلق ہوتی ہے اور ترجمہ مقید لاتے ہیں اور یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ روایت مطلقہ میں ترجمہ والی قید ملحوظ ہے، کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے کہ روایت خاص ہوتی ہے اور اس پر ترجمہ عام قائم کرتے ہیں، یہ بتلانے کے لیے کہ روایت میں جس خصوصیت کا ذکر ہے وہ ملحوظ نہیں، کبھی روایت مقید ہوتی ہے اور ترجمہ مطلق لاتے ہیں وہاں پر یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ روایت میں جس قید کا ذکر کیا گیا ہے وہ ملحوظ

(۶۴) دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۳۱۸-۳۱۹) الأصل السابع عشر۔

(۶۵) دیکھیے رسالہ ثمرات تراجم ابواب البخاری (ص ۱۲)۔

(۶۶) دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۳۰۹) الأصل السابع۔

نہیں ہے بلکہ وہ اتفاقی قید ہے، ایسے تراجم ”تراجم شارحہ“ کہلاتے ہیں۔ یہاں اس بات کی ضرورت نہیں ہوتی کہ ترجمہ کو روایت سے ثابت کیا جائے، لیکن عام طور پر تراجم بمنزلۃ الدعویٰ ہوتے ہیں اور باب کی روایت دلیل ہوتی ہے، یہی طریقہ صحیح بخاری میں سب سے زیادہ ہے۔

تراجم کی قسمیں

پھر تراجم کی دو قسمیں ہیں۔

① تراجم ظاہرہ

② تراجم خفیہ

تراجم ظاہرہ میں ترجمۃ الباب اور حدیث باب میں مطابقت آسان ہوتی ہے وہاں کوئی مشکل پیش نہیں آتی۔

البتہ تراجم خفیہ میں تطبیق مشکل ہوتی ہے اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ کو ثابت کرنے کے لیے کسی ایک طریقہ کی پابندی نہیں کی کبھی وہ ایک طریقہ اختیار کرتے ہیں اور کبھی کوئی دوسرا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔

① کبھی وہ ایسا کرتے ہیں کہ ترجمہ قائم کیا اور اس کے ذیل میں روایت نقل کی، لیکن ترجمہ کا ثبوت کسی دوسری روایت سے ہوتا ہے جو بخاری میں دوسرے مقام پر مذکور ہے۔

مثلاً کتاب العلم میں ترجمۃ الباب ہے ”باب السمر فی العلم“ اور جو روایت نقل کی ہے اس میں ”سمر فی العلم“ کا ذکر نہیں ہے، البتہ کتاب التفسیر میں یہی روایت ذکر فرمائی اور اس میں ”فتح حدث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع اہلہ ساعة“ کے الفاظ ذکر کیے۔ (۶۷) گویا ترجمہ کتاب العلم میں ہے اور اس کا ثبوت کتاب التفسیر سے ہو رہا ہے۔ (۶۸)

اسی طرح کتاب العلم کا ایک ترجمہ ”باب الفتیاء وهو واقف علی الدابة وغیرہا“ ہے، یہاں جو روایت ذکر کی ہے اس میں ”وقوف علی الدابة“ کا ذکر نہیں ہے، لیکن کتاب الحج میں یہی روایت مذکور ہے اور وہاں ”وقف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی ناقته“ (۶۹) کے الفاظ موجود ہیں، گویا ترجمہ کتاب الحج

۱۔ (۶۷) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ آل عمران، باب ان فی خلق السموات والارض رقم (۳۵۶۹)۔

(۶۸) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱۲) کتاب العلم، باب السمر فی العلم۔

(۶۹) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الحج، باب الفتیاء علی الدابة عند الحمرۃ رقم (۱۶۳۸)۔

کی روایت سے ثابت ہو رہا ہے۔ (۷۰)

اسی طرح پیچھے آچکا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ابواب الصلوٰۃ میں ”باب التقاضی والملازمة فی المسجد“ کا ترجمہ قائم کیا اور اس کے ذیل میں جو روایت نقل کی اس میں ”تقاضی“ کا تو ذکر ہے لیکن ”ملازمہ“ کا ذکر نہیں ہے، لیکن جب کتاب المخصوصات میں یہ روایت ذکر کی تو وہاں ”فلقیہ فلزمہ“ کے الفاظ ہیں، اس طرح یہ ترجمہ بخاری میں مذکور روایت سے ثابت ہوا جس کو یہاں کے بجائے دوسری جگہ ذکر کیا ہے۔ (۷۱)

❶ اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی ترجمہ قائم کر کے اس کو ثابت کرنے کے لیے کسی ایسی روایت پر اعتماد کرتے ہیں جو بخاری میں مذکور نہیں چنانچہ اس کی مثال پیچھے گزر چکی ہے کہ امام بخاری نے ترجمہ قائم کیا ہے ”باب دلك المرأة نفسها اذا تطهرت من الحيض“ اور باب کے تحت جو روایت نقل کی ہے اس میں ”دلك“ کا ذکر نہیں ہے اور نہ ہی صحیح بخاری میں کسی اور مقام پر ایسی کوئی روایت موجود ہے جس میں ”دلك“ مذکور ہو، البتہ صحیح مسلم میں ایسی روایت موجود ہے جس میں ”دلك“ کا ذکر ہے، لہذا کہا جائے گا کہ یہاں اثبات مدعی کے لیے ایسی روایت پر اعتماد کیا گیا ہے جو صحیح بخاری میں موجود نہیں۔ (۷۲)

❷ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ روایت کے اجمال سے ترجمہ کو ثابت کرتے ہیں، چنانچہ کتاب الوضوء میں ایک ترجمہ ہے ”باب وضوء الرجل مع امرأته وفضل وضوء المرأة“ اور اس کے ذیل میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اثر نقل کیا ہے ”وتوضأ عمر بالحميم ومن بيت نصرانية“ اس سے امام بخاری یوں استدلال کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گرم پانی سے وضو کیا اور پانی عموماً عورتیں گرم کیا کرتی ہیں اور گرم کرتے وقت وہ کئی مرتبہ پانی میں ہاتھ ڈال کر دیکھتی ہیں کہ وہ کتنا گرم ہو گیا.... یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گرم پانی وضو میں استعمال کیا اور کوئی تفصیل معلوم نہیں کی کہ عورت کا گرم کیا ہوا پانی ہے یا مرد کا، اور اگر عورت کا گرم کیا ہوا ہے تو اس نے اس میں ہاتھ ڈالا تھا یا نہیں، بس گرم پانی وضو میں استعمال کیا اور حقیقت کو مجمل رہنے دیا، اس سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ثابت کیا کہ اگر مرد اور عورت ایک ساتھ وضو کریں اور عورت کا ہاتھ مرد کے وضو کے پانی میں داخل ہو تو کوئی حرج نہیں۔

اسی طرح ”ومن بيت نصرانية“ کا جملہ ہے اس میں عقلاً دو احتمال ہیں ایک یہ کہ گرم پانی اسی نصرانیہ کے گھر کا ہو، اور عبارت یوں ہو ”وتوضأ عمر بالحميم من بيت نصرانية“ جیسا کہ ایک نسخہ میں اسی طرح بغیر واو کے آیا ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ وضو بالحميم کا واقعہ اور ہو اور ”وضوء من بيت“

(۷۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۸۱) کتاب العلم باب العیاد وواقف علی الدابة وغیرہا۔

(۷۱) دیکھیے اصل (۱۷) ثقی (ب)۔ (۷۲) دیکھیے اصل (۱۷) ثقی (ج)۔

نصرانیۃ“ کا واقعہ دوسرا ہو، جیسا کہ حقیقت واقعہ یہی ہے۔ (۷۳) اگر ایک ہی واقعہ ہے تو اس کی بحث گزر چکی اور اگر یہ واقعہ علیحدہ ہے تو استدلال کی تقریر یوں ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نصرانیہ کے گھر سے پانی لے کر وضو کیا اور یہ تفصیل دریافت نہیں کی کہ وہ پانی نصرانیہ کے استعمال سے بچا ہوا تو نہیں ہے حالانکہ وہاں دونوں صورتوں کا احتمال ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس نصرانیہ کے استعمال سے بچا ہوا پانی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ علیحدہ پانی ہو، استعمال سے بچا ہوا نہ ہو، حضرت عمر رضی اللہ عنہ تفصیل میں نہیں گئے، اس سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کیا اور اجمال سے اپنے ترجمہ کو ثابت کر دیا۔ (۷۴)

۵ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایک باب کے تحت کئی روایتیں ذکر کرتے ہیں، ہر ہر روایت سے ترجمہ ثابت نہیں ہوتا بلکہ کوئی ایک روایت ترجمہ کے مطابق ہوتی ہے، ایسے موقع پر کہا جاتا ہے کہ بخاری نے اپنا ترجمہ ان روایات کے مجموعہ سے ثابت کیا ہے۔ ”باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کے تحت چھ روایتیں ذکر کی ہیں جبکہ تیسری روایت کے علاوہ کسی حدیث میں بدء الوحی کا ذکر نہیں ہے۔ یہاں ایک توجیہ یہ بھی کی جاتی ہے کہ بخاری نے مجموعہ روایات سے ترجمہ کو ثابت کیا ہے، ہر ایک روایت کا ترجمہ پر منطبق ہونا ضروری نہیں ہے۔ (۷۵)

۶ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ روایت کے عموم سے ترجمہ ثابت کرتے ہیں۔ چنانچہ انھوں نے باب قائم کیا ”باب التیمن فی دخول المسجد“ (۷۶) اور اس کے تحت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ذکر کی، جس میں ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب التیمن ما استطاع فی شأنہ کلمہ“ روایت کے اندر تیمن کے انتخاب میں عموم ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کے عموم سے تیمن فی دخول المسجد کو ثابت کر دیا۔ (۷۷)

۷ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ معنی لغوی واصلی کو پیش نظر رکھ کر ترجمہ ثابت کرتے ہیں جیسے

(۷۳) کیونکہ ”توضأ عبدہ بالحیمیم“ والا اثر مستقل ہے اور اس کو سعید بن منصور، عبد الرزاق، ابن ابی شیبہ اور دارقطنی وغیرہ نے موصولاً ذکر کیا ہے اور ”ومن بیت نصرانیۃ“ والا ایک مستقل اثر ہے جس کو شافعی، عبد الرزاق، بیہقی اور اسماعیلی وغیرہ نے موصولاً ذکر کیا ہے، چنانچہ حافظ رحمہ اللہ نے اس تفصیل کو بیان کر کے ایک اثر ہونے کے احتمال کو رد کیا ہے اور فرمایا ہے ”وقد عرفت انہما اثران متغايران“ دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹۹) کتاب الوضوء، باب وضوء الرجل مع امرأته۔۔۔۔۔

(۷۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹۹)۔

(۷۵) دیکھیے لامع الدراری (ج ۱ ص ۲۸۹) باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، نیز دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۲۳۳، ۲۳۵) الأصل الحادی والثلاثون۔

(۷۶) صحیح بخاری، (ج ۱ ص ۶۱) کتاب الصلاة۔

(۷۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۲۳) کتاب الصلاة، باب التیمن فی دخول المسجد وغیرہ، وعمدة القاری (ج ۲ ص ۱۷۱)۔

”كتاب الصلوة“ میں ترجمہ ہے: ”باب ما يذكر في الفخذ“ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فخذ کے غیر عورت ہونے کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی روایت کو پیش کیا ہے ”وفخذہ علی فخذی“ (۷۸) اور فخذ کے معنی اصلی اور لغوی کو پیش نظر رکھ کر یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ فخذ ”عورت“ نہیں ہے، اگر وہ ”عورت“ ہوتی تو حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی فخذ کو آپ اپنی فخذ پر نہ رکھتے کیونکہ اپنی ”عورت“ کو دوسرے کی ”عورت“ پر رکھنا جائز نہیں۔

یہاں پر کہا جاسکتا ہے کہ یہ وضع فخذ بغیر حائل کے نہیں تھا جو ناجائز ہے بلکہ حائل کے ساتھ تھا، ایک آپ کی ازار اور قمیص اور پھر حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی ازار اور قمیص بیچ میں حائل تھی.... لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان سے قطع نظر کرتے ہوئے فخذ کے لغوی معنی کا اعتبار کیا اور اس سے استدلال کر لیا۔ (۷۹)

● کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بطریق الاولویۃ ترجمہ کو ثابت کرتے ہیں، جیسے ”باب البول قاعداً وقائماً“ میں حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أتى سباطة قوم فبال قائماً“ (۸۰) روایت میں ”بول قاعداً“ کا ذکر نہیں ہے حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو بطریق الاولویۃ ثابت کیا ہے کیونکہ بول قائماً میں بدن اور ثیاب پر چھینٹے پڑنے کا اندیشہ ہوتا ہے اور آپ کے فعل سے اس کا جواز معلوم ہو رہا ہے تو ”بول قاعداً“ جس میں یہ اندیشہ بھی نہیں اور اس میں ستر بھی زیادہ ہے بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔ (۸۱)

اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ترجمہ قائم کیا ہے ”باب التیمن فی الوضوء والغسل“ اور اس کے تحت حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی روایت نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی کے غسل کے سلسلہ میں جب ان کا انتقال ہوا تھا فرمایا تھا ”وابدأن بمیامنها وموضع الوضوء منها“ (۸۲) یہاں اشکال ہوتا ہے کہ امام صاحب اس باب میں حی کے لیے تیمن فی الوضوء والغسل کو بیان کر رہے تھے اور روایت میں تو میت کے وضو اور غسل کا ذکر ہے.... اس کا جواب یہی ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ

(۷۸) أخرجه البخاری تعلیقا فی کتاب الصلاة، باب ما يذكر في الفخذ، وموصولاً فی کتاب التفسیر، تفسیر سورة النساء، باب ”لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ....“

(۷۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۷۹) کتاب الصلاة، باب ما يذكر في الفخذ۔

(۸۰) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۵) کتاب الوضوء۔

(۸۱) دیکھیے رسالہ شرح تراجم ابواب البخاری (ص ۱۸) نیز دیکھیے مقدمۃ لامع (ص ۳۲۰) الاصل التاسع عشر۔

(۸۲) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الوضوء۔

علیہ نے بطریق الاولویۃ استدلال کیا ہے کہ میت کے لیے یہ حکم ہے تو حی کے لیے بطریق اولیٰ ہوگا۔ (۸۳)
واللہ سبحانہ اعلم۔

فضائل جامع صحیح

ایک فضیلت تو یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تالیف کے وقت کسی حدیث کو اس وقت تک درج نہیں کیا جب تک پہلے غسل، دو رکعت اور استقارے کے بعد اس حدیث کی صحت کا انہیں یقین نہیں ہو گیا۔ (۸۴)

دوسری فضیلت یہ ہے کہ اس کی تمام احادیث صحیح ہیں۔ (۸۵)

تیسری فضیلت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی منامی بشارت اس کو حاصل ہے، ابو زید مروزی بیان کرتے ہیں کہ میں رکن اور مقام کے درمیان سو رہا تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی، آپ نے فرمایا ”یا ابا زید، الی متی تدرس کتاب الشافعی ولا تدرس کتابی؟“ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ کی کتاب کون سی ہے؟ فرمایا ”جامع محمد بن اسمعیل“ (۸۶)

چوتھی فضیلت یہ ہے کہ جہاں اس کتاب کی باطنی برکات ہیں کہ اس پر عمل کرنے سے دینی ترقی ہوتی ہے اسی طرح ظاہری برکات بھی ہیں:-

ابن ابی جمرہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مجھ سے بعض عارفین نے ایسے سادات سے نقل کیا ہے جن کے فضل کا لوگوں میں خوب چرچا اور اعتراف ہے کہ صحیح بخاری اگر کسی مصیبت میں پڑھی جائے تو وہ دور ہو جاتی ہے اور اگر کسی کشتی میں لیدر سوار ہو جائیں تو وہ غرق نہیں ہوتی، نجات پاتی ہے، مصنف مستجاب الدعوات تھے انہوں نے اس کتاب کے پڑھنے والوں کے لیے دعا کی ہے۔ (۸۷)

علامہ جمال الدین نے اپنے استاذ سید اہل الدین سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے یہ کتاب تقریباً ایک سو بیس مرتبہ پڑھی جس نیت سے بھی پڑھی وہ مراد پوری ہوئی۔ (۸۸) اسی لیے ختم بخاری شریف کا رواج علماء و محدثین کے یہاں چلا آ رہا ہے، یہ سلسلہ کب سے چلا آ رہا ہے اس سلسلے میں کوئی حتمی بات نہیں کہی جاسکتی البتہ ساتویں آٹھویں صدی سے اس کا پتہ چلتا ہے، ممکن ہے اس سے پہلے بھی یہ سلسلہ رہا ہو۔

(۸۳) دیکھیے رسالہ شرح تراجم ابواب البخاری ص ۱۱۶، مقدمة لجامع (ص ۳۲۰) الاصل التاسع عشر۔

(۸۴) دیکھیے تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۹) و تهذيب الاسماء والمعارف (ج ۱ ص ۱۷۴) و حدى الساری (ص ۲۸۹) و سير اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۰۲)۔

(۸۵) تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۹) تهذيب الاسماء (ج ۱ ص ۱۷۴) و سير اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۰۲)۔

(۸۶) حدى الساری (ص ۲۸۹) - حدى الساری (ص ۱۷۴) - (۸۸) أشعة اللغات (ج ۱ ص ۱۱)۔

اصح الكتب بعد كتاب الله صحيح البخاری

صحیح بخاری کی شروط، خصائص اور فضائل کے جان لینے کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس کو دیگر کتب حدیث پر مجموعی طور پر فوقیت حاصل ہے، کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جس بالغ نظری اور نکتہ رسی کے ساتھ صحیح احادیث کا انتخاب کیا ہے، پھر ان کی جلالتِ شان اور معرفتِ علل میں ان کا تقدم بھی مسلم ہے ان چیزوں کے پیش نظر اگر کسی نے ”اصح الكتب بعد كتاب الله صحيح البخاری“ کا اطلاق کر دیا ہو تو وہ بیجا نہیں صحیح بخاری سے پہلے موطا امام مالک کے لیے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے اسی قسم کے الفاظ مقول ہیں، لیکن چونکہ موطا میں مراسیل و بلاغات اور منقطعات کی خاصی تعداد ہے جو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حجت ہیں اور صلب موضوع کتاب میں داخل ہیں جبکہ صحیح بخاری میں بالعموم احادیث صحیحہ متصلہ ہیں اور جو تعلیقات وغیرہ ہیں وہ استشاداً لائی گئی ہیں صلب کتاب کا جزء نہیں ہیں اس لیے متاخرین نے صحیح بخاری کے بارے میں ”اصح الكتب بعد كتاب الله تعالى صحيح البخاری“ کا اطلاق کیا اور اسی کو اپنایا ہے۔

صحیح بخاری کے ساتھ صحیح مسلم بھی صحت کے اعتبار سے اس کی شریک ہے لیکن جمہور علمائے حدیث نے صحیح بخاری کو صحیح مسلم پر فوقیت دی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح بخاری کی تفصیل ثابت کرتے ہوئے فرمایا کہ:

حدیث کی صحت کا مدار عدالتِ رواۃ، اتصالِ سند اور علل و شذوذ کے انتفاء پر ہے، ان جہات سے صحیح بخاری کو صحیح مسلم پر فوقیت حاصل ہے:

① عدالتِ رواۃ کے اعتبار سے دیکھا جائے تو صحیح بخاری کی تفصیلت اس طرح ثابت ہے کہ امام بخاری جن رواۃ میں مقرد ہیں ان کی تعداد چار سو پینتیس ہے، ان میں سے متکلم فیہ راوی صرف اسی ہیں جبکہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ چھ سو بیس راویوں میں مقرد ہیں ان میں متکلم فیہ ایک سو ساٹھ ہیں، یہ تعداد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے متکلم فیہ رواۃ کے مقابلہ میں دگنی ہے، ظاہر ہے متکلم فیہ رواۃ جس میں کم ہونگے اس کی تفصیلت ثابت ہوگی۔

② پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جن متکلم فیہ رواۃ سے احادیث تخریج کی ہیں ان سے زیادہ حدیثیں نہیں لیں، جبکہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے متکلم فیہ رواۃ سے کثرت سے احادیث نقل کی ہیں۔

۴ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے متکلم فیہ رواۃ ان کے اپنے اساتذہ اور براہ راست شیوخ میں جن کے حالات سے اور ان کی صحیح و مستقیم احادیث سے وہ خوب واقف تھے، چنانچہ انھوں نے ان کی ساری حدیثیں کیف ما اتفق جمع نہیں کیں بلکہ خوب انتقاء کر کے نقل کی ہیں، جبکہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کے متکلم فیہ رواۃ ان کے براہ راست شیوخ نہیں بلکہ متقدمین میں سے ہیں۔

۵ پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ان متکلم فیہ رواۃ کی احادیث استشادات و متابعات اور تعلیقات میں عموماً لاتے ہیں جبکہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ اصل کتاب میں بطور احتجاج ذکر کرتے ہیں۔

۶ اتصالِ سند کے اعتبار سے صحیح بخاری کو اس طرح فوقیت حاصل ہے کہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ حدیث معنعن متصل کے حکم میں ہوتی ہے بشرطیکہ راوی اور مروی عنہ معاصر ہوں۔ اگرچہ ان کے درمیان لقاء ثابت نہ ہو، جبکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں یہ مسئلہ اختیار کیا ہے کہ حدیث معنعن کو اتصال کے حکم میں اس وقت سمجھیں گے جبکہ معاصرت کے ساتھ کم از کم ایک مرتبہ ان کے درمیان لقاء بھی ثابت ہو، ظاہر ہے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرط اتصال کے اعتبار سے 'قدی اور اشد ہے۔

۷ علت و شذوذ کے انتقاء کے اعتبار سے صحیح بخاری کو صحیح مسلم پر بایں طور فوقیت حاصل ہے کہ صحیحین کی کل دو سو دس حدیثوں پر کلام کیا گیا ہے جن میں سے اسی سے بھی کم حدیثیں بخاری کی ہیں اور باقی حدیثیں صحیح مسلم کی ہیں۔ " (۱)

اس تفصیل سے اچھی طرح معلوم ہو گیا ہوگا کہ صحیح بخاری کو صحیح مسلم پر نیز دیگر کتب حدیث پر فوقیت حاصل ہے۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ

لیکن اس کا یہ مطلب نہ لیا جائے کہ صحیح بخاری کی ہر ہر حدیث کو صحیح مسلم یا دوسری کتب حدیث کی ہر ہر حدیث پر فوقیت حاصل ہے، بلکہ صحیح بخاری کو جو افضلیت حاصل ہے وہ مجموعی طور پر ہے، چنانچہ حافظ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ تدریب الراوی میں نقل کرتے ہیں: "قد يعرض للمفوق ما يجعله فائقاً، كأن يتفقا على إخراج حديث غريب، ويخرج مسلم أو غيره حديثاً مشهوراً أو مما وصفت ترجمته بكونها أصح الأسانيد، ولا يقدح ذلك فيما تقدم (أي من كون مافي البخاري فائقاً) لأن ذلك باعتبار الإجمال، قال الزركشي:

ومن هنا يعلم أن ترجیح کتاب البخاری علی مسلم وغیرہ إنما المراد به ترجیح الجملة علی الجملة، لا کل فرد من أحادیثه علی کل فرد من أحادیث الآخر“ (۲)

در اصل اس غلط فہمی کی ابتدا اس تقسیم سے ہوتی ہے جو حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ نے مراتب صحیح کو بیان کرتے ہوئے ذکر کی ہے چنانچہ انھوں نے صحیح کی قسمیں بیان کرتے ہوئے لکھا:

”فأولها: صحيح أخرجه البخاري ومسلم جميعاً. الثاني: صحيح انفرد به البخاري أي عن مسلم.

الثالث: صحيح انفرد به مسلم أي عن البخاري. الرابع: صحيح على شرطهما لم يخرجاه. الخامس:

صحيح على شرط البخاري لم يخرج به. السادس: صحيح على شرط مسلم لم يخرج به. السابع:

صحيح عند غيرهما وليس على شرط واحد منهما. هذه أمهات أقسامه، وأعلاها الأول. “ (۳)

حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ کی اتباع میں دیگر علمائے حدیث نے بھی اس تقسیم کو ذکر کر دیا

لیکن محققین ائمہ حدیث نے اس کو رد کر دیا، چنانچہ سب سے پہلے محقق ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے اس تقسیم پر تنقید کی، چنانچہ انھوں نے فتح القدیر میں لکھا ہے:

”وكون معارضة في البخاري لا يستلزم تقديمه بعد اشتراكهما في الصحة بل يطلب الترجيح

من خارج، وقول من قال: أصح الأحاديث ما في الصحيحين ثم ما انفرد به البخاري ثم ما انفرد به

مسلم ثم ما اشتمل على شرطهما من غيرهما ثم ما اشتمل على شرط أحدهما: تحكم لا يجوز التقليد

فيه، إذ لا صحة ليس إلا لاشتمال رواتهما على الشروط التي اعتبرها، فإذا فرض وجود تلك

الشروط في رواية حديث في غير الكتابين أفلا يكون الحكم باصحة ما في الكتابين عين التحكم؟ ! ثم

حكمهما أو أحدهما بان الراوي المعين مجتمع تلك الشروط ليس مما يقطع فيه بمطابقة الواقع،

فيجوز كون الواقع خلافه، وقد أخرج مسلم عن كثير في كتابه لم يسلم من غوائل الجرح، وكذا في

البخاري جماعة تكلم فيهم، فدار الأمر في الرواية على اجتهاد العلماء فيهم، وكذا في الشروط، حتى

إن من اعتبر شرطاً والغاه آخر يكون مارواه الآخر مما ليس فيه ذلك الشرط عنده مكافئاً لمعارضة

المشتمل على ذلك الشرط، وكذا فيمن ضعف راوياً ووثقه الآخر...“ (۴)

محقق ابن الہمام کی تائید حافظ زین الدین قاسم بن قطوبغا نے اور غلامہ ابن امیر الحاج نے کی۔ (۵)

(۲) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲۲) نیز دیکھیے شہ - نخبة مندر (ص ۲۰) قواعد فی علوم الحدیث (ص ۶۵) مانس إلیہ الحاجة (ص ۲۲)

تعلیقات الشیخ نور الدین عتر علی مقدمة ابن الصلاح (ص ۱۹)۔

(۳) علوم الحدیث لابن الصلاح (ص ۲۸۰۲۶)۔

(۴) فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۱۶، ۳۱۸) باب النوافل۔

(۵) دیکھیے فتاویٰ الاثر (ص ۵۷) اور التفریر والنحیر (ج ۲ ص ۴۰)۔

پھر یہاں سوچنے کی بات یہ ہے کہ ”ما أخرجہ الشیخان“ کو مطلق اصح قرار کیسے دے سکتے ہیں جبکہ خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ما أدخلت فی کتابی الجامع الا ما صح، وترکت من الصحاح لحال الطول“ (۶) اسی طرح امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لیس کل شیء عندی صحیح وضعتہ ہنا...“ (۷)

چنانچہ حافظ ابن الصلاح کی بیان کردہ اس ترتیب کو حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے تسلیم نہیں کیا، چنانچہ انھوں نے صاف لکھا ہے :

”ثم ان البخاری ومسلم لم يلتزما بإخراج جميع ما يحكم بصحته من الأحاديث، فإنهما قد صححا أحاديث ليست في كتابيهما، كما ينقل الترمذی وغيره عن البخاری تصحيح أحاديث ليست عنده، بل في السنن وغيرها...“ (۸)

نیز انھوں نے فرمایا:

”وقد خرجت كتب كثيرة على الصحيحين، يؤخذ منها زيادات مفيدة وأسانيد جيدة كصحیح ابی عوانة وابی بکر الاسما عیلی والبرقانی وابی نعیم الاصبهانی وغيرهم، وكتب اخر الترم اصحابها صحتها، كابن خزيمة، وابن حبان البستی، وهما خير من المستدرک بكثير وانظف اسانيد ومتونا، وكذلك يوجد في مسند الامام احمد من الاسانيد والتمتون شيء كثير مما يوازي كثير من أحاديث مسلم. بل والبخاری ايضا، وليست عندهما ولا عند أحدهما، بل ولم يخرجہ أحد من أصحاب الكتب الاربعة، وهم ابوداود والترمذی والنسائی وابن ماجه“ (۹)

اسی طرح اس ترتیب پر علامہ قسطلانی شارح صحیح بخاری نے بھی تنقید کی ہے چنانچہ وہ محقق ابن الہمام کا کلام بطور تائید واستحسان نقل کرتے ہیں: ”وهذا تحکم محض، لأنه اذا كان الفرض أن المروى على نفس الشرط المعتبر عندهما، فلم يفته الا كونه لم يكتب في خصوص أوراق معينة...“ (۱۰)

ترتیب مذکور کو رد کرنے والے صرف یہی حضرات نہیں بلکہ علامہ رنہ الدین ابن الحنفی، (۱۱)

(۶) دیکھیے علوم الحدیث لابن الصلاح (ص ۱۹)۔

(۷) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۴) کتاب الصلاة، باب التشهد فی الصلاة۔

(۸) اختصار علوم الحدیث مع الباعث الحثیث (ص ۱۸، ۱۹)۔

(۹) حوالہ بالا (ص ۲۱، ۲۲)۔

(۱۰) ارشاد انصاری، کذا فی تعلیقات ذب ذبابات الدراسات (ج ۲ ص ۲۳۰ و ۲۳۱)۔

(۱۱) دیکھیے نقوالاثر (ص ۵۷)۔

علامہ عبدالحق محدث دہلوی، (۱۲) علامہ محمد اکرم نصرپوری، (۱۳) ملا علی قاری، (۱۴) علامہ عبداللطیف سندھی، (۱۵) علامہ امیر صعفانی، (۱۶) شیخ احمد شاکر (۱۷)، علامہ کوثری، (۱۸) مولانا ظفر احمد عثمانی، (۱۹) رحمہم اللہ تعالیٰ بھی ہیں۔

دراصل ان تمام حضرات کا اس کو رد کرنے کا منشا یہ ہے کہ حدیث کی سحت کا مدار اس بات پر نہیں ہوتا کہ فلاں حدیث صحیح بخاری یا صحیح مسلم یا فلاں کتاب میں ہے بلکہ اس کا مدار تو شروط سحت کے وجود پر ہوتا ہے جس حدیث میں شروط سحت جس قدر مکمل ہوگی وہ حدیث سحت کے اسی مرتبہ پر ہوگی چنانچہ حافظ عراقی رحمۃ اللہ علیہ تصریح فرماتے ہیں:

”القول المعتمد عليه المختار: أنه لا يطلق على إسناد معين بانه أصح الأسانيد مطلقاً؛ لان تفاوت مراتب الصحة مرتب على تمكن الإسناد من شروط الصحة...“ (۲۰)

نیز فرماتے ہیں: ”اعلم أن درجات الصحيح تتفاوت بحسب تمكن الحديث من شروط الصحة وعدم تمكنه“ (۲۱)

علامہ زین الدین قاسم بن قطلوبغا فرماتے ہیں:

”قوة الحديث إنما هي بالنظر إلى رجاله لا بالنظر إلى كونه في كتاب كذا“ (۲۲)

پھر یہاں یہ بھی غور کرنے کی بات ہے کہ تمام علماء کو اس بات کا اعتراف ہے کہ صحیحین میں کچھ احادیث اور اسی طرح روایہ متکلم فیہ ہیں، یہی وجہ ہے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اپنے متکلم فیہ روایہ و شیوخ کی ہر حدیث نہیں لیتے بلکہ ان میں سے جن کے بارے میں انہیں اطمینان ہوتا ہے ان کی روایتیں استشاداً و متابعتاً

(۱۲) شرح سفر السعاده۔ دیکھیے ذب ذبہات الدراسات عن المذاهب الأربعة المتناسبات (ج ۲ ص ۲۴۲)۔

(۱۳) دیکھیے امان النظر (ص ۳)۔

(۱۴) کما فی ذب ذبہات الدراسات (ج ۲ ص ۲۴۲)۔

(۱۵) ذب ذبہات الدراسات (ج ۲ ص ۲۴۲)۔

(۱۶) توضیح الافکار۔ دیکھیے تعلیقات فقہ الاثر (ص ۵۶) و تعلیقات النکت علی کتاب ابن الصلاح (ج ۱ ص ۲۸۹)۔

(۱۷) تعلیقات مسند احمد (ج ۱۶ ص ۱۳) و الباعث الحثیث (ص ۲۲)۔

(۱۸) تعلیقات شروط الأئمة الخمسة للحازمی (ص ۸۳)۔

(۱۹) قواعد فی علوم الحدیث (ص ۳۵ و ۶۳-۶۶)۔

(۲۰) شرح الالفیہ للمراقی (ص ۹)۔

(۲۱) شرح الالفیہ للمراقی (ص ۲۱)۔

(۲۲) القول المبتکر علی شرح نخبة الفكر۔ کذا فی تعلیقات الشیخ عبدالفتاح أبو غدة علی فقہ الاثر (ص ۵۶)۔

ذکر کرتے ہیں ظاہر ہے کہ ان کا درجہ وہ نہیں ہے جن کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بطور احتجاج واستدلال ذکر کرتے ہیں۔ (۲۲)

نیز امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ولم یحکموا ولا واحد منهما أنه لم یصح من الحدیث غیر ما أخرجه“ (۲۳)

خلاصہ یہ ہے کہ حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ اس ترتیب کو علمائے حدیث نے عموماً اور محدثین حنفیہ نے خصوصاً رد کر دیا ہے، چنانچہ دوسری کتب حدیث سے صحیحین یا صحیح بخاری کی احادیث سے معارضہ بھی کرتے ہیں، دیکھیے علامہ حازی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ”الاعتبار فی النسخ والمنسوخ من الآثار“ میں احادیث کے درمیان تقارض کے وقت ترجیح دینے کے لیے جو وجوہات لکھی ہیں انھوں نے تقریباً پچاس وجوہات ذکر کی ہیں ان میں سے کہیں بھی یہ وجہ ترجیح نہیں لکھی کہ ”ما أخرجه الشیخان أو أحدهما“ کو تقارض کے موقع پر ترجیح حاصل ہوگی۔ (۲۵)

حافظ عراقی رحمۃ اللہ علیہ نے ”التقید والایضاح لما أطلق وأغلق من کتاب ابن الصلاح“ میں ایک سو دس وجوہ ترجیح نقل کی ہیں جن میں ”کون أحد الحدیثین اتفق علیہ الشیخان“ کو ایک سو دو نمبر پر ذکر کیا ہے۔ (۲۶)

چنانچہ علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”فیجوز معارضة حدیث أخرجه أو واحد منهما بحدیث صحیح أخرجه غیرهما“ (۲۷)

نیز علامہ عراقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”انما يرجع بما فی أحد الصحیحین علی مافی غیرهما من الصحیح حیث کان ذلک الصحیح ممالم تضعفه الأئمة، فأما ما ضعفوه فلا یقدم علی غیره لخطأ وقع من بعض رواة. واللہ اعلم“ (۲۸)

یہی وجہ ہے کہ صحیحین کی جلالت شان کے باوجود ان کی احادیث سے علماء نے موازنہ بھی کیا ہے اور معارضہ کی صورت میں بعض اوقات غیر صحیحین کی احادیث کو صحیحین کی احادیث پر ترجیح بھی دی ہے، مولانا

(۲۲) دیکھیے نسب الراۃ (ج ۱ ص ۲۲۱)۔

(۲۳) مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۴)۔

(۲۵) دیکھیے شرح الاذنیہ للعراقی (ص ۲۲۷)۔

(۲۶) التقید والایضاح (ص ۲۸۹)۔ النوع السادس والثلاثون معرفة مختلف الحدیث

(۲۷) قواعدی علوم الحدیث (ص ۶۳)۔

(۲۸) دیکھیے التعقیبات علی الدراسات (ص ۳۷۵)۔

عبدالرشید نعمانی صاحب نے اپنی کتاب ”ابن ماجہ اور علم حدیث“ میں ایسی کئی حدیثیں ابن ماجہ کی پیش کی ہیں جن کو صحیح بخاری کی حدیثوں کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہے۔ (۲۹)

پھر علامہ ابن امیر الحاج رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثم مما ينبغي التنبيه له أن أصحيتهما على ما سواهما تنزلاً إنما تكون بالنظر إلى من بعدهما، لا المجتهدين المتقدمين عليهما، فإن هذا مع ظهوره قد يخفى على بعضهم أو يغالط به والله سبحانه أعلم۔“ (۳۰)

علامہ کوثری رحمۃ اللہ علیہ اس کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”یرید ان الشیخین واصحاب السنن جماعة متعاصرون من الحفاظ اتوا بعد تدوين الفقه الإسلامی، واعتنوا بقسم من الحديث، وكان الاثمة المجتهدون قبلهم او فرمادہ و اکثر حدیثاً، بین ایدیہم المرفوع والموقوف والمرسل و فتاوی الصحابة والتابعین، ونظر المجتهد ليس بقاصر على قسم من الحديث، ودونك ”الجوامع“ و ”المصنفات“ فی كل باب منها تذكر هذه الانواع التي لا يستغنى عنها المجتهد واصحاب ”الجوامع“ و ”المصنفات“ قبل الستة من الحفاظ: اصحاب هؤلاء المجتهدين واصحاب اصحابهم، والنظر فی اسانیدھا كان امرأً ثیناً عندهم لعلو طبقتهم، لا سيما، واستدلال المجتهد بحديث تصحيح له، والاحتياج إلى السنة، والاحتجاج بها إنما هو بالنظر إلى من تأخر عنهم فقط. والله أعلم“ (۳۱)

علامہ ظفر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”ولو سلم أصحیة ما فی کتابیہما فهذا مما لا يلتفت إليه فی المعارضة كما إذا أقام الرجلان البينة وشهود كليهما عدول، ولكن شهود أحدهما أتقى وأورع من شهود الآخر، فلا ترجح بينته لهذه الزيادة بعد اشتراكهما فی العدالة الشرعية، بل يطلب الترجيح من خارج“ (۳۲)

پھر بعض حضرات نے صحیحین کی ترجیح کے لیے یہ بھی کہا ہے کہ ان دونوں کتابوں کو ”تلقی امت بالقبول“ حاصل ہے۔

لیکن اس کو علامہ امیر معالی اور علامہ ابوالفضل جعفر بن ثعلب ادنوی نے رد کر دیا ہے۔

علامہ ادنوی فرماتے ہیں کہ امت نے ”تلقی صرف صحیحین کی نہیں بلکہ دوسری کتب حدیث کی بھی کی ہے، جن میں صرف صحیح احادیث ہی نہیں حسن احادیث بھی داخل ہیں۔

(۲۹) دیکھیے ابن ماجہ اور علم حدیث (ص ۲۲۲، ۲۲۳)۔

(۳۰) التقریر والتجیر (ج ۲ ص ۳۰) فصل فی التعارض۔

(۳۱) تعلیقات شروط الاثمة الخمسة للحارمی (ص ۸۴)۔

(۳۲) قواعد فی علوم الحدیث (ص ۶۵)۔

علامہ امیر مصلیٰ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

”تلقى الأئمة بالقبول“ کا مطلب یہی تو ہے کہ یہ احادیث ثابت ہیں اور بعض لوگ ان پر عمل کرتے ہیں اور بعض لوگ ان میں تاویل کرتے ہیں دیکھنا یہ ہے کہ آیا یہ ”تلقى“ صحیحین کی احادیث کو حاصل ہے؟

اب ہم یہ پوچھتے ہیں کہ ”تلقى امت“ سے مراد جمیع امت ہے یا حضرات مجتہدین؟ ظاہر ہے کہ جمیع امت مراد نہیں لے سکتے، لہذا طے ہو گیا کہ اس سے مراد مجتہدین امت ہیں، اب یہ دیکھا جائے کہ آیا امت کے مجتہدین میں سے ہر ہر فرد نے ”تلقى بالقبول“ کی ہے؟ ظاہر ہے اس دعوے کے لیے دلیل کی ضرورت ہے جو عادت متعذرات میں سے ہے کیونکہ یہ دعوائے اجماع پر اقامتِ پختہ کے قبیل سے ہے، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”من ادعی الإجماع فهو كاذب“ جب صحیحین کی تالیف سے پہلے کے زمانے میں ”اجماع“ کا یہ حال ہو تو بعد کے زمانے میں اجماع کی کیا حیثیت ہوگی؟

پھر اگر تسلیم کریں کہ صحیحین کو تلقی امت بالقبول حائل ہے اور امت کا اس پر اجماع ہے تب بھی یہ ماننا پڑے گا کہ پہلے صحیحین کی تالیف ہوئی پھر ان کا انتشار ہوا، مشرق و مغرب میں یہ دونوں کتابیں پہنچیں ہر مجتہد ان سے واقف ہوا پھر کہیں جا کر اتفاق اور اجماع ہوا، جبکہ یہ بات ہی محلِ نظر ہے کہ ہر مجتہد صحیحین سے واقف ہوا ہو۔

نیز یہ سوال بھی وارد ہوتا ہے کہ تلقی امت سے کیا مراد ہے؟ اگر یہ مراد ہے کہ امت یہ جانتی ہے کہ صحیحین امام بخاری اور امام مسلم کی تصنیف کردہ کتابیں ہیں تو یہ مفیدِ مطلوب نہیں اور اگر یہ مراد ہے کہ صحیحین کی ہر ہر حدیث کے بارے میں امت کو یہ یقین ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے تو یہ مفیدِ مطلوب ضرور ہے لیکن ظاہر ہے یہ دعویٰ مسلم نہیں کیونکہ صحیحین کی کم از کم دو سو دس حدیثوں پر کلام کیا گیا ہے نیز ان میں مستحکم فیہ روایہ بھی سینکڑوں ہیں، معلوم ہوا کہ امت کا اس بات پر اجماع بھی نہیں ہے کہ صحیحین کی ہر ہر حدیث مستقیماً بالقبول اور ثابت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے پھر اگر بالفرض مان لیں کہ امت کی تلقی بالقبول ہر ہر حدیث کے لیے ہے تو بھی خطا ممکن ہے کیونکہ امت کے معصوم عن الضلالة ہونے کی ضمانت تو لی گئی ہے لیکن معصوم عن الخطاء ہونے کی ضمانت نہیں لی گئی۔

پھر اگر ہم یہ بھی تسلیم کر لیں کہ تمام مجتہدین امت نے صحیحین کی احادیث کی تلقی بالقبول کی ہے اور اسی وجہ سے ان کی ارجحیت ثابت ہو رہی ہو تو پھر تو صحیحین کے درمیان فرق نہیں ہونا چاہیے لہذا

”ما انفرد به البخاری“ کو ”ما انفرد به مسلم“ پر ترجیح دینا درست نہیں ہونا چاہیے۔ (۲۲) واللہ سبحانہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم۔

پاسبانِ حق @ یاھوڈاٹ

کام

✉ ٹیلی گرام چینل:

<https://t.me/pasbanehaq1>

بلاگ (اسلامی کتاب گھر)

<http://islamickitabghar.blogspot.com>

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بدء الوحي

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه أجمعين
وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين

امام بخاریؒ کا طرزِ آغاز اور اس پر اشکال

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ کتاب ”بسم اللہ....“ سے شروع کی ہے، کتاب کی ابتدا میں نہ کوئی خطبہ لائے جس میں مقصود کی طرف اشارہ ہوتا اور نہ ہی ”حمد“ و ”صلوة“ اور ”شہادۃ“ کا ذکر کیا، حالانکہ دستور یہ ہے کہ مؤلفین اپنی کتاب کی ابتداء ”حمد“ ”شہادۃ“ اور ”صلوۃ“ سے کرتے ہیں۔

جہاں تک خطبہ کا تعلق ہے سو اس کے لیے کوئی خاص لفظ یا مخصوص سیاق متعین نہیں ہے بلکہ کسی بھی ایسی چیز سے افتتاح کرنا کافی ہے جو مقصود پر دلالت کرے، امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ مقصود ”بسم اللہ“ کے بعد ”بدء الوحي“ کا ترجمہ منعقد کر کے اور اس کے تحت سب سے پہلے حدیث ”إنما الأعمال بالنیات“ ذکر کر کے ظاہر کر دیا ہے کہ میں اس کتاب میں وحیِ سنت کو جمع کرنا چاہتا ہوں جو نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے اور یہیں سے اس میں نیت کا اندازہ خود ہو جائے گا، امام بخاری رحمہ اللہ کی عادت ہے کہ وہ اخفی کو اجلیٰ پر ترجیح دیتے ہیں، امام صاحبؒ نے اپنی کتاب کی ابتداء میں بھی یہی کیا ہے۔ (۱)
رہا یہ کہ امام بخاریؒ نے کتاب میں نہ حمد ذکر کی، نہ صلوٰۃ اور نہ شہادت، حالانکہ احادیث سے ان کا مطالبہ معلوم ہوتا ہے۔

(۱) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۸)۔

”حمد“ کا مطالبہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں وارد ہے ”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: کل کلام لا یبدأ فیہ بـ ”الحمد للہ“ فهو أجزم“ رواہ أبو داود (۲) (واللفظ لہ) وابن ماجہ (۳) والنسائی فی عمل الیوم واللیلۃ (۴) وأبو عوانۃ فی أول مستخرجه علی صحیح مسلم (۵) وابن حبان (۶) وغیرہم۔ (۷) حسنہ ابن الصلاح (۸) والنووی (۹) رحمہما اللہ تعالیٰ۔

”شہادت سے متعلق بھی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت ہے ”کل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذماء“ رواہ أبو داود (۱۰) والترمذی (۱۱) وأحمد (۱۲) قال الترمذی: ”هذا حديث حسن صحيح غريب“ (۱۳)

اور ”صلوٰۃ“ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مطالبہ بھی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے، چنانچہ دہلی نے ”مسند فردوس“ میں، اور عبد القادر رُہاوی نے ”اربعین“ میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے ”کل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله والصلاة علىّ فهو أقطع أوتر ممنحوق من كل بركة“ (۱۴) ابن مندہ نے ”فضائل“ میں یہ حدیث ”کل کلام لا ی ذکر اللہ فیہ فیبدأ بہ ویصلی علیّ فیہ فهو أقطع أکتع ممنحوق“

(۲) سنن أبی داود، کتاب الادب، باب الہدی فی الکلام رقم (۴۸۴۰)۔

(۳) سنن ابن ماجہ، کتاب النکاح، باب خطبة النکاح، رقم (۱۸۹۴)۔

(۴) دیکھیے تحفة الأشراف، ج ۱ ص ۱۱ و ۳۰ و ۴۱۔

(۵) قالہ النووی فی فائحة المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۶۳)۔

(۶) انظر طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبکی (ج ۱ ص ۴)۔

(۷) مثل الدارقطنی فی سنہ (ج ۱ ص ۲۲۹) فائحة کتاب الصلوٰۃ۔ و عبد القادر الرُّہاوی فی أربعین، کما فی المجموع شرح المہذب للنووی (ج ۱ ص ۶۳) وقال التاج السبکی فی طبقاتہ (ج ۱ ص ۴): ”و كذلك اخرجه الحاكم فی مستدرکہ“۔

(۸) قال التاج السبکی فی طبقاتہ (ج ۱ ص ۴): ”وقضى ابن الصلاح بأن الحديث حسن....“۔

(۹) انظر المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۶۳)۔ فقد حسنہ ابن الصلاح والنووی والعراقی والحافظ ابن حجر، کما فی الفتوحات الربانية علی

الأذکار النووية لابن علان (ج ۳ ص ۲۸۸ و ج ۶ ص ۶۳)۔

(۱۰) سنن أبی داود، کتاب الادب، باب فی الخطبة، رقم (۴۸۴۱)۔

(۱۱) سنن ترمذی، کتاب النکاح، باب ماجاء فی خطبة النکاح، رقم (۱۱۰۶)۔

(۱۲) مسند أحمد (ج ۲ ص ۴۰۲ و ۳۳۳)۔

(۱۳) کذا فی النسخة التي حققها الشيخ أحمد محمد شاكر و الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي و الشيخ إبراهيم عطوة عوض۔ وأما فی النسخة

المطبوعة مع تحفة الأحوذی ففيها: ”هذا حديث حسن غريب“ انظر (ج ۲ ص ۱۶۹)۔

(۱۴) کذا فی الجامع الكبير للسيوطی (ج ۱ ص ۶۲۳)۔

من کل برکة“ (۱۵) کے الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے۔

اشکال کے جوابات

۱۔ لیکن ان روایتوں میں کوئی ایک بھی امام بخاریؒ کی شرط کے مطابق نہیں ہے (۱۶) کیونکہ پہلی روایت کی سند میں قرۃ بن عبد الرحمن (۱۷) ہیں، امام بخاریؒ نے ان کی کوئی روایت نہیں لی، امام مسلمؒ نے ان کی حدیثیں شواہد و متابعات میں لی ہیں (۱۸) جبکہ امام نسائی، امام ابوداؤد، امام ترمذی اور امام ابن ماجہ رحمہم اللہ نے ان کی روایتیں اپنی کتابوں میں لی ہیں۔

نیز اس روایت میں وصلاً وارسالاً اختلاف ہے، قرۃ اس کو موصلاً نقل کرتے ہیں جبکہ یونس، عقیل، شعیب اور سعید بن عبد العزیز مرسلان نقل کرتے ہیں (۱۹) امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں ”والمرسل هو الصواب“ (۲۰)۔

دوسری روایت لی سند میں عاصم بن کلیب (۲۱) ہیں، ان سے امام مسلمؒ اور دوسرے اصحابِ اصول نے روایتیں لی ہیں جبکہ امام بخاریؒ نے ان سے کوئی روایت اصلاً نہیں لی۔ (۲۲)

(۱۵) کذا فی الجامع الکبیر (ج ۱ ص ۶۲۳) و کثر العمال (ج ۲ ص ۲۶۵) رقم (۶۳۶۳)۔

(۱۶) قال الحافظ رحمہ اللہ فی فتح الباری (ج ۱ ص ۸): ”والجواب.... أن الحديثين (أي حديث الحمد والشهادة) ليسا على شرطه بل في كل منهما مقال“۔

(۱۷) قرۃ بن عبد الرحمن بن حَبِوَيْل۔ بمهملۃ مفتوحة ثم تحتانية، وزن جبریل۔ المعافری المصری، یقال: اسمہ یحییٰ، صدوق له مناکیر، من السابعة، مات سنة سبع وأربعين (أي بعد المائة) (أخرج له) مسلم والأربعة كذا فی تقریب التهذیب (ص ۳۵۵) رقم الترجمة (۵۵۴۱)۔ وانظر تهذیب الکمال (ج ۲ ص ۵۸۱) رقم الترجمة (۴۸۶۱)۔ ومیزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۸۸) رقم الترجمة (۶۸۸۶) ولسان المیزان (ج ۸ ص ۳۷۲)۔ (۳۷۳) رقم (۶۶۱)۔

(۱۸) خرّج له مسلم فی الشواهد۔ میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۸۸) وانظر طبقات الشافعية للسبکی (ج ۱ ص ۴)۔

(۱۹) قال ابوداؤد فی سننه فی کتاب الادب، باب الهدی فی الکلام، رقم (۴۸۴۰)۔

(۲۰) ویکھی سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۲۹) فاتحة کتاب الصلاة۔

(۲۱) قال الحافظ فی التقریب: ”عاصم بن کلیب بن شهاب بن المجنون الجرمی، الکوفی، صدوق، رمی بالإرجاء، من الخامسة، مات سنة بضع وثلاثين (أي بعد المائة) حت (أي البخاری فی مسجده تعلیفاً) م ۴۔“

(۲۲) استشهد به البخاری فی ”الصحيح“ وروی له فی کتاب رفع الیدین فی الصلاة، وفی ”الآدب“ وروی له الباقون۔ کذا فی تهذیب الکمال للزمزى (ج ۱ ص ۵۳۹) رقم الترجمة (۳۰۲۳)۔

تیسری روایت کی سند میں اسماعیل بن ابی زیاد ثمالی (۲۳) ہے، حافظ عبد القادر رہاوی فرماتے ہیں:

”غریب، تفرد بذکر الصلاة فيه اسمعيل بن أبي زياد الشامي وهو ضعيف لا يعتد به، ائنه ولا بزيادته“ (۲۳)۔

لیکن یہ جواب ضعیف ہے کیونکہ امام بخاری نے اپنی ”صحیح“ میں درج حدیث کے لیے، غسل، رکعتیں اور استقارہ تک کا اہتمام فرمایا، (۲۵) حالانکہ ان میں سے کسی کا ذکر بھی حدیث میں نہیں جبکہ تسمیہ و تحمید کے لیے حدیث تو ہے خواہ ضعیف ہی سہی۔

ثانیاً: جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ قرۃ کے متابعتین موجود ہیں، لہذا ضعف بھی باقی نہ رہا۔

ثالثاً: ویسے بھی فضائل کی حدیث میں زیادہ چھان پھٹک نہیں ہوتی، ضعیف حدیث پر بھی عمل کر لیا جاتا ہے۔ (۲۶)

رابعاً: حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ نے صحت کے چار معیار ذکر کیے ہیں:

① مارواه تام الضبط، کامل العیالۃ، باتصال السند، ولا یكون فيه الشذوذ والعلۃ۔

② کسی ماہر محدث نے اس کی تصحیح کی ہو۔

③ صحت کا التزام کرنے والے مؤلفین میں سے کسی نے اس حدیث کی تخریج کی ہو۔

④ رواۃ غیر مجروح ہوں اور روایت عملاً قبولیت کا درجہ حاصل کر چکی ہو، اور اگر کوئی راوی

مجروح ہو تو متابعت سے اس کا تدارک کر دیا گیا ہو۔ (۲۷)

یہاں آخری تینوں معیار موجود ہیں کیونکہ ابن صلاح، نووی، عراقی، سبکی وغیرہ نے اس حدیث کی تصحیح و تحسین کی ہے۔ اسی طرح صحت کا التزام کرنے والے مؤلفین میں سے ابو عوانہ اور ابن حبان نے اس کی تخریج کی ہے، نیز متابعتین بھی موجود ہیں (وقدمر التفصیل آنفاً)

۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ روایتیں امام بخاری تک نہیں پہنچیں جیسا کہ امام مزنی پر ”مختصر المزنی“

(۲۳) اسماعیل بن زیاد و ابن ابی زیاد، الکوفی، قاضی الموصل، متروک، کذبہ، من الثامۃ، فی (ای أخرج له ابن ماجه فی سننه)۔ تقریب التہذیب (ص ۱۰۷) رقم الترجمة (۳۳۶)۔

(۲۴) انظر الجامع الكبير للسيوطی (ج ۱ ص ۶۲۳)۔

(۲۵) دیکھیے مقدمۃ لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۲۲) الفائدة السادسة فيما اهتم به البخاری فی تأليفه من الفسل والصلاة وغير ذلك۔

علامہ عینی فرماتے ہیں ”ولئن سلمنا ان الحديث ليس على شرطه فلا يلزم من ذلك ترك العمل به“ دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲)۔

(۲۶) قال الحافظ في هدى الساری (ص ۴۴۰) وهو يسرد أسماء من طعن فيمن رجال صحيح البخاری، فی ترجمۃ محمد بن عبد الرحمن الطفاوی:

”..... فهذا الحديث قد تفرد به الطفاوی، وهو من عرائب الصحيح، وكان البخاری لم يشدد فيه لكونه من أحاديث الترغيب والترهيب والله أعلم۔“

(۲۷) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۱۶) والبيان البخاری (ج ۱ ص ۴۸)۔

کے طرزِ آغاز پر اسی قسم کا اعتراض کیا گیا ہے ، وہاں بھی شارحین نے دیگر جوابات کے علاوہ یہ بھی ذکر کیا ہے کہ ان تک یہ روایات نہیں پہنچیں (۲۸) ولا یقدح ذلک فی جلالتہ۔

لیکن اس جواب پر اشکال یہ ہے کہ امام بخاری جیسی جامع شخصیت پر ان روایات کا مخفی رہنا نہایت بعید معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ ”حمد“ وغیرہ کے لیے تحریر و کتابت ضروری نہیں ، زبانی حمد کر لینا کافی ہے ، ہو سکتا ہے کہ امام بخاری نے لفظاً حمد کر لی ہو اگرچہ قلم سے اسے نہ لکھا ہو۔ (۲۹) سلف کا دستور تھا کہ وہ حدیثیں لکھتے تھے اور زبان سے درود شریف پڑھ لیا کرتے تھے چنانچہ خطیب بغدادی نے ”الجامع“ میں امام احمد کے بارے میں نقل کیا ہے کہ وہ درود لکھتے نہیں تھے ، پڑھ لیتے تھے۔ (۳۰)

۳۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ ”بسمہ“ میں اوصافِ کمال پر وال الفاظ ”اللہ“ ، ”رحمن“ اور ”رحیم“ موجود ہیں ظاہر ہے کہ ان کا ذکر ”حمد“ ہی کے زمرے میں آتا ہے۔ (۳۱)

۵۔ پانچواں جواب یہ ہے کہ ”حدیثِ حمد“ کا مقصد ”ذکر اللہ“ ہے ، مطلب یہ ہے کہ کوئی ”أمر ذی بال“ اگر اللہ کے ذکر کے بغیر شروع کیا جاتا ہے تو وہ ناتمام اور نامکمل ہوتا ہے۔

دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ حدیث ”کل أمر ذی بال لا یبدأ فیہ بالحمد: أقطع“ (۳۲) کے الفاظ کے ساتھ مروی ہے۔

اسی حدیث کے دوسرے الفاظ میں ”کل أمر ذی بال لا یبدأ فیہ بیسم اللہ الرحمن الرحیم: أقطع“ ہے۔ رواہ عبد القادر الرهاوی فی ”أربعینہ“ (۳۳)

اسی طرح اس کے تیسرے الفاظ ”کل أمر ذی بال لا یبدأ فیہ بذكر الله: أقطع“ ہیں۔ رواہ الدارقطنی (۳۴) وأحمد (۳۵)۔

تینوں قسم کے الفاظِ حدیث کا مدار قرۃ بن عبد الرحمن پر ہے ، معلوم ہوا کہ حمد کا مقصد ”ذکر“

(۲۸) انظر المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۷۴)۔

(۲۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸)۔

(۳۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹)۔

(۳۱) انظر لامع الدراری (ج ۱ ص ۳۸۶ و ۳۸۷)۔

(۳۲) سنن ابن ماجہ کتاب النکاح باب خطیۃ النکاح رقم (۱۸۹۴)۔

(۳۳) قالہ السیوطی فی الجامع الکبیر (ج ۱ ص ۶۲۳)۔

(۳۴) سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۲۲۹) کتاب الصلاۃ۔

(۳۵) مسند أحمد (ج ۲ ص ۳۵۹)۔

ہے، اور یہ مقصد ”بسم اللہ....“ سے حاصل ہو گیا، یہی جواب امام نوویؒ نے اختیار کیا ہے۔ (۳۶) لیکن اس میں تھوڑا سا اشکال یہ ہے کہ حدیث کے الفاظ میں یقیناً اختلاف ہے، لیکن ان اختلافات میں ”حمد“ کا لفظ ”بسم اللہ“ اور ”ذکر اللہ“ کے الفاظ کے مقابلہ میں اثبت و ازنح ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ”حمد“ والی روایات میں حمد سے اعم مراد ہے جو بسملہ اور حمد دونوں کو شامل ہے، یہی وجہ ہے کہ اکثر اعمال شرعیہ حمد سے شروع نہیں کئے جاتے مثلاً نماز ہے جو تکبیر سے شروع ہوتی ہے نہ کہ حمد سے، اسی طرح حج وغیرہ ہیں۔

علاوہ ازیں ”حمد“ کی روایات میں کہیں تو ”بحمد اللہ“ مروی ہے، کہیں ”بالحمد“ اور کہیں ”بالحمد للہ“ معلوم ہوا کہ مطلق حمد مراد ہے جو ذکر میں داخل ہے۔ (۳۷)

۶۔ چھٹا جواب یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے ”اول منازل“ کا اتباع کیا ہے، سب سے پہلے آیات کریمہ : **اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ** (۳۸) نازل ہوئیں۔ پہلی وحی میں اسم رب کے ساتھ قراءت کا حکم دیا گیا اس لیے امام بخاریؒ نے تسمیہ کے ساتھ اپنی کتاب کا افتتاح فرمایا، اور پھر لطف یہ ہے کہ ”اول منازل“ میں اسم رب کے ساتھ وحی کی قراءت کا حکم تھا اور امام کی کتاب کل کی کل وحی پر مشتمل ہے، تو انھوں نے وحی ہی کے لیے ابتدا میں تسمیہ لا کر اسم رب کے ساتھ کتاب کا آغاز فرمایا۔

۷۔ ساتواں جواب یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع کیا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح حدیبیہ کے موقع پر جو صلح نامہ لکھوایا تھا اس کی ابتدا اولاً ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ سے کروائی تھی۔ (۳۹)

۸۔ آٹھواں جواب یہ ہے کہ حدیث حمد وغیرہ کا تعلق خطب سے ہے کُتُب سے نہیں، اس کی وضاحت یہ ہے کہ عرب میں دستور یہ تھا کہ جب وہ خطبہ دینا شروع کرتے تو اشعار سے شروع کرتے تھے، حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے متعلق یہ تعلیم دی کہ حمد سے شروع کرنا چاہیے۔ (۴۰)

(۳۶) انظر المجموع شرح المذهب (ج ۱ ص ۶۳)۔

(۳۷) مکمل تفصیل کیلئے دیکھیے طبقات الشافعیۃ الکبریٰ (ج ۱ ص ۱۰۹)۔

(۳۸) سورۃ العلق ۱/ ۵۔

(۳۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸)۔ و ذکر ابن سعد بسندہ عن عکرمۃ قال: ”لما كتب النبي صلى الله عليه وسلم الكتاب الذي بينه وبين أهل مكة

يوم الحديبية قال: اكتبوا بسم الله الرحمن الرحيم قالوا: أما الله فنعرفه وأما ”الرحمن الرحيم“ فلانعرفه قال: فكتبوا باسمك اللهم....“ الطبقات

الكبرى لابن سعد (ج ۲ ص ۱۰۱) غزوة رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديبية۔ وانظر أيضاً زاد المعاد في هدى خير العباد لابن القيم (ج ۳ ص ۲۹۳)۔

(۴۰) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲) قال المعینی: ”روی أن أعرابياً خطب فترك التحميد فقال عليه السلام: كل أمر... الحديث“۔

رہا یہ کہ کتاب جب مکمل اشعار کی ہو تو اس کی ابتدا ”بسم اللہ“ سے کرنی چاہیے یا نہیں، سو امام شعبہؒ تو منع کرتے ہیں جبکہ سعید بن جبیرؒ اجازت دیتے ہیں، اکثر علماء اور جمہور نے سعیدؒ ہی کا اتباع کیا ہے۔ (۴۱)

۹۔ نواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ حدیثِ حدیوم حدیہ کے واقعہ سے منسوخ ہو گئی۔ (۴۲)

لیکن یہ جواب صحیح نہیں، اس لیے کہ نسخ کے لیے بیانِ تاریخ کی ضرورت ہے۔ (۴۳) نیز نسخ کا قول اس وقت اختیار کرنے کی ضرورت ہے جبکہ جمع ناممکن ہو۔ جمہور علماء کا یہی مسلک ہے کہ دلائل متعارضہ میں اگر جمع ممکن ہو تو نسخ کا قول اختیار نہ کرنا چاہیے۔ (۴۴)

۱۰۔ دسواں جواب بعض علماء نے یہ دیا ہے کہ امام بخاریؒ کے پیشِ نظر حَذْلہ اور بَسْمَلہ کی روایتیں تھیں اور دونوں میں تعارض ہے اگر حَذْلہ سے شروع کرتے تو عرف و عادت کا خلاف لازم آتا اور اگر بَسْمَلہ سے شروع کرتے تو حَذْلہ کا ترک لازم آتا، لہذا امام بخاریؒ نے بَسْمَلہ ہی سے شروع کر دیا۔ (۴۵)

لیکن یہ جواب ضعیف ہے، بَسْمَلہ اور حَذْلہ دونوں کو جمع کر سکتے تھے جیسے قرآن پاک میں ہے۔

۱۱۔ گیارہواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ امام بخاریؒ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام پر اپنے کلام کو مقدم کرنے سے احتراز کیا ہے اور ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ“ (۴۶) پر عمل فرمایا ہے۔ (۴۷)

اس میں اشکال یہ ہے کہ امام بخاریؒ اللہ کے کلام میں سے حد لیکر بھی شروع کر سکتے تھے (۴۸) مثلاً سورۃ فاتحہ کی ابتدائی آیتیں ”الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ، مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ“ بھی ذکر کر سکتے تھے۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے حدیث سے پہلے ترجمۃ الباب اور سند ذکر فرمائی ہے اور یہ اپنے

(۴۱) قال الحافظ في الفتح (ج ۱ ص ۹): ”واختلف القدماء فيما إذا كان الكتاب كله شعراً فجاء عن الشعبي منع ذلك وعن الزهري قال: مضت السنة أن لا يكتب في الشعر بسم الله الرحمن الرحيم وعن سعيد بن جبير جواز ذلك وتابعه على ذلك الجمهور قال الخطيب: هو المختار“۔
(۴۲) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲)۔

(۴۳) انظر مقدمة ابن الصلاح (ص ۱۴۰) النسخ الرابع والثلاثون، معرفة ناسخ الحديث ومنه وخمسة والتقريب مع شرحه التدريب (ج ۲ ص ۱۹۱ و ۱۹۲)۔

(۴۴) دیکھیے مقدمۃ فتح الملکم (ج ۱ ص ۱۴۲) الترتیب بین الترجیع والتطبیق وغیرہما۔ مطبوعہ مکتبہ دارالعلوم کراچی۔

(۴۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۸) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲)۔

(۴۶) سورة الحجرات ۱/۔

(۴۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۸) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲)۔

(۴۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۸)۔

کلام کو مقدم کرنا ہے۔

بعض حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اگرچہ ترجمۃ الباب اور سند ظاہراً مقدم ہیں لیکن حکماً

مؤخر ہیں۔ (۳۹)

یہ جواب صحیح نہیں ہے۔ (۵۰)

۱۲۔ بارہواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں تسمیہ کے بعد حمد بھی ذکر کی تھی، لیکن ناخن کی بے توجہی کی وجہ سے ساقط ہو گئی۔ علامہ حینیؒ نے اس جواب کو پسند کیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ بات میں نے اپنے بعض اساتذہ کبار سے سنی ہے۔ (۵۱) مگر یہ جواب صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اگر امام بخاریؒ نے حمد ذکر کی ہوتی تو کسی نہ کسی نسخے میں اس کا وجود ہوتا۔

دوسری بات یہ ہے کہ امام بخاریؒ کی کسی اور تالیف میں بھی حمد موجود ہوتی چنانچہ امام بخاریؒ کی جو تالیفات اس وقت مطبوع و موجود ہیں جیسے الادب المفرد، خلق أفعال العباد، جزء رفع الیدین، جزء القراءة خلف الإمام، تاریخ کبیر، تاریخ صغیر، کتاب الکئی وغیرہ، ان میں کسی ایک میں بھی حمد کا ذکر نہیں ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنی یہ کتاب قدماء کے طرز پر لکھی ہے، وہ حضرات ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ لکھ کر کتاب کی ابتدا کرتے تھے، چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کے اساتذہ کے اساتذہ اور ان کے اساتذہ و معاصرین وغیرہ سب ہی حضرات نے اسی طرز پر عمل کیا ہے امام مالک، امام عبدالرزاق، ابن ابی شیبہ، امام احمد بن حنبل، امام حمیدی، امام دارمی، امام ابو داؤد، ان تمام حضرات نے ”بسم اللہ“ سے اپنی کتابوں کا افتتاح کیا ہے۔ (۵۲)

۱۳۔ حضرت شیخ الحدیث صاحب نور اللہ مرقدہ جب ۱۲۸۳ھ میں حج کے لیے تشریف لے گئے تو حضرت نے مدینہ منورہ میں خواب دیکھا کہ مسجد نبوی میں آپ کو بخاری شریف پڑھانے پر مامور کیا جا رہا ہے، حضرت نے عذر معذرت کی کہ میں اپنے ساتھ کتابیں وغیرہ نہیں لایا کہ بوقت ضرورت مراجعت ہو سکے، مگر دیکھا کہ برابر میں امام بخاریؒ تشریف فرما ہیں اور ارشاد فرما رہے ہیں کہ آپ پڑھا دیں جہاں ضرورت ہوگی میں مدد دوں گا۔

(۳۹) دیکھیے فتح عمدہ حوالہ ۱۸۱۔

(۵۰) اس لیے کہ ترجمۃ الباب اور سند حکماً مؤخر سہی، ظاہر میں تو مقدم ہیں، اس کے علاوہ تقدیم اور تاخیر کا تعلق بھی ظاہر ہی سے ہوتا ہے، ہر صورت یہاں کلام رسول پر امام بخاریؒ کا کلام مقدم ہے۔ دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲)۔

(۵۱) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲ و ۱۳)۔

(۵۲) انظر فتح الباری (ج ۱ ص ۹)۔

حضرت رحمہ اللہ تعالیٰ نے حمد ذکر نہ کرنیکی وجوہ بیان کرنی شروع کی، اس پر امام بخاریؒ نے ارشاد فرمایا، اصل بات یہ ہوئی کہ یہ کتاب کراوات یعنی اجزاء کی شکل میں تالیف کی گئی ہے، بعد میں سارے کراوات جمع کر لیے گئے، اور حمد لکھنے کی نوبت نہیں آئی۔ (۵۳)

لیکن یہ ایک لطیفہ سا کھلائے گا اس کو جواب کہنے میں تامل ہے اس لیے کہ حضرت نور اللہ مرقدہ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ کتاب ۲۲۳ھ میں مکمل ہو گئی، (۵۴) اس کے بعد امام بخاریؒ ۲۴۰ سال زندہ رہے کیونکہ ان کی وفات ۵۶ھ میں ہوئی، تو کیا اس طویل مدت میں حمد لکھنے کی فرصت نہیں ملی اور خطبہ لکھنے کا موقع نہیں ملا؟ یہ بہت ہی بعید ہے۔ واللہ اعلم۔

۱۴۔ چودھواں جواب جو دیا گیا ہے وہ بالکل گھسا پٹا ہے وہ یہ کہ مولفؒ نے اپنی کتاب کو کتاب ہی نہیں سمجھا جیسا کہ ”کافیہ“ کے شارحین نے صاحب کافیہ کی طرف سے جواب دیا ہے چونکہ وہاں بھی صرف تسمیہ مذکور ہے حمد کا ذکر نہیں۔

اس جواب کے ”گھسا پٹا“ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضرت امام بخاریؒ نے صحیح بخاری کی تالیف کا اتنا زبردست اہتمام کیا ہے کہ ہر حدیث کے لیے غسل فرماتے، نماز پڑھتے اور استحارہ کرتے، جب صحت کا یقین ہو جاتا تو اس کو اپنی کتاب میں درج کرتے۔ نیز اس کے تراجم ریاض الجنۃ یعنی قبر شریف اور مہر شریف کے درمیان بیٹھ کر لکھتے۔ (۵۵) تو کیا اتنے اہتمام کے باوجود امام بخاریؒ اپنی اس کتاب کو کتاب نہیں سمجھے، یہ بہت ہی بعید ہے، یہ جواب میرے نزدیک صحیح نہیں۔

پسندیدہ جوابات

میرے نزدیک ان جوابوں میں سے دو جواب پسندیدہ ہیں۔

① یا یہ کہا جانے کہ ”إِنَّ حَمْدَ لَفْظًا لَا كِتَابَةَ“

② اور یا یہ کہا جانے کہ ”حمد“ کا مقصود ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“ سے حاصل ہو گیا۔

واللہ اعلم۔

(۵۳) تقریر بخاری شریف از حضرت شیخ الحدیث صاحب قدس اللہ سرہ (ج ۱ ص ۶۴)۔

(۵۴) مقدمة لامع الدراری (ص ۱۲۴) الفائدة السادسة فيما اهتم به البخاري في تأليفه من الغسل والصلاة وغير ذلك۔ نیز دیکھیے تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۴۲)۔

(۵۵) دیکھیے مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۲۲) الفائدة السادسة فيما اهتم به البخاري في تأليفه من الغسل والصلاة وغير ذلك۔

بسم الله الرحمن الرحيم:

باء حرف جار ہے، چودہ معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے (۵۶) ان میں معنی حقیقی الصاق کے ہیں۔
یہاں زمخشری کی رائے پر ”باء“ مصابحت کے لیے ہے جبکہ بیضاوی کا رجحان ”باء استعانت“ کی طرف ہے۔ (۵۷)

اس میں اختلاف ہے کہ اس کا متعلق اسم ہے؟ جیسا کہ بھرین کہتے ہیں یا فعل ہے؟ جیسا کہ کوفین کہتے ہیں۔

پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ یہ مقدر مقدم مانا جائے گا یا مؤخر؟ مشہور یہ ہے کہ مقدم مانا جائے گا، بعض حضرات کہتے ہیں کہ اسم مؤخر مقدر مانا جائے۔ پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ عام مانا جائے گا یا خاص؟ علامہ زمخشری کی رائے یہ ہے کہ فعل مقدر مانا جائے خاص اور مؤخر، یعنی جس فعل سے ابتدا کی جارہی ہے وہی فعل مقدر مانا جائے جیسے آپ قراءت شروع کر رہے ہیں تو بسم اللہ کے ساتھ ”اقْرَأْ“ مقدر ہوگا اور اگر کتابت شروع کر رہے ہیں تو ”اُكْتُبْ“ مقدر مانا جائے گا۔ جبکہ دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ عام ماننا بہتر ہے۔ صحیح یہ ہے کہ خاص مقدر ماننا اولیٰ ہے، اس لیے کہ اگر عام یعنی ”ابتدائی“ یا ”ابتدئی“ مانا جائے تو استعانت ابتدا کے ساتھ خاص ہو جائیگی، جبکہ خاص ماننے کی صورت میں سارے فعل کے ساتھ استعانت شامل رہیگی۔

لفظ ”اسم“ کی تحقیق

لفظ ”اسم“ بھریہ کے نزدیک ”سمو“ سے ماخوذ ہے اور کوفیہ کے نزدیک ”وسم“ سے۔ بھریہ کی رائے ارنج ہے اس لیے کہ اشتقاق کا فائدہ یہ ہے کہ مشتق اور مشتق منہ مادے اور ترتیب میں مشترک ہوتے ہیں، اور جمع مکسر اور تصغیر سے مادے کی حقیقت بھی معلوم ہوتی ہے، چنانچہ ”اسم“ کی جمع ”اسماء“ آتی ہے ”اوسام“ نہیں اگر یہ ”وسم“ سے ماخوذ ہوتا تو اس کی جمع ”اوسام“ آتی، نیز اس کا فعل ”سمیت“ آتا ہے نہ کہ ”وسمت“ اسی طرح اس کی تصغیر ”سَمَيٌّ“ آتی ہے ”وَسَمِيٌّ“ نہیں۔

البتہ اگر ”وسم“ سے اس کو مشتق مانا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ یا تو اشتقاقِ اوسط ہے جس میں مشتق اور مشتق منہ نفس مادہ میں مشترک ہوتے ہیں اور ترتیب میں مختلف ہوتے ہیں اور یا اشتقاقِ اکبر ہے

(۵۶) مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح (ج ۱ ص ۴)۔

(۵۷) انظر روح المعانی لخاتمة المفسرین الکوسی رحمہ اللہ (ج ۱ ص ۴۷)۔ مباحث فی البسملة الدحت الثالث فی معاہا۔

جس میں مشتق اور مشتق منہ مادے کے اکثر حروف میں مشترک ہوتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

لفظ ”اللہ“ کی تحقیق

اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات ظاہر نہیں ہیں کیونکہ وہ اپنے نورِ عظمت سے مستور ہیں، عقول اس سلسلے میں حیران ہیں، جس طرح ذات و صفات کا پتہ نہیں چلتا اسی طرح اس لفظ کے بارے میں بھی عقول حیران ہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذات کے انوار اس لفظ کی طرف منقل ہو گئے، جس طرح انوارِ عظمت سے اختلاط کی وجہ سے ذات و صفات میں عقلیں دگ رہ گئیں اسی طرح اس لفظ کے بارے میں بھی عقلیں بالکل دگ ہیں۔

حضرات علماء کا اختلاف ہے کہ یہ لفظ عربی ہے یا عبرانی یا سریانی؟ پھر عربی ہو تو علم ہے یا صفت؟ علم ہونے کی صورت میں مشتق ہے یا غیر مشتق؟ پھر علم بطریق وضع ہے یا بطریق غائبہ؟ ابو زید بلخی کا قول ہے کہ یہ لفظ عبرانی یا سریانی ہے جبکہ راجح یہ ہے کہ یہ عربی ہے، اسم ہے، علم ہے اور مرتجل ہے یہی امام ابو حنیفہ، امام محمد، امام شافعی، حلیل بن احمد، زجاج، ابن کیسان، حلیسی، امام غزالی، امام الحرمین، خطابی اور سیبویہ کی رائے ہے۔ (۵۸)

اسم عینِ مسیٰ ہے یا غیر مسیٰ

یہاں میں ایک مسئلہ نمنا بیان کر دیتا ہوں اگرچہ اس کی ضرورت خاص طور پر نہیں تھی وہ یہ کہ اسم اور مسیٰ ایک ہیں یا الگ الگ، یعنی اسم عینِ مسیٰ ہے یا غیر مسیٰ؟ اس میں کئی مذاہب ہیں:-
بعض حضرات کہتے ہیں کہ اسم عینِ مسیٰ ہے۔ یہی امام ابوالحسن اشعریؒ سے بھی مقول ہے۔
معتزلہ، جمہیہ اور کرامیہ کی رائے ہے کہ ”الاسم غیر المسمیٰ“ امام غزالیؒ اور علامہ ابن التینؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے اس لیے کہ ”اسم“ سے مراد وہ لفظ ہے جو ذات کے مقابل وضع کیا گیا ہو، اس کو یوں کہ ذات مراد لی جاتی ہے، اور ”مسمیٰ“ سے مراد ذات ہے، اور دونوں میں فرق ہے، دونوں الگ الگ ہیں۔
جبکہ بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ ”الاسم لاعین ولا غیر“ یعنی اسم نہ عینِ مسیٰ ہے اور نہ غیر مسیٰ“ (۵۹)

(۵۸) دیکھئے فتح اللہ (ج ۱ ص ۲۰۱) اور ”فتح اللہ بخسانص الاسم: اللہ“ (ص ۱۵۵) الباب الرابع والثلاثون، فصل فی ایضاح القول الرابع۔

(۵۹) دیکھئے مرقاة المفاتیح (ج ۱ ص ۲)۔

در اصل اسماء الہیہ کی تین قسمیں ہیں:-

بعض تو عین مسخی ہیں جیسے موجود، ذات، قدیم۔

بعض غیر مسخی ہیں، جیسے خالق، رازق وغیرہ صفات افعال۔

اور بعض نہ عین ہیں اور نہ غیر، جیسے علیم، قادر وغیرہ صفات حقیقیہ جو قائم بالذات ہیں۔ (۶۰)

یہ اختلاف سلف کے یہاں نہیں تھا، معتزلہ نے اس کو ایجاد کیا اور وہاں سے اختلاف چلا، معتزلہ خلقِ قرآن کے قائل تھے اور اس کی مختلف دلیلیں پیش کرتے تھے، چنانچہ ایک دلیل انھوں نے یہ پیش کی کہ ”الاسم غیر المسمی“ اور جب اسم اللہ غیر اللہ ہوا تو لامحالہ مخلوق ہوگا اس لیے کہ جو غیر اللہ ہے وہ مخلوق ہے، اور ”اللہ“ کا نام قرآن کا ایک کلمہ ہے، لہذا جب بعض کلمۃ القرآن مخلوق ثابت ہو گیا تو باقی کا مخلوق ہونا بھی ظاہر ہو گیا۔

لیکن علمائے اہل سنت نے اس کی تردید کی اور یہ اختیار کیا کہ ”الاسم عین المسمی“ چنانچہ بعض حضرات سے منقول ہے کہ اگر کسی آدمی کو یہ کہتے سلو ”الاسم غیر المسمی: فاشہد علیہ بالزندقة“ (۶۱) بہت سے سلف اس مسئلہ کو چھیڑنے ہی کو پسند نہیں کرتے تھے کہ اسم عین مسخی ہے یا غیر مسخی؟ چنانچہ ابن جریر طبری فرماتے ہیں کہ ”یہ حماقات مبتدعہ میں سے ہے، انسان کے لیے تو بس یہی کافی ہے کہ جو قرآن میں آگیا وہاں لٹھر جائے“ (۶۲)۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی“ اس سے معلوم ہوا کہ ”الاسم للمسمی“ یعنی اسم مسخی کے لیے ہے اور اس کے لیے ثابت ہے، اس سے معتزلہ کی بات ثابت نہیں ہوتی کہ کلام متکلم کیلئے ثابت ہے اور دونوں میں غیریت ہے، کیونکہ کسی چیز کے کسی ذات کے لیے ثابت ہونے سے اس چیز کا اس سے منفصل ہونا یا غیر ہونا لازم نہیں آتا۔ واللہ اعلم۔

(۶۰) دیکھیے ارشاد الساری للقطانی (ج ۱ ص ۴۹) وفتح اللہ بمختصر الاسماء (ص ۵۹۶)۔

(۶۱) قالہ الأصمعی وأبو عیبة معمر بن المثنیٰ، انظر شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للإمام أبی القاسم اللالكائی رحمہ اللہ (ج ۲ ص ۲۰۴ و ۲۱۲)۔

(۶۲) چنانچہ امام طبری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وأما القول فی الاسم: أھو المسمی أو غیر المسمی، فإنه من الحماقات الحادثة التي لا أثر فیہا فیتبع، ولا قول من إمام فیستمع، والخوض فیہ شین والصمت عنہ زین، وحسب امرئ من العلم بہ، والقول فیہ: أن ینتہی إلی قول الصادق عز وجل، وهو قوله: ”قل ادعوا للہ أو ادعوا للرحمن، ایاماً تدعوا لہ الاسماء الحسنی“ وقوله: ”وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فادعوا بہا“ دیکھیے ”شرح اصول اعتقاد أهل السنة والجماعة“ (ج ۱ ص ۱۸۵ و ۱۸۶)۔

لفظ ”اللہ“ کی چند لفظی خصوصیات

- ① ایک۔ خصوصیت یہ ہے کہ یہ منسوب الیہ تو ہوتا ہے، خود کسی شے کی طرف منسوب نہیں ہوتا۔
- ② دوسری خصوصیت یہ ہے کہ یہ نام مخلوق میں سے کسی کا بھی نہیں رکھا گیا۔
- ③ حرفِ ندا ”یا“ کے بجائے اس کے آخر میں ”میم مشدّد“ لانا درست ہے۔
- ④ جب ”یا اللہ“ کہتے ہیں تو باوجود اس ہمزہ کے ہمزۃ الوصل ہونے کے اس کے ساتھ ہمزۃ القطع کا معاملہ کرتے ہیں۔

- ⑤ ”یا“ حرفِ ندا۔ جو خود بھی مفید ”تعریف“ ہے۔ کو اور ”لام تعریف“ کو جمع کرتے ہیں۔
- ⑥ حرفِ جار کو حذف کر کے اس کے عمل کو باقی رکھتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں ”اللہ لافَعْلَنَ کَذَا“ (۶۳) واللہ اعلم۔

الرحمن الرحیم

- یہ دونوں مبالغہ کے صیغے ہیں، لیکن ”رحمن“ بہ نسبت ”رحیم“ کے ابلغ ہے، کیونکہ ”رحمن“ کے الفاظ زیادہ ہیں ”و زیادة المبنى تدل على زیادة المعنى“۔
- بعض کہتے ہیں کہ ”رحمن“ وہ ذات ہے جو دنیا اور آخرت میں رحمت کرنے والی ہے۔ اور ”رحیم“ وہ ذات جو آخرت میں رحمت کرنے والی ہے۔
- بعض حضرات کہتے ہیں کہ ”رحمن“ بڑی بڑی نعمتیں دیکر انعام فرمانے والا۔ اور ”رحیم“ چھوٹی اور دقیق نعمتیں عطا فرمانے والا۔ (۶۴)

- اعلم اور ابن مالک کہتے ہیں کہ یہ دراصل عَلَم ہے صفتِ مشتقہ نہیں ہے۔ (۶۵)
- لیکن یہ درست نہیں ہے چنانچہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی حدیث میں وارد ہے ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: قال اللہ: انا اللہ، وانا الرحمن، خلقت الرّجَم، وشققت لها من اسمی، فمن وصلها وصلته، ومن قطعها بترتہ“ (۶۶)

(۶۳) ان خصوصیات اور ان کے علاوہ دیگر خصوصیات کی تفصیل کے لیے دیکھیے ”فتح اللہ بخصائص الاسم اللہ“ (ص ۱۰۸ و ۲۱۶ و ۲۴۸ و ۲۸۳ وغیرہ)۔

(۶۴) تفصیلات کیلئے دیکھیے مرقاة المفاتیح (ج ۱ ص ۳)۔

(۶۵) روح المعانی (ج ۱ ص ۶۰)۔

(۶۶) أخرجه الترمذی فی جامعہ، فی کتاب البر والصلة، باب ماجاء فی قطیعة الرحم، رقم الحدیث (۱۹۰۶)۔ قال الترمذی: حدیث سفیان عن الزمری حدیث صحیح وأخرجه ابوداؤد فی کتاب الزکاة، باب فی مسلة الرحم، رقم (۱۶۹۳) و (۱۶۹۵)۔

پھر یہاں اللہ تعالیٰ کی صفاتِ جمال میں سے دو صفات پر اکتفا کیا گیا ہے کوئی صفتِ جلال ذکر نہیں کی گئی کیونکہ حدیثِ قدسی میں ارشاد ہے: ”إن رحمتی غلبت غضبی“ (۶۷) نیز ”رحیم“ پر اختتام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مومنین کے لیے حسنِ خاتمہ ہے اور انجام کی بھلائیاں مقیموں کے لیے ہیں۔ (۶۸) واللہ اعلم۔

۱ - باب : كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الْوَحْيِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

وَقَوْلِ اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ : «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ» / النساء :

. / ۱۶۲

صحیح بخاری کا افتتاحیہ

یہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کی اس عظیم الشان کتاب کا افتتاحیہ ہے ، افتتاحِ کتاب میں بھی امام بخاری نے نیا اور نرالا انداز اختیار کیا ہے امام ابوداؤد ، امام ترمذی اور امام نسائی رحمہم اللہ تعالیٰ نے اپنی اپنی کتابوں کا آغاز ”کتاب الطہارۃ“ سے کیا ہے کیونکہ نماز دین کے ارکان میں سے اہم ترین رکن ہے اور اس کی صحت طہارت پر موقوف ہے ۔ پھر قبر میں سب سے پہلے طہارت کا سوال ہوگا اور حشر میں سب سے پہلے نماز کا سوال ہوگا۔ (۶۹)

(۶۷) دیکھیے صحیح بخاری ، کتاب بدء الخلق ، باب ما جاء في قول الله تعالى : «وَالَّذِي يَبْدؤُ الْخَلْقَ ثُمَّ يَعْبُدُ» ... رقم ۲۱۹۳۔ کتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى ويحذرکم الله نفسه ، رقم ۷۴۰۴۔ و باب کان عرشه علی الماء ، رقم ۷۴۲۲۔ و باب قوله تعالى ولقد سبقت کلماتنا المرسلین ، رقم ۷۴۵۳۔ و باب قول الله تعالى : هل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ ، رقم ۷۵۵۳ و ۷۵۵۴۔ نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۵۶) کتاب التوبة ، باب سعة رحمة الله تعالى و انہا تغلب غضبه۔

(۶۸) دیکھیے مرقاة المفاتیح (ج ۱ ص ۶)۔

(۶۹) أخرج النسائي في سننه (ج ۱ ص ۸۱) في كتاب الصلاة ، باب المحاسبة على الصلوات ، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً : ”إن أول ما يحاسب به العبد بصلاته....“ وأخر جلاله ترمذی أيضاً في جامعه ، في أبواب الصلاة ، باب ما جاء أن أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة ، رقم (۴۱۴) من حديثه ، كما أخرج لبدادود في سننه ، في كتاب الصلاة ، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم : كل صلاة لا يتمها صاحبها تتم من تطوعه ، رقم (۸۶۴)۔ (۸۶۶) من حديث أبي هريرة وتعيم الداري رضي الله عنهما ، وابن ماجه في سننه ، في كتاب إقامة الصلاة و السنة فيها ، باب ما جاء في أول ما يحاسب به العبد الصلاة ، رقم (۱۴۲۵ و ۱۴۲۶) من حديثهما أيضاً۔

طہارت سے متعلق قبر میں سوال کے بارے میں احقر کو کوئی نص تلاش کے باوجود نہیں ملی ، لیکن حضرت مولانا سید فخر الدین صاحب شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند کی تقریر بخاری شریف ”ایضاح البخاری“ (ج ۱ ص ۴۰) میں بعینہ ہی بات تحریر ہے ۔

البتہ قبر کی قید کے بغیر الیٰ العالیٰ سے مرسل مروی ہے ”أول ما يحاسب به العبد طهوره“ ، فإذا حسن طهوره ، فصلاته كنحو طهوره ، وإن حسنت صلاته فسان عمله كنحو صلاته“ دیکھیے کنز العمال (ج ۹ ص ۲۷۸ و ۲۷۹) رقم (۳۶۰۱۰) کتاب الطہارۃ ، الباب الأول فی فضل الطہارۃ مطلقاً ، الاکمال۔

امام ابن ماجہ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب کو ”اتباعِ سنت“ سے شروع کیا ہے اس لیے کہ اگر سنت کا اتباع نہ کیا جائے اور بدعات دین میں داخل ہو جائیں تو صرف دین کی ہیئت اور شکل ہی مسخ نہیں ہوتی بلکہ اس کی حقیقت بھی معرضِ خطر میں پڑ جاتی ہے، لہذا امام ابن ماجہؒ نے حفاظتِ دین کی خاطر اتباعِ سنت کا سب سے پہلے ذکر کیا۔ پھر چونکہ حضراتِ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سنت کے ناقلین ہیں نیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ ہی سے خطاب فرمایا تھا ”لیبلغ الشاہد منکم الغائب“ (۷۰) یعنی جو لوگ موجود ہیں وہ غائبین تک اس دین کو پہنچائیں۔

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”لیلینی منکم أولو الأحلام والنہی“ (۷۱) یعنی نماز میں میرے قریب وہ لوگ کھڑے ہوا کریں جو عقلمند اور سمجھ دار ہوں، اس حکم کی دیگر مصلحتوں کے علاوہ ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ یہ حضرات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو اچھی طرح دیکھ کر اور سمجھ کر دوسروں تک صحیح صحیح پہنچا سکیں۔

گویا کہ حضراتِ صحابہؓ دین کے پہنچانے والے اور سنت کے ناقل ہوئے، اگر صحابہ کرام معاذ اللہ ثم معاذ اللہ مشکوک ہو جائیں اور ان سے اعتماد اٹھ جائے تو ان سے منقول سنت بھی مشکوک ہو جائے گی۔ اس لیے ابن ماجہؒ نے اتباعِ سنت اور اس کے متعلقات کے بعد مناقبِ صحابہؓ کو ذکر کیا۔

امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایک اور پہلو کی طرف نظر کی اور ”اسناد“ کی بحث کو مقدم کیا، اس لیے کہ ”لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء“ (۷۲) اگر اسناد نہ ہو تو جو جس کا جی چاہے کہہ دے گا، سنت کا تحفظ اور دین کی حفاظت سند پر موقوف ہے، سند کی اسی اہمیت کی بنا پر امام مسلمؒ نے اسناد کے مباحث کو پہلے ذکر کیا۔

(۷۰) صحیح البخاری، کتاب العلم، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: رُبَّ مَبْلَغٍ أَوْعَىٰ مِنْ سَامِعٍ، رقم (۶۷) و باب لیبلغ العلم الشاہد الغائب، رقم (۱۰۵) و کتاب الحج، باب الخطبة أيام منی، رقم (۱۶۳۱)۔ و صحیح مسلم (ج ۲ ص ۶۰ و ۶۱) کتاب التسمیة والمحابس والقصاص والدیات، باب تغلیظ تحريم الدماء والأعراض والأموال۔ و سنن ابن ماجہ، مقدمہ، باب من بلغ علماً، رقم (۲۳۳-۲۳۵)۔

(۷۱) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۸۱) کتاب الصلاة، باب ترویة الصفوف وإقامتها.... و سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۲۹) کتاب الإمامة، باب من یلی الإمام ثم الذی یلیہ.... و سنن أبی داؤد، کتاب الصلاة، باب من یتحب أن یلی الإمام فی الصف و کراهیة التأخر، رقم (۶۶۴) و (۶۶۵)۔ و سنن ترمذی، أبواب الصلاة، باب ما جاء لیلینی منکم أولو الأحلام والنہی، رقم (۲۲۸)۔

(۷۲) یہ امام عبد اللہ بن المبارک رحمہ اللہ کے قول کا ایک حصہ ہے پورا قول یہ ہے ”الإسناد من الدین، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء، فإذا قیل لہ: من حدّثک؟ بقی“ دیکھیے مقدمہ صحیح مسلم، باب الكشف عن معایب رواة الحديث ونقله الأخبار وقول الأئمة فی ذلك۔ نیز دیکھیے: ”الأجوبة الغاضلة للأسئلة العشرة الكاملة للعلامة للكنوزی رحمہ اللہ مع ”التعليقات الحافلة على الأجوبة الفاضلة“ للشيخ عبد الفتاح أبو غدة حفظہ اللہ تعالیٰ۔ السؤال الأول فی الإسناد۔ (ص ۲۰-۶۵)۔

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے ”موطا“ کی ابتدا اوقاتِ صلوٰۃ سے کی ہے، اس لیے کہ دین کے ارکان میں سب سے اہم رکن نماز کی ادائیگی اسی وقت لازم اور ضروری ہوتی ہے جب وقت ہو جائے، اسی طرح ”حِفْظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ“ (۷۳) اور ”إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا“ (۷۴) سے وقت کی اہمیت معلوم ہوتی ہے۔

لیکن امام بخاریؒ نے سب سے جدا راستہ اختیار کیا اور اپنی کتاب کا آغاز ”وحی“ کی بحث سے کیا، اس لیے کہ بیشک ”سنت“، ”طہارت“، ”صلوٰۃ“، ”اوقاتِ صلوٰۃ“ اور ”اسناد“ کی اہمیت اپنی اپنی جگہ ضرور ہے لیکن ان تمام کا مدار تو وحی پر ہے۔ چنانچہ نماز، سنت، اوقات، طہارت کا ثبوت وحی ہی سے ہوگا، اسی طرح اسناد پر زور سنت کی حفاظت کی خاطر ہے جبکہ سنت کا اثبات وحی سے ہوتا ہے تو چونکہ تمام شرائع کا منبع اور مدار وحی ہے اس لیے امام بخاریؒ نے وحی کی عظمت اور اس کی اہمیت کو اجاگر کرنے کے لیے ”وحی“ کی بحث سے اپنی عظیم کتاب کا افتتاح فرمایا۔

علامہ سندھی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ (۷۵) فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اپنی ”صحیح“ کی ابتدا وحی سے کی ہے اور اسے ایمان پر مقدم کیا ہے اس لیے کہ اس ”صحیح“ میں جو کچھ وہ ذکر کرنے والے ہیں وہ سب اس بات پر موقوف ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم موحدی الیہ نبی ہیں اس لیے پہلے یہ ثابت کیا کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور آپ پر وحی نازل ہوتی تھی۔

پھر چونکہ ”وحی“ کبھی الہام کے معنی میں بھی آتی ہے جیسے ”وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ“ (۷۶)

(۷۵) سورة البقرہ / ۲۳۸ - (۷۶) سورة نساء / ۱۰۲ -

(۷۵) الامام العلامة المحقق المحدث الفقیہ الاصولی ابو الحسن نور الدین محمد بن عبد الباقی سندھی رحمہ اللہ، آپ سندھ کے مہم خیز علاقہ قلعہ میں پیدا ہوئے، وہیں پلے بڑھے، قسطنطنیہ، سفر کیا، وہاں کے مشائخ سے استفادہ کر کے مدینہ منورہ تشریف لے گئے، وہاں سید محمد برزنجی، ملا ابراہیم کورانی وغیرہ سے اخذ علم کیا، حرم نبوی میں درس دیتے رہے، تمام علوم حدیث، تفسیر، فقہ، اصول، معانی، منطق اور عربیت پر کامل دستگاہ رکھتے تھے۔ علامہ محمد میات سندھی وغیرہ جیسے جاہل القدر علماء آپ کے تلامذہ میں شامل ہیں۔

علی دین اصول سنہ، مسند امام احمد، فتح القدیر (۲ باب النکاح)، بیضاوی، الزمراویں للقراری، شرح جمع الجوامع لابن قاسم پر آپ کے، نقد حواشی آپ کی یادگار اور انشاء اللہ ذخیرہ آخرت ہیں۔ اس مجسم علم و تقویٰ نے بارہ شوال ۱۲۸ھ کو مدینہ منورہ کی پاک سرزمین میں امان فرمایا۔ مسجد نبوی میں نماز جنازہ ادا کی گئی اور ”بتبع“ میں مدفون ہوئے۔ جزاء اللہ تعالیٰ عن العلم وأہلہ حیر الجزاء۔

دیکھیے ماتمس الیہ الحاجہ (ص ۱۵)۔

اور ”وَ اَوْحَيْنَا اِلٰى اُمِّ مُوسٰى اَنْ اَرْضِعِيْهِ“ (۷۷) اس لیے امام بخاریؒ نے آیت کریمہ ”اِنَّا اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ كَمَا اَوْحَيْنَا اِلٰى نُوحٍ وَ النَّبِيِّنَّ مِنْ بَعْدِهِ“ (۷۸) ذکر فرما کر یہ بتلادیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وحی اس قبیل کی وحی نہ تھی، بلکہ وحی رسالت تھی جو انبیاء و رسل پر نازل ہوتی ہے۔

جب وحی کے واسطے سے آپ کی نبوت ثابت ہو گئی اور ”صحیح“ میں جو کچھ امام بخاریؒ نے آپؐ سے نقل کیا ہے اس پر اعتماد ہو گیا اور اس پر ایمان لانا ضروری ہوا تو اس کے بعد ”کتاب الایمان“ کو ذکر کیا۔ (۷۹)

حضرت شیخ الہند نور اللہ مرقدہ کی تقریر

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو حواس بھی دیے ہیں اور عقل بھی عطا فرمائی ہے، لیکن ان کے ذریعہ ایک مخصوص حد تک علم حاصل ہو سکتا ہے بلکہ اس میں بھی غلطیاں ہوتی ہیں۔ مثلاً ہم دن رات مشاہدہ کرتے ہیں کہ لگا دیکھنے میں غلطی کرتی ہے، چنانچہ چاندنی رات کو جب چاند بھی نکلا ہوا ہوتا ہے، بادل بھی آسمان پر ہوتے ہیں تو دیکھنے والے کو محسوس ہوتا ہے کہ گویا چاند دوڑ رہا ہے جبکہ حقیقت میں بادل دوڑ رہے ہوتے ہیں۔ اسی طرح ایک گاڑی میں آپ سوار ہیں اور وہ رکی ہوئی ہے، دوسری گاڑی برابر سے گذرتی ہے دیکھنے والے کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہماری گاڑی دوڑ رہی ہے حالانکہ وہ کھڑی ہوتی ہے۔

اسی طرح ریل میں بیٹھے ہونے جب جنگل میں درخت نظر آتے ہیں تو محسوس ایسا ہوتا ہے کہ درخت دوڑ رہے ہیں۔ حالانکہ درخت اپنی جگہ کھڑے ہوتے ہیں۔

تو یہ لگا۔ جو حواس ظاہرہ میں سے ہے۔ دن رات غلطی کرتی ہے۔

اسی طریقہ سے اللہ تبارک و تعالیٰ نے قوتِ سامعہ عطا فرمائی ہے لیکن اس کا خوب تجربہ ہے کہ وہ سننے میں غلطی کرتی ہے کہنے والا بے چارہ کچھ کہتا ہے اور سننے والا اس کے برعکس کچھ اور سنتا ہے۔

قوتِ ذائقہ تو تبدیل ہوتی ہی رہتی ہے، ایک ذرا سا صفراوی بخار ہو جائے تو میٹھی چیز بھی انسان کو کڑوی معلوم ہوتی ہے تو حواس کا تو یہ عالم ہے۔

(۷۷) سورۃ قصص / ۷۱۔

(۷۸) سورۃ نساء / ۱۶۳۔

(۷۹) دیکھیے حاشیۃ السنن علی البخاری (ج ۱ ص ۶۵)۔

جہاں تک عقل کا تعلق ہے سو آپ کو معلوم ہے کہ وہ نابالغ ہے ، خواہ وہ ترقی کر کے کہیں سے کہیں پہنچ جائے اس میں عدم بلوغ کی شان باقی اور برقرار رہتی ہے ۔ چنانچہ ہم عقلاء کو دیکھتے ہیں کہ ہر چیز میں اختلاف کرتے ہیں ، شاذ و نادر ہی کسی مسئلے میں ان کا اتفاق ملے گا۔ ورنہ اختلاف ہی اختلاف ہوتا ہے ۔ عقلاء کا آپس میں اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ عقل کی رسائی منزل تک ضروری نہیں۔

معلوم ہوا کہ انسان کی فلاح و بہبود کے لیے نہ تو حواسِ ظاہرہ پر کُلّی اعتماد و انحصار کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی انسانی عقل پر ، کیونکہ یہ تمام چیزیں حقیقت کے کماحقہ ادراک سے عاجز ہیں۔

ان کے مقابلہ میں ایک ذریعہ علم ”وحی“ ہے جس کے دائرہ کار کی ابتدا عقل و حواس کی حدود کے ختم ہونے کے بعد شروع ہوتی ہے اور یہ ایسا محفوظ ذریعہ ہے کہ قرآن کریم نے اعلان کیا ہے : ”لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ“ (۸۰) اس میں باطل کی آمیزش کا کوئی امکان نہیں۔

آپ حیران ہونگے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جب وحی آتی تھی تو روایات میں آیا ہے کہ بعض اوقات ستر ستر ہزار فرشتے اس کی حفاظت کے لیے جبریل امین کے ساتھ ہوتے تھے ، (۸۱) لہذا : ”لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ“ کا اعلان اپنی جگہ بالکل بجا اور درست ہے ، اس وحی میں خطا کا ، بھول کا یا نسیان کا کوئی احتمال نہیں۔

اس لیے اگر انسان کی فلاح و بہبود کے لیے کسی چیز پر مکمل اعتماد کیا جاسکتا ہے تو وہ فقط وحی ہے ۔ چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ انسانوں کی فلاح و بہبود کے لیے ”الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه“ کی تصنیف فرما رہے ہیں ، اس لیے امام بخاری نے ضروری سمجھا کہ سب سے پہلے وحی کی عظمت و اہمیت کو اجاگر کیا جائے کیونکہ انسانیت کی فلاح و بہبود کے لیے محفوظ ، قابلِ اطمینان اور باوثوق راستہ اگر ہے تو صرف وحی ربانی ہے ۔ لہذا انھوں نے اپنی کتاب کا افتتاحیہ وحی کو قرار دیا۔

(۸۰) حم السجدة/۴۲۔

(۸۱) تفصیل کے لیے دیکھیے الانتقان فی علوم القرآن (ج ۱ ص ۵۰) النوع الثالث عشر: منازل مفرقا و منازل جمعا - اور النوع الرابع عشر: منازل مشيعا و منازل مفردا۔

حضرت کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے

امام العصر حضرت مولانا انور شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اور بات ارشاد فرمائی۔ انھوں نے فرمایا کہ دراصل اللہ تبارک و تعالیٰ کے ساتھ بندوں کا جو تعلق ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق ہیں اور بندے مخلوق، اللہ تعالیٰ مالک ہیں بندے مملوک، اللہ تعالیٰ معبود ہیں اور بندے عابد.... یہ تعلق بذریعہ وحی ثابت ہوا ہے۔ اس تعلق کے ثبوت کے بعد پھر بندوں سے ایمان، علم اور اعمال و عبادات کے مطالبات ہوتے ہیں۔ چنانچہ اسی ترتیب سے امام بخاریؒ نے یہاں سب سے پہلے وحی کا ذکر کیا کہ اس سے تعلق کا ظہور اور ثبوت ہوا ہے، پھر اس کے مقتضیات: ایمان، علم اور اعمال کو ذکر کیا۔ (۱)

ترجمۃ الباب

امام بخاریؒ نے ترجمہ قائم فرمایا ہے ”باب کیف کان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم“ یہاں عنوان میں لفظ ”باب“ ہے ”کتاب“ نہیں، کیونکہ مؤلفین کی اصطلاح میں ”کتاب“ اس وقت کہتے ہیں جبکہ اس کے تحت مختلف ابواب و فصول اور انواع ہوں، اس کے مقابلہ میں ”باب“ کہتے ہیں جس میں ایک نوع کی اشیاء مذکور ہوں چونکہ ”بدء الوحي“ میں بھی جملہ احادیث وحی سے متعلق ہیں اس لیے ”باب“ کا لفظ اختیار کیا گیا ہے۔ (۲)

پھر اس لفظ کو تین طریقے سے پڑھا گیا ہے:-

① باب (توین کے ساتھ) کیف کان....

② باب (بغیر توین کے، اضافت کے ساتھ) کیف کان....

③ باب (سکون کے ساتھ) وقف کی حالت میں رکھ کر بھی پڑھا گیا ہے۔ (۳)

پہلی یعنی توین کے ساتھ پڑھنے کی صورت میں تقدیر عبارت یوں ہوگی ”هذا باب كيف كان....“ اس میں ”هذا“ مبتدا ”باب“ مبدل منہ اور ”كيف كان....“ بدل ہے، مبدل منہ اور بدل مل کر مبتدا کے لیے خبر ہے۔ مبتدا اور خبر مل کر جملہ اسمیہ بنا۔

یا تقدیر عبارت ”هذا باب مضمونہ كيف كان....“ نکالیں گے، اس صورت میں ”هذا“ مبتدا،

(۱) فیض الباری (ج ۱ ص ۳)۔

۲، عمدۃ القاری للعینی رحمہ اللہ (ج ۱ ص ۱۳)۔

(۳) بجوزفیہ ومی نظائرہ أوجه ثلاثة: أحدها: رفعه مع التوین، والثانی: رفعه بلا توین علی الإضافة.... والثالث: ”باب“ علی سبیل التعدا

للابواب بصورة الوقف، فلا عراب له، كذا فی الكواذب الدراری فی شرح صحيح البخاری المعروف بشرح الكرماني (ج ۱ ص ۱۳)۔

”باب“ موصوف ہے اور ”مضمونہ کیف کان....“ مبتدا خبر مل کر جملہ صفت ہے موصوف کے لیے، جو خبر واقع ہے مبتدا کے لیے۔

دوسری یعنی بغیر تونین کے اضافت کے ساتھ پڑھنے کی صورت میں تقدیر عبارت ہوگی ”هذا باب کیف کان....“ یعنی ”کیف کان الخ“ مضاف الیہ ہوگا۔

یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ ”کیف کان.... الخ“ تو جملہ ہے، اور لفظ ”باب“ ان الفاظ میں سے نہیں جو جملے کی طرف مضاف ہوتے ہیں۔ (۴)

اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ کہیں گے کہ جملہ مفرد کے حکم میں ہے، یا تقدیر عبارت یوں ہوگی: ”هذا باب جواب قول القائل: کیف کان....“ اس صورت میں کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

جبکہ تیسری صورت میں نہ تونین پڑھیں گے اور نہ رفع، بلکہ سکون پڑھیں گے، جیسے کاغذ، قلم، کتاب وغیرہ اشیاء کو شمار کرتے ہوئے وقف کر کے سکون کے ساتھ پڑھتے ہیں اور ان پر کوئی اعراب نہیں ہوتا (۵)۔ مذکورہ ترجمہ الباب سے امام بخاریؒ کا مقصود کیا ہے؟ اس بات کو سمجھنے سے پہلے ایک بات یہ ذہن میں رکھیے کہ امام بخاریؒ کی روش تراجم الابواب کے سلسلہ میں دوسرے مصنفین کے مقابلہ میں بالکل جداگانہ ہے دوسرے حضرات کے یہاں عموماً یوں ہوتا ہے کہ ترجمہ الباب دعویٰ ہوتا ہے اور اس کے ذیل میں جو روایات ذکر کی جاتی ہیں وہ اس دعوے کی دلیلیں ہوتی ہیں، عام طریقہ یہی ہے، لیکن امام بخاریؒ کے یہاں صرف یہی طریقہ نہیں ہے، بلکہ امام بخاریؒ نے تراجم الابواب کو نہایت معرکہ الآراء بنا دیا ہے، ان کے یہاں تراجم بہت سے مقاصد کے لیے لائے گئے ہیں۔ اس کی پوری تفصیل پیچھے ”مقدمۃ الكتاب“ میں گذر چکی ہے۔

ترجمۃ الباب کا مقصد

یہاں امام بخاریؒ نے جو ترجمہ قائم فرمایا ہے اس سے ظاہراً یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ پہلی وحی کے نزول کی کیفیت کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ غارِ حرا میں جو پہلی وحی ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ....“ نازل ہوئی اس کے نزول کے وقت کیا کیفیات تھیں؟

(۴) بضاف إلى الجملة ثمانية أسماء - كما في معنى ابن هشام - الزمان، وحيث، وآية بمعنى علامة، وذو، ولدن، وريت، وفول، وقائل - كذا في

شرح القسطلانی (ج ۱ ص ۴۶)۔

(۵) اور رد الفاری فی شرح الشرائع علی هذا الأخير أن التعدد فی عرف البلغاء إنما یكون لضبط العدد، غیر فصل بین أجزاء المعلوم بشیء آخر، فضلاً عن إيراد الاحوال الكثيرة بین المعلومات “كذا في” الأبواب والتراجم لصحيح البخاری “سنخ الحديث العلامة محمد زكريا الكاندهلوی رحمہ اللہ (ص ۲۲)۔

مقصد ترجمۃ الباب پر اشکال

اگر ترجمۃ الباب کا یہی مقصد قرار دیں تو یہاں اشکال ہوتا ہے کہ اس باب میں چھ روایتیں ذکر کی گئی ہیں جن میں سے صرف ایک روایت (بس میں غارِ حرا میں نزول وحی کا واقعہ مذکور ہے) کے علاوہ کسی روایت میں نزولِ وحیِ اول کی کیفیت مذکور نہیں ہے۔

لہذا ترجمۃ مذکورہ کے ذیل میں منقول ان احادیث کا تطابق ترجمۃ الباب کے ساتھ کس طرح ہوگا؟ اس اشکال کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں جو درج ذیل ہیں:-

محمد بن اسماعیل تیمی نے تو فرمایا کہ یہاں ”کیف کان الوحي وبدوہ“ کا عنوان ہوتا تو بہتر ہوتا کیونکہ ان تمام احادیث میں بدء الوحي کی کیفیت سے تعارض نہیں ہے مطلق کیفیتِ وحی سے بحث ہے۔ (۶)

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

علامہ سندھی نے فرمایا کہ ترجمۃ الباب میں ”بدء“ کی ”اضافت“ ”وحی“ کی طرف اضافتِ بیانیہ ہے، یعنی ”کیف کان بدء امر الدين والنسوة الذي هو الوحي“ مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف وحی کا نازل ہونا یہ امرِ دین اور مدارِ نبوت ورسالت ہے، اس لیے ”وحی“ کو ”بدء“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (۷)

گویا اس صورت میں ترجمہ کی غرض وحی کی ابتدا بیان کرنا نہیں ہوگی بلکہ دین کی ابتدا بیان کرنا مقصود ہوگی کہ اللہ کے دین کی ابتدا کیسے ہوئی؟ اور اس کا مبداء کیا ہے؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ دین کا مبداء وحیِ خداوندی ہے۔ ظاہر ہے اس صورت میں احادیثِ باب کی ترجمۃ الباب سے مطابقت اور مناسبت میں کوئی اشکال نہیں رہتا۔ (۸)

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کے یہ معنی ہیں کہ وحیِ مستوفیٰ محفوظ یعنی قرآن

(۶) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۹) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲) اس قول پر علامہ کرمانی اور علامہ عینی دونوں نے رد کیا ہے۔

(۷) انظر حاشية السندی علی البخاری (ج ۱ ص ۶)۔

(۸) ”الابواب والتراتیم“ از حضرت علامہ محمد ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ (ص ۲۷، ۲۸)۔

کریم اور وحی غیر مستو جس کو حدیث کہا جاتا ہے ، جو مسلمانوں کی زبان پر دائر ہے ”کیف بدأ؟ ومن أين جاء؟“
ومن ای جهة وقع عندنا“ یعنی یہ کہاں سے ظاہر ہوئی؟ کیسے اس کا وجود ہوا؟ اور ہم تک کیسے پہنچی؟ اس کا
جواب یہ ہے کہ یہ ہم تک ثقات علماء کے واسطے سے ، ان کو صحابہؓ سے ، ان کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
سے ، اور آپؐ کو اللہ کی طرف سے وحی کرنے سے پہنچی ہے ۔ اور اللہ تعالیٰ کا ان امور کے ساتھ آپ کی
طرف وحی کرنا متواتر طریقہ سے ثابت ہے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ترجمہ میں ”کیف“ کا ذکر تنبیہ
علی الغامدہ کے طور پر ہے ۔

وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وحی سے مراد صرف احادیث نبویہ ہوں اور ”بدء“ سے
مراد ”مبدأ“ ہو اور وہ اللہ تعالیٰ ہیں۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ ان احادیث کا جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
سے منقول ہیں مبدأ لیا ہے؟ روایات باب سے معلوم ہو کیا کہ مبدأ وحی اور فرشتے کے واسطے سے ہے ، یعنی
حضرت جبریل علیہ السلام اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ پر وحی لیکر آئے ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی دونوں تقریروں کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ بتلانا مقصود ہے کہ اس کا ظہور کیسے ہوا؟
اس کا مبدأ کیا ہے؟ کہاں سے آئی؟ اور ہم تک کیسے پہنچی؟

اس طرح احادیث باب کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت بھی ظاہر ہو گئی۔ (۹)

حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ کا جواب

حافظ عسقلانیؒ اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ بدء الوحي سے امام بخاریؒ کا یہ مدعا نہیں کہ فقط وحی کی ابتدا
اور آغاز کو بیان کیا جائے ، بلکہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ذکر تو ابتدا کا ہوتا ہے لیکن مقصود کل ہوتا ہے ،
چنانچہ صحیح بخاری میں باب آئے گا: ”باب بدء الاذان“ وہاں اذان کے جملہ متعلقات مذکور ہیں۔

اسی طرح یہاں اگرچہ ”بدء“ کا ذکر ہے لیکن امام بخاریؒ کی غرض فقط ابتداء وحی کی کیفیت کا بیان
نہیں بلکہ مطلق وحی کی تمام کیفیات اور متعلقات کو بیان کرنا مقصود ہے ۔

یا یوں کہیے کہ مجموعہ احادیث باب سے ترجمہ الباب کا ثابت ہو جانا کافی ہے ، یہ ضروری نہیں کہ ہر

حدیث ترجمہ الباب کے لیے مثبت ہو۔ (۱۰)

حضرت شیخ الہند قدس سرہ کی تقریر

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس ترجمہ میں واقع الفاظ ”وحی“ ، ”بدء“ اور

(۹) دیکھیے رملہ شرح تراجم الایاب صحیح البخاری (ص ۱۲ و ۱۳)۔

(۱۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳) نیز دیکھیے الایاب و التراجم از حضرت مولانا کاندھلوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ (ص ۲۲)۔

”کیف“ کو عام قرار دیں اس طرح کہ:-

وحی عام ہے متلو ہو یا غیر متلو، وحی منائی ہو یا الہامی، فرشتہ اصل صورت میں آیا ہو یا بصورت بشر، وحی کے اندر تو یہ تقسیم ہوگی۔

دوسرا لفظ ”بدء“ ہے، اس میں بھی تقسیم ہوگی بدایت باعتبار مکان، کہ کس جگہ سے شروع ہوئی؟ بدایت باعتبار زمان، کس زمانے سے ابتدا ہوئی؟ بدایت باعتبار ماحول و احوال، کہ کن حالات میں ابتدا ہوئی؟ بدایت باعتبار صفات موحی الیہ و مبعوث الیہم، کہ جس پر وحی نازل ہو رہی تھی اس کی صفات کیا تھیں؟ اور جن کی طرف آپ کو بھیجا گیا ہے ان کی کیا صفات تھیں؟ لفظ ”بدء“ کے اندر اس طرح کی تقسیم مانیں گے۔

اسی طرح لفظ ”کیف“ ہے اس کے اندر بھی زمانی، مکانی، موحی الیہ اور مبعوث الیہم کی تقسیم ہوگی۔ اس طرح ترجمہ کے اندر بڑی وسعت آجائے گی اور تمام احادیث کے ترجمہ الباب پر انطباق میں کوئی مشکل پیش نہیں آنے گی کیونکہ تمام احادیث میں وحی کی کسی نہ کسی کیفیت اور حالت کا ذکر ہے۔ (۱۱)

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کی ایک اور تقریر

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اور بات ارشاد فرمائی، انھوں نے فرمایا کہ یہاں امام بخاری کا مقصد وہ نہیں جو ظاہراً سمجھ میں آتا ہے بلکہ اصل مقصود وحی کی عظمت، عصمت اور صدق کا اثبات ہے جو ترجمہ الباب کا مدلول مطابقی تو نہیں البتہ مدلول التزامی ضرور ہے۔

آپ ماقبل کی تقسیم والی بات پیش نظر رکھیں اور آیت ”إِنَّا أَوْحَيْنَا....“ بھی مد نظر رکھیں تو عظمت کی طرف صاف اشارہ معلوم ہوگا۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ ”باب کیف کان بدء الوحي“ جو کتاب الایمان سے پہلے لایا گیا ہے اس کو بمنزلہ کبری سمجھیں، اور کتاب الایمان سے شروع ہو کر آخر تک جتنی احادیث ہیں وہ بمنزلہ صغریٰ ہیں چنانچہ اس طرح ملائیں گے: ”هذا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتاب العلم۔ مثلاً۔ وحی“ یہ صغریٰ ہو گیا۔ دوسرا مقدمہ ہوگا ”وما كان وحيًا يجب العمل به لعظمة الوحي وحفظه عن السهو والخلل“ لہذا نتیجہ ہوگا: ”فهذا الحديث يجب العمل به“۔

گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جو ترجمہ قائم کیا ہے یہ وحی کی عظمت کو بیان کرنے کے لیے قائم

کیا ہے تاکہ کتاب میں جو احادیث ذکر کی گئی ہیں ان پر عمل کے واجب ہونے کی طرف اشارہ ہو جائے۔ وحی کی عظمت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے اوپر عمل کا اہتمام کیا جائے۔

وحی کی عظمت کا تو یہ حال تھا کہ آپ کو ابتدا میں یہ اندیشہ ہوا کہ شاید میں مرجاؤں، نیز نزول وحی کے وقت شدت سرما میں آپ کو پسینہ آنے لگتا تھا، نزول وحی کے وقت اگر آپ سواری پر ہوتے تھے تو سواری بیٹھ جاتی تھی اگر کسی کے گھٹنے پر آپ کا گھٹنا ہوتا تو اس کو خیال ہوتا تھا کہ کہیں میری ہڈی چور چور نہ ہو جائے۔

اور وحی کی عصمت و حفاظت کے لیے کہ اس کا مبداء خداوند قدوس، منتہی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور واسطہ جبریل ہیں، ان تمام مراحل میں کہیں بھی خطا، سہو یا خلل کا امکان نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کا یہ انتظام فرمایا کہ اس بات کی کفالت اور ذمہ داری لی کہ آپ وحی الہی میں سے کوئی لفظ بھولیں گے نہیں۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ وحی اللہ کا کلام ہے، اور معصوم عن الخطا ہے، زیادتی اور کمی سے بالکل پاک ہے تو اس کے حجت اور مفترض الطاعت ہونے میں کیا شبہ رہتا ہے؟! اس باب کی تمام احادیث اس مدعا کے اثبات کے لیے کافی ثانی ہیں۔ (۱۲)

امام العصر حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

حضرت علامہ سید انور شاہ صاحب کشمیری قدس اللہ سرہ فرماتے ہیں کہ یہاں ترجمۃ الباب سے ظاہری مفہوم یعنی جو وحی آپ پر سب سے پہلے غارِ حرا میں نازل ہوئی اس کا ذکر مقصود نہیں بلکہ مقصود یہ بتلانا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے رفع آسمانی کے بعد جو وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا تھا اب وہ سلسلہ دوبارہ چھ سو سال کی فترت کے بعد کیسے شروع ہوا؟ یعنی جنس وحی جو عرصہ دراز سے مفقود تھی اب کس طرح وجود میں آئی اور اس کے ظہور کی سب سے پہلے کیا صورت ہوئی۔

غرضیکہ بدء الوحی سے وہ تمام سلسلہ وحی مراد ہے جو تینیس سال تک جاری رہا، اور اس مدت میں جس قدر واقعات رونما ہوئے وہ سب بدایۃ الوحی میں داخل اور شامل ہونگے۔

امام بخاریؒ نے اپنی تصحیح میں اسی طرز پر متعدد ابواب قائم فرمائے ہیں جیسے، بدء الخلق، بدء الحیض، بدء الاذان وغیرہ۔ سو ان تمام مواضع میں بدء بمعنی بدایت نہایت کے مقابل نہیں اور یہ مطلب

نہیں کہ اس باب میں تخلیقِ عالم یا اذان کا فقط ابتدائی حال بیان کیا جائے گا اور در بیانِ اور آخری حصہ کے حال کو بیان نہیں کیا جائے گا، بلکہ مقصود یہ ہوتا ہے کہ جو چیز پہلے موجود نہ تھی اب وہ کس طرح وجود میں آئی۔ مثلاً آیت ”کَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نَّعِيدُهُ“ (الانبیاء/ ۱۰۴) میں ہدایتِ نہایت کے مقابل نہیں بلکہ آفرینشِ عالم کا آغاز بیان کرنا مقصود ہے جو پیدائش کے تمام مراحل و احوال کو شامل ہے اور مقصود یہ ہے کہ یہ عالم عدم سے وجود میں کیسے آیا۔ چنانچہ امام بخاریؒ نے ان ابواب میں پیدائشِ عالم اور اذان وغیرہ کے تمام احوال کو بیان کیا ہے، فقط ابتدائی احوال کے بیان پر لکھا نہیں کیا۔

اسی طرح سمجھو کہ بدء الوحي میں ہدایتِ نہایت کے مقابل نہیں کہ فقط ابتدائے وحی کی کیفیت کو بیان کیا جائے اور درمیانی اور آخری کیفیت کو بیان نہ کیا جائے۔ بلکہ مقصود یہ بتلانا ہے کہ زمانہ فترت کے بعد وحی کا سلسلہ کیسے شروع ہوا اور جنسِ وحی عدم کے بعد کس طرح وجود میں آئی، اور اس کے ظہور کا آغاز کس طرح ہوا۔ (۱۲)

تنبیہ

صحیح بخاری کے بعض نسخوں میں یہاں ”بدء الوحي“ کی جگہ ”بدء الوحي“ ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ کی اس توجیہ پر دونوں نسخوں کا مفہوم ایک ہی لگتا ہے اور دونوں کا مال ایک ہی ہو جاتا ہے۔ (۱۲)

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ کی توجیہ حضرت شیخ الحدیث صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں تیس ابواب اصالة ”کیف“ سے شروع کیے ہیں جن میں سے بیس تو جلد اول میں ہیں اور دس جلد ثانی میں۔ اصالة کی قید سے ان ابواب کا اخراج مقصود ہے جن میں کیفیات کا ذکر متبعاً ہے اصالة نہیں۔ حضرت فرماتے ہیں کہ ان سارے ابواب میں سے اکثر مقامات پر کیفیات سے تعرض نہیں کیا گیا اس لیے غور کرنے سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ امام بخاریؒ کا مقصود اس طرح کے ابواب میں ”کیف“ کے مدخول میں اختلاف پر تنبیہ کرنا ہے، چاہے وہ اختلاف روایات میں ہو یا علماء میں۔ (۱۵)

(۱۲) دیکھیے ”فیض الباری“ وحاشیہ ”البدیع الساری“ (ج ۱ ص ۳۰۲)۔

(۱۴) دیکھیے فیض الباری وحاشیہ ”البدیع الساری“ (ج ۱ ص ۳۰۲)۔

(۱۵) تعلیقات، علی رابع الدراری (ج ۱ ص ۲۸۶)۔

یہاں امام بخاریؒ نے جو روایتیں ذکر فرمائی ہیں ان میں اختلاف ظاہر ہے اس لیے کہ وحی کے آنے میں جو کیفیتیں روایاتِ باب سے معلوم ہوتی ہیں وہ مختلف ہیں چنانچہ بعض میں یہ ہے کہ خواب دیکھا، بعض میں یہ ہے کہ فرشتہ انسان کی شکل میں رونما ہوا، بعض میں وحی کے نزول کی کیفیت صلیۃ الجرس کی شکل میں بیان کی گئی ہے۔

حضرت مولانا محمد یونس صاحب مظاہری کی رائے

مظاہر علوم سہارنپور کے شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد یونس صاحب مظاہری نے فرمایا کہ امام بخاریؒ کا اس ترجمۃ الباب سے اصل مقصد تو یہ ثابت کرنا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، اللہ پاک نے آپ پر ایسے ہی وحی نازل فرمائی جیسے دیگر انبیاء حضرت نوح علیہ السلام اور ان کے بعد دیگر انبیاء پر نازل فرمائی ہے لیکن امام بخاریؒ نے اس کے ساتھ وحی اور اس کی ابتدائی کیفیت کی طرف بھی اشارہ فرما دیا ہے، یہ ابتداء زمان، مکان اور احوال سب کو عام ہے اور ابتدا آئی نہیں بلکہ ممتد ہے اور مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کے نزول کے ابتدائی احوال کیا ہیں؟ روایاتِ باب سے ان ابتدائی احوال کا پتہ چلتا ہے کہ پہلے آپ کو کچھ حالات نظر آئے، پھر فرشتہ آنے لگا، کبھی وہ فرشتہ انسانی شکل میں آتا تھا کبھی صلیۃ الجرس کی شکل میں ہوتا تھا، رمضان میں اس کی آمد ہوتی ہے، نزولِ وحی کے وقت اس کے حفظ کا اہتمام فرماتے تھے کہ زبان اور ہونٹوں کو حرکت دیا کرتے تھے، آپ نے جب ابتداء وحی الہی کا اظہار فرمایا تو آپ کی مخالفت کی گئی۔ اب اس تقریر پر ساری روایتیں ترجمہ کے مطابق ہو گئیں بس اتنی سی بات ہے کہ ”بدء“ سے ابتداء آئی نہیں بلکہ ابتداء ممتد زمانی مراد ہے۔ (۱۶) علامہ کرمانیؒ کے کلام سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ (۱۷) واللہ اعلم۔

ترجمۃ الباب کے اجزاء تحلیلیہ کی تشریح

پچھلے لفظ ”باب“ کی کچھ تشریح گذر چکی ہے۔

در اصل ”باب“ کے معنی مداخل الامکنہ کے ہیں، علم کے ایک طائفہ یا مجموعہ پر ”باب“ کا اطلاق اس طور پر ہے کہ جس طرح باب الدار کے ذریعہ آدمی دار میں داخل ہو جاتا ہے اسی طرح ایک پورا

(۱۶) الاواب والترام شیخ الحدیث محمد زکریا کاندھلوی رحمہ اللہ نقل (ص ۳۳)۔

(۱۷) دیکھئے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۵)۔

باب علم پڑھ لینے کے بعد آدمی علم کے اندر داخل ہو جاتا ہے اور اس میں جس طرح چاہتا ہے تصرف کرتا ہے۔

امام راغب اصفہانیؒ نے لکھا ہے کہ ”باب کذا“ کے معنی ”باب الی کذا“ کے ہیں، جیسے باب الدار، دخول الی الدار کا ذریعہ ہے ایسے ہی باب الطہارۃ مثلاً مسائل طہارت میں دخول کا ذریعہ ہے۔ (۱۸) واللہ تعالیٰ اعلم۔

لفظ ”باب“ سب سے پہلے تابعین کے دور میں شروع ہوا، چنانچہ امام شعبیؒ نے طلاق کی روایات کو ایک جگہ جمع کر کے ارشاد فرمایا ”ہذا باب من الطلاق جسیم“۔ (۱۹)

”کیف“

لفظ ”کیف“ اسم استفہام ہے جو صدارت کلام کو چاہتا ہے اگر اس سے پہلے لفظ ”باب“ نہ ہو۔ جیسا کہ الخوذہ اور اصیلی کی روایت میں ایسا ہی ہے۔ (۲۰) پھر تو کوئی اشکال نہیں اور اگر ”باب“ کا لفظ ہو۔ جیسا کہ باقی تمام نسخوں میں موجود ہے۔ (۲۱) اور مضاف بھی ہو تو پھر اشکال ہوتا ہے کہ ”کیف“ صدر کلام میں نہیں آیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ”کیف“ اور دوسرے ادوات استفہام کے صدر کلام میں آنے کے معنی یہ ہیں کہ جس کلام میں وہ مذکور ہیں اس کی ابتدا میں ہونگے، (۲۲) یہاں جملہ استفہامیہ کے صدر میں ”کیف“ واقع ہے۔

بدء

قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ یہ لفظ دو طرح مروی ہے :

① بدء: بفتح الباء الموحدة، وسكون الدال، وآخره همزة۔

② بُدؤ: بضم الباء والدال وتشديد الواو۔ بمعنی ظہور (۲۳)

(۱۸) المفردات فی غریب القرآن (ص ۶۳) لفظ ”باب“۔ (۱۹) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۸۹)۔

(۲۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۸)۔ (۲۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۸)۔

(۲۲) شرح قسطلانی (ج ۱ ص ۳۸)۔ (۲۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹) و عمدة اہلری (ج ۱ ص ۱۲)۔

علامہ عینیؒ نے بعض حضرات سے معنی اول کے رحمان کا قول نقل کیا ہے اور دوسرے بعض حضرات سے معنی ثانی کے رحمان کا۔ (۲۳)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ”بدء“ مہموز کو ”بدء“ پر رائج قرار دیا ہے اور فرمایا کہ بخاری کے طرز کے مناسب یہی ہے کیونکہ امام بخاریؒ نے آگے ”بدء الحیض“، ”بدء الاذان“ اور ”بدء الخلق“ کے تراجم منعقد کیے ہیں، اور ہر جگہ ”بدء“ مہموز ہے ہم نے اپنے مشائخ سے بھی مہموز ہی سنا ہے، نیز اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بعض نسخوں میں ”کیف کان ابتداء الوحي“ واقع ہوا ہے۔ (۲۵)

علامہ عینیؒ نے قاضی عیاضؒ کی بات نقل کر کے فرمایا کہ جب ”بدء“ کی روایت موجود ہے تو اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں۔ (۲۶)

بہر حال اگر یہاں ”بدء“ کا لفظ ہے پھر تو اس کا مفہوم واضح ہے اور ”بدء“ ہے تو اس کا مطلب۔ جیسا کہ ہم پیچھے حضرت کشمیری رحمہ اللہ کی توجیہ کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔ یہ ہے کہ سلسلہ وحی تشریع جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعد منقطع ہو گیا تھا کس طرح وجود میں آیا۔ واللہ اعلم

الوحي

وحی کے معنی لغت میں ”الإعلام فی خفاء“ کے آتے ہیں، (۲۷) یعنی چپکے سے بتا دینا، چنانچہ فرشتہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر اس طرح پیغام خداوندی پہنچا دیتا تھا کہ لوگوں کو پتہ بھی نہیں چلتا تھا۔

بعض حضرات کہتے ہیں وحی ”الإشارة السريعة“ کو کہتے ہیں، (۲۸) یعنی جلدی سے اشارہ کر دینا اور بتا دینا، یہ بھی بالکل ظاہر ہے کیونکہ فرشتہ ایک آن میں آکر غیب کی باتیں بتا جاتا تھا۔

امام راغبؒ فرماتے ہیں ”وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة“ (۲۹)۔

لیکن اصطلاح میں وحی کا اطلاق صرف اس کلام پر ہوتا ہے جو اللہ کی طرف سے نازل ہو، خواہ بذریعہ فرشتہ یا کسی اور ذریعہ سے، اس میں اسباب ظاہری اور امور عادیہ کا دخل نہ ہو، یہ وحی نبوت ہے اور انبیاء کے

(۲۳) عمدہ (ج ۱ ص ۱۲) - (۲۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۹) - (۲۶) عمدہ (ج ۱ ص ۱۲)۔

(۲۷) دیکھیے عمدہ البخاری (ج ۱ ص ۱۲) - (۲۸) المفردات فی غریب القرآن (ص ۵۱۵)۔

(۲۹) حوالہ بالا۔

ساتھ مخصوص ہے۔

اگر وحی بذریعہ القاء فی القلب ہو تو اس کو وحی الہام کہتے ہیں جو اولیاء پر بھی ہوتی ہے اور اگر بذریعہ خواب ہو تو اس کو ”رؤیا صالحہ“ کہتے ہیں جو عام مومنین اور صالحین بھی دیکھتے ہیں۔ مگر عرفِ شرع میں جب لفظ ”وحی“ کا اطلاق ہوتا ہے تو اس سے وحی نبوت ہی مراد ہوتی ہے، کشف، الہام اور رؤیائے صالحہ پر لفظ ”وحی“ کا اطلاق ہوتا ہے اصطلاحاً نہیں۔ (۲۰)

وحی کی اقسام

امام ابو القاسم السہلی رحمہ اللہ (متوفی ۸۱ھ) نے ”الروض الأثف“ میں وحی کی سات صورتیں ذکر فرمائی ہیں۔

① وحی منامی۔ کہ خواب میں وحی آئے، یہ صورت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں مذکور ہے، جو اسی باب کی تیسری حدیث ہے ”أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي: الرؤيا الصالحة في النوم....“

② نفث فی الروح۔ کہ دل میں بات ڈال دی جائے، ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”إن روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل أجلها وتستوعب رزقها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب....“ (۳۱)

③ صلصلة الجرس۔ گھنٹی کی آواز کی صورت میں وحی آئے، اس کی صورت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں مذکور ہے جو باب کی دوسری حدیث ہے ”أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس۔“

④ تمثيل ملك۔ یعنی فرشتہ کا انسانی صورت میں متمثل ہو کر کلام کرنا، جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیث میں ذکر ہے ”وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني۔“

⑤ حضرت جبریل علیہ السلام کا اپنی اصلی صورت میں ظہور۔ چنانچہ حضرت جبریل علیہ السلام اس طرح نمودار ہوتے تھے کہ آپ کے چھ سو پر ہوتے ہیں اور ان سے جوہر و یاقوت ٹپک رہے ہیں۔ (۳۲)

⑥ اللہ جلّ شانہ کا براہِ راست کلام فرمانا، خواہ بیداری میں ہو، جیسے نیلۃ المعراج میں ایسا ہی ہوا، یا

(۲۰) المفردات فی غریب القرآن (ص ۵۱۵) و ”الأبواب والتراجم“ للکاتب صلی رحمہ اللہ (ص ۳)۔

(۳۱) ”رواہ أبو نعیم فی الحلیۃ عن ابی أمامۃ الباہلی، والطبرانی عن أبی یوسف، ورواہ ابن أبی الدنیا والحاکم عن ابن مسعود، ورواہ البیهقی فی المدخل، وقال:

منقطع“ کذا فی فیض القدير للمناوی (ج ۲ ص ۳۵۰ و ۳۵۱)۔

(۳۲) الروض الأثف (ج ۱ ص ۱۵۳)۔

خواب میں جیسا کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث ترمذی شریف (۳۳) میں ہے ”إِنِّي قَمْتُ مِنَ اللَّيْلِ فَتَوَضَّأْتُ وَصَلَيْتُ مَا قَدَّرَ لِي، فَنَعَسْتُ فِي صَلَاتِي حَتَّى اسْتَقَلْتُ، فَإِذَا أَنَا بِرَبِّي تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِي أَحْسَن صُورَةٍ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَبِّ، قَالَ: فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلَأُ الْأَعْلَى؟....“

❶ وحی اسرائیل۔ حضرت جبریل علیہ السلام سے پہلے حضرت اسرائیل علیہ السلام آپ کے پاس وحی لیکر آئے تھے۔ (۳۴)

حضرت شیخ الحدیث صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک وحی کی کل چار قسمیں ہیں:-

❶ اللہ تعالیٰ کا کلام من وراء حجاب سنا، جیسے موسیٰ علیہ السلام نے طور پر اور آنحضرت صلی اللہ علیہ

وسلم نے شب معراج میں سنا تھا۔

❷ تلقی بالقلب۔

❸ خواب یعنی وحی منامی۔

❹ قرشتہ کے ذریعہ وحی بھیجنا، خواہ وہ فرشتہ جبرئیل ہوں، اسرائیل ہوں یا کوئی اور، پھر جبریل کی

آمد خواہ اپنی اصلی صورت و شکل میں ہو یا بصورت انسان۔

لیکن صاحب روح المعانی نے بعض حضرات سے نقل کیا ہے کہ ”تلقى بالقلب“ عام ہے، خواہ

منام میں ہو یا بیداری میں۔ (۳۵) اس طرح وحی کی کل تین قسمیں رہ جاتی ہیں۔ ۱۔ حکم بلا واسطہ ۲۔ حکم بواسطہ ملک ۳۔ تلقی بالقلب، خواب میں ہو یا بیداری میں۔

فقہاء احناف نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے کہ وحی کی دو قسمیں ہیں، وحی ظاہر اور وحی باطن۔

وحی باطنی: نبی کا اجتہاد ہے جس پر نبی کو برقرار رکھا جاتا ہے۔ (۳۶)

اور وحی ظاہری کی امام فخر الاسلام بزدویؒ نے تین قسمیں بیان کی ہیں۔

❶ فرشتے کا بالمشافہہ بیان کرنا۔

❷ بغیر بیان کے فرشتے کا واضح اشارہ کرنا جس کو ”نفث فی الروح“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

❸ الہام، یعنی فرشتے کے اشارے یا عبارت کے بغیر قلب میں اہواء کر دینا، لیکن نبی کو یقین ہو جاتا

(۳۳) لبواب التفسیر باب ومن سورۃ صٰن رقم (۲۲۳۵)۔

(۳۴) دیکھیے ”الروض الأنف“ (ج ۱ ص ۱۵۳ و ۱۵۴) فصل فی ذکر نزول جبریل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۳۵) روح المعانی (ج ۱۳ جزء ۲۵ ص ۵۳) در تفسیر آیت ”وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا....“

(۳۶) یہ فخر الاسلام بزدوی اور ان کے موافقین کے نزدیک ہے، جبکہ شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ اسے ”مشابہ وحی“ قرار دیتے ہیں۔ دیکھیے شرح

التحریر (ج ۲ ص ۲۹۵)۔

ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ (۳۷)

الہام کے متعلق اختلاف ہے کہ یہ وحی ظاہر کی قسم ہے۔ جیسا کہ فخر الاسلام بزدویؒ فرماتے ہیں۔ یا وحی باطن میں داخل ہے۔ جیسا کہ شمس الائمہ سرخسیؒ کی رائے ہے۔ (۳۸)

شیخ قوام الدین اتقانیؒ شمس الائمہ سرخسیؒ کی رائے کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں ”ما یثبت فی القلب بالالہام لیس بظاہر بل ہو باطن“ (۳۹)

لیکن اگر وحی باطن کی تعریف ”ما ینال المقصود بہ بالتأمل فی الاحکام المنصوصۃ“ ہو اور وحی ظاہر کی تعریف ”ما ینال المقصود بہ لا بالتأمل فیہا“ قرار دیں تو فخر الاسلام بزدویؒ کی بات رائج ہوگی۔ (۴۰)

باقی ”تکلم فی لیلۃ الإسراء والمعراج“ اور منام کا بزدویؒ وغیرہ نے ذکر نہیں کیا۔ علامہ ابن امیر الحاجؒ کی رائے یہ ہے کہ ”تکلم فی لیلۃ الإسراء“ وحی ظاہر اور منام وحی باطن میں داخل ہے۔ (۴۱)

کیا الہام حجت ہے؟

پچھے ذکر ہو چکا ہے کہ الہام غیر انبیاء یعنی اولیاء کو بھی ہوتا ہے انبیاء کے الہام کے بارے میں تو طے ہے کہ وہ حجت ہے۔

الہام اولیاء کے بارے میں البتہ اختلاف ہے :-

ایک قول یہ ہے کہ احکام کے سلسلہ میں حجت ہے، یہ قول بعض صوفیہ کی طرف منسوب ہے، بلکہ رافضیوں کے فرقہ جعفریہ کے نزدیک تو اس کے سوا اور کچھ حجت ہی نہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ الہام صاحب الہام کے حق میں تو حجت ہے کسی اور پر نہیں، یعنی اس پر خود صاحب الہام کا عمل کرنا تو ضروری ہے دوسروں کو اس کی دعوت دینا جائز نہیں ہے۔ صاحب میزان نے اس قول کی نسبت جمہور علماء کی طرف ہے، امام سہروردیؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے، امام رازیؒ اور ابن الصباغ نے بھی اس قول پر اعتماد کیا ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ یہ نہ صاحب الہام پر حجت ہے اور نہ کسی غیر پر، یہی قول مختار ہے، اس لیے کہ غیر نبی کے حق میں ایسی کوئی قطعی دلیل نہیں کہ یہ واقعی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، نفسانی خیالات یا شیطانی

(۳۷) دیکھیے ”اصول البزدوی“ مطبوعہ مع شرح ”کشف الاسرار“ (ج ۲ ص ۲۰۲) باب تقسیم السنۃ فی حق النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ وشرح

التحریر (ج ۲ ص ۲۹۵)۔

(۳۸) شرح التحریر (ج ۲ ص ۲۹۶)۔

(۳۹) حوالہ بالا۔ (۴۰) حوالہ بالا۔ (۴۱) حوالہ بالا۔

وساوس نہیں ہیں۔ (۴۳) واللہ اعلم۔

امام حلیمیؒ نے وحی کی چھیالیس صورتیں ذکر کی ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ان میں سے اکثر حاملِ وحی کے اوصاف ہیں وہ سب مذکورہ صورتوں میں داخل ہیں۔ (۴۴)

الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
جب لفظ ”رسول اللہ“ علی الاطلاق بولا جاتا ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی مراد ہوتی ہے۔

”رسول“ کے لغوی اور اصطلاحی معنی

لفظ رسول لغت میں پیغامبر اور قاصد کے معنی میں آتا ہے اصطلاح شریعت میں ”رسول“ اس شخص کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغامات پہنچانے کے لیے منتخب فرمایا ہو اور پیغامات پہنچانے کا عہدہ اس کے سپرد فرمایا گیا ہو۔

رسالت ایک مخصوص رتبہ ہے جو اللہ تعالیٰ اپنے بعض بندوں کو عطا فرماتے ہیں، یہ اللہ اور بندوں کے درمیان ایک سفارت کا نام ہے جو اہل فہم و عقل کو ایسی باتوں پر متنبہ کرتی ہے جہاں تک ان کی عقل کی رسائی نہیں ہوتی یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات، معاد کے احوال، دین و دنیا کے مصالح، ایسے محرکات جو ہدایت کے باعث ہوں اور ایسے امور جو شبہات اور زندقہ کے لیے دافع ہوں۔

نبوت

نبی ”نبا“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں خبر کے، چونکہ نبی اللہ کی طرف سے خبر دیتا ہے اس لیے اسے نبی کہا جاتا ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ یہ نبوت بمعنی الارتقاء سے ماخوذ ہے، چونکہ نبوت کا مقام ایک بلند مقام ہے اس لیے نبی کہا گیا۔ (۴۴)

(۴۳) تفصیل کے لیے دیکھیے ”التفہیم والتجہیر شرح التحرير“ لاسن آئیر الحاج الحلبي (ج ۳ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) المقالة الثالثة في الاجتهاد وما يتبعه۔

(۴۴) فتح الہدی (ج ۱ ص ۲۰) ترح حدیث ملی۔

(۴۴) کشاف اصطلاحات الفنون (ج ۲ ص ۱۳۵۸) باب النون، فصل البقرة لفظ ”النبی“۔

رسول اور نبی کے درمیان فرق

بعض حضرات کے نزدیک یہ دونوں ہم معنی ہیں دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ (۳۵)
لیکن رائج یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ“ (۳۶)۔

اس کے علاوہ جن احادیث میں انبیاء اور رسل کی تعداد میں فرق بیان کیا گیا ہے ان سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں فرق ہے۔

امام احمد نے حضرت ابو ذرؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں ہے ”قلت: يا رسول الله، كم الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، قلت: يا رسول الله، كم الرسل من ذلك؟ قال: ثلاثمائة وثلاثة عشر، جم غفير كثير طيب۔“

اسی طرح حضرت ابو ذرؓ ہی سے ابن مردويه نے اپنی تفسیر میں روایت نقل کی ہے ”قلت: يا رسول الله، كم الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، قلت: يا رسول الله، كم الرسل منهم؟ قال: ثلاثمائة وثلاثة عشر، جم غفير۔“

یہی روایت ابن حبان نے اپنی ”صحیح“ میں بھی نقل کی ہے۔

اسی طرح حضرت ابو امامہؓ سے منقول ہے ”يا نبي الله، كم الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر، جم غفيراً“

پہلی اور دوسری روایت میں ”ابراہیم بن ہشام“ ہے جو متکلم فیہ راوی ہے اسی راوی کی وجہ سے ابن الجوزی نے اس روایت کو موضوع قرار دیا ہے۔

جبکہ تیسری روایت میں معان بن رفاعہ، علی بن یزید اور قاسم ابو عبد الرحمن ہیں، یہ سب کے سب ضعیف ہیں۔ (۳۷)

ان کے علاوہ متعدد اور روایتیں بھی ہیں سب کے ملانے سے اتنا اندازہ تو ضرور ہوتا ہے کہ انبیاء اور رسل میں فرق ہے۔

رہا یہ سوال کہ ان کے درمیان کیا فرق ہے؟ سو اس سلسلے میں قرآن و حدیث کی کسی نص میں تو

(۳۵) کشف اصطلاحات الفنون (ج ۱ ص ۵۸۴) باب الرسل، فصل اللام، لفظ ”الرسالة“۔

(۳۶) سورہ حج / ۵۲۔

(۳۷) مذکورہ روایتوں کے علاوہ مزید احادیث اور ان پر کلام کے لیے دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۵۸۵ و ۵۸۶) بذیل آیت ”وَرَسُولًا فَتَنْصِتْهُمْ غَلِيكَ مِنْ قَبْلِ وَرَسُولًا فَتَنْصِتْهُمْ غَلِيكَ“ (سورہ نساء / ۱۶۴)۔

کوئی وضاحت نہیں البتہ علماء نے اپنی فہم کے اعتبار سے اور اپنی اپنی معلومات کے اعتبار سے فرق کیا ہے :-
چنانچہ بعض کہتے ہیں کہ رسول مامور بالتبلیغ ہوتا ہے بر خلاف نبی کے ۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ رسول پر حضرت جبریل علیہ السلام وحی لیکر نازل ہوتے ہیں ۔
ایک قول یہ ہے کہ رسول وہ ہے جس کو مخصوص شریعت دی گئی ہو سابق شریعت پر عمل کرنے کا حکم نہ دیا گیا ہو ۔

ایک قول یہ ہے کہ رسول وہ ہے جس پر کتاب نازل کی گئی ہو ۔ (۴۸)
بہر حال مشہور یہ ہے کہ رسول اس پیغمبر کو کہتے ہیں جس کو نئی کتاب اور نئی شریعت دی گئی ہو اور
نبی ہر پیغمبر کو کہتے ہیں چاہے اسے نئی شریعت دی گئی ہو یا نہ دی گئی ہو، بلکہ وہ پہلی شریعت اور کسی رسول کا
جمع ہو ۔

اس تعریف پر اشکال اور اس کا دفعیہ

لیکن اس تعریف پر اشکال وارد ہوگا کہ یہ تعریف جامع نہیں اس لیے کہ بہت سے پیغمبر ایسے ہیں
جن کو جدید کتاب و شریعت نہیں دی گئی لیکن قرآن عزیز میں ان کو رسول فرمایا گیا، مثلاً حضرت اسماعیل علیہ
السلام کے متعلق ارشادِ ربانی ہے ”وَإِذْ كُنَّا فِي الْكِتَابِ اسْمُعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا“ (۴۹)
حالانکہ ان کو کوئی نئی شریعت، نئی کتاب یا کوئی صحیفہ نہیں دیا گیا بلکہ وہ ملتِ ابراہیمی ہی کی اتباع اور تبلیغ
کرتے رہے ۔ اسی طرح حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں مؤمن آل فرعون کا قول قرآن کریم میں
ہے ”وَلَقَدْ جَاءَهُمْ يُونُسُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّىٰ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنَ يَبْعَثَ اللَّهُ مَنْ
بَعْدَهُ رَسُولًا“ (۵۰) حضرت یوسف علیہ السلام کو بھی کوئی نئی شریعت یا کتاب عطا نہیں ہوئی تھی ۔ لہذا یہ
حضرات رسول کی تعریف سے نکل گئے، حالانکہ قرآن کریم کی تصریح کے مطابق یہ حضرات رسول ہیں ۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ دراصل نبی و رسول کی تعریف اس طرح کی جائیگی کہ ”اللہ تعالیٰ کی
طرف سے جو لوگ مخلوق کی ہدایت و رہبری اور اصلاح کے لیے مقرر کر دیے جائیں اگر نیا دین و شریعت اور نئی
کتاب عطا کی گئی ہو یا کسی کافر قوم کی ہدایت و اصلاح کے لیے مبعوث ہوں تو رسول ہیں ورنہ نبی ۔

(۴۸) تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو ”کشاف اصطلاحات الفنون“ (ج ۱ ص ۵۸۳) باب الرءاء المہملۃ، فصل اللام ”الرسالة“ ۔

(۴۹) سورۃ مریم / ۵۴ ۔

(۵۰) المؤمن / ۵۲ ۔

حضرت اسماعیل علیہ السلام ملتِ ابراہیمی کی اتباع اور تبلیغ کرتے رہے ان کو کتاب نہیں ملی، صحفِ ابراہیم ہی کی اشاعت کرتے رہے لیکن قبیلہٗ جرہم کافر تھا، ان کی تبلیغ و ارشاد پر مامور تھے، اسی طرح حضرت یوسف علیہ السلام ملتِ ابراہیمی کے متبع تھے لیکن مصر کی کافر قوم کی جانب مبعوث تھے اس لیے رسول ہوئے۔ واللہ اعلم بالصواب

وقول اللہ عزوجل

”قول“ کو مرفوع بھی پڑھا جاسکتا ہے اور مجرور بھی۔

مرفوع ہونے کی صورت میں یا تو اس کو مبتدا قرار دیں گے اور اس کی خبر مذکورہ آیت ”إِنَّا وَحِينَا....“ ہوگی۔ یا فعل محذوف کے لیے فاعل قرار دیں گے، تقدیری عبارت یوں ہوگی ”ویدل علیہ قول اللہ....“ یا اس کو تو مبتدا ہی قرار دیں گے البتہ خبر محذوف ہوگی، آی: ”وفیہ قول اللہ....“ یعنی ”فی اثبات ما ترجمت بہ قول اللہ عزوجل“ ان تمام صورتوں میں ”باب“ پر تئین پڑھیں گے۔

مجرور ہونے کی صورت میں اس کا عطف لفظ ”باب“ کے مضاف الیہ واقع ہونے والے جملہ پر ہوگا، اور مطلب ہوگا ”وباب معنی قول اللہ عزوجل“ اس صورت میں ”باب“ پر تئین نہیں پڑھیں گے۔

قاضی عیاضؒ کہتے ہیں کہ یہ ”کیف“ کے تحت داخل نہیں ہو سکتا ”لأن قول اللہ لا یکیف“، اس لیے کہ کیفیت تو اعراض کی قبیل سے ہے اور اعراض کا حلول محدثات میں ہوتا ہے، اور اللہ تعالیٰ اپنی ذات و صفات کے ساتھ حلولِ حوادث سے منزہ ہیں۔ (۵۱)

”إِنَّا وَحِينَا إِلَيْكَ كَمَا وَحِينَا إِلَىٰ نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ“

امام بخاریؒ کی عادت ہے کہ وہ اپنے دعوے کو جس طرح احادیثِ نبویہ سے ثابت کرتے ہیں اسی طرح جہاں تک ممکن ہو سکے قرآن کریم سے بھی ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں چونکہ مصنف رحمہ اللہ نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں اور ان پر اللہ کی طرف سے وحی نازل ہوئی ہے تو اس دعوے پر انھوں نے قرآن کریم سے دلیل پیش کی ”إِنَّا وَحِينَا إِلَيْكَ كَمَا وَحِينَا إِلَىٰ نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ“ یعنی اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہم نے آپ پر ویسی ہی وحی نازل کی جیسی نوح علیہ السلام اور ان کے بعد دیگر انبیاء پر نازل کی، تو جیسے نوح علیہ السلام اور دیگر انبیاء نبی تھے اور ہونے اسی طرح آپؐ بھی اللہ

کے نبی ہونگے۔ اس آیت سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ وحی اللہ کی سنتِ قدیمہ ہے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، آپ پر جو وحی آتی تھی وہ وحی الہام نہیں تھی بلکہ وحی رسالت تھی۔ درحقیقت کسی نبی کی نبوت کو جاننے کے لیے ایک صورت یہ اختیار کی جاتی ہے کہ انبیاء سابقین کے احوال پر ان کے احوال کو منطبق کر کے دیکھا جائے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے حضرت نوح علیہ السلام تشریف لائے، حضرت ابراہیم علیہ السلام تشریف لائے اور ان کے بعد بہت سارے انبیاء مبعوث ہوئے۔ تو ان تمام حضرات کے احوال پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال کو منطبق کیا جائے، اگر منطبق ہوں تو آپ کی نبوت کو تسلیم کیا جائے گا اور اگر منطبق نہ ہوں تو رد کر دیا جائے گا۔

پھر اس آیت میں غور کیجیے ”إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ“ اس میں ”ان“ حرف تحقیق ہے اور پھر جملہ اسمیہ ہے جو استمرار اور ثبوت پر دال ہے اور ضمیر بھی جمع متکلم کی لائی گئی ہے اور مسند فعلی پر مسند الیہ کو مقدم کیا گیا ہے، ان تمام باتوں سے کلام کے اندر قوت پیدا ہو گئی ہے اور کلام نہایت موکد ہو گیا ہے۔ اور اب مطلب یہ ہو گیا کہ یقیناً ہم نے آپ کی طرف بعینہ اسی طرح وحی بھیجی جس طرح نوح علیہ السلام اور دوسرے انبیاء کی طرف وحی بھیجی تھی۔

پھر آخر میں فرمایا ”وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا“ اللہ تبارک و تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ کلام فرمایا تھا، آپ کے ساتھ بھی کلام فرمایا۔ اس طرح آپ کے حالات دوسرے انبیاء کے حالات کے ساتھ منطبق ہو گئے۔

البتہ یہ اللہ کی حکمت اور مصلحت ہے کہ کہیں وہ کتاب نازل فرماتے ہیں، کہیں وہ الہام اور اہواء فی القلب کے ذریعہ وحی اتارتے ہیں اور کہیں وہ ملک یعنی فرشتے کو وحی کے ساتھ بھیجتے ہیں۔ لہذا یہودیوں کا یہ کہنا کہ موسیٰ علیہ السلام کے بعد کسی پر کتاب نازل نہیں ہوئی، یا یہ کہنا کہ نبوت کے لیے کتاب ہی کا نزول ضروری ہے یہ بات قابل تسلیم نہیں۔

آیت میں تشبیہ کی نوعیت

پھر یہ سمجھ لیجیے کہ اس میں جو یہ فرمایا گیا ہے ”إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ“ یہ تشبیہ یا تو تمام صفات وحی میں ہے، یعنی جیسے دوسرے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام پر وحی نازل ہوتی تھی، ان ہی اوصاف کے ساتھ آپ پر بھی وحی نازل کی گئی اور یا یہ تشبیہ اول امر کے اندر ہے یعنی جیسے دیگر انبیاء علیہم السلام پر ابتدا میں وحی خواب میں نازل ہوتی تھی آپ کی وحی کی ابتدا بھی خواب سے ہوئی، چنانچہ

ابو نعیم نے دلائل النبوة میں بسند حسن حضرت علقمہ بن قیس سے نقل کیا ہے ”ان اول ما یوتی بہ الانبیاء فی المنام حتی تھدأ قلوبہم ثم ینزل الوحي بعد فی البقطة“ (۵۲)

آیت کو ذکر کرنے کا مقصد

پچھتے ہم ذکر کر چکے ہیں کہ امام بخاری اپنے مقصد پر جس طرح احادیث سے استدلال کرتے ہیں اسی طرح آیات قرآنیہ بھی اس غرض کے لیے لاتے ہیں، اور یہ کہ یہاں امام صاحب ”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت اور آپ پر نازل ہونے والی وحی کی حقانیت کو ثابت فرما رہے ہیں۔

اس کے ساتھ اب یہ بھی سمجھ لیجئے کہ امام بخاری اس آیت کے ذریعہ وحی کی عظمت کو بھی ثابت کرنا چاہتے ہیں بایں طور کہ یہ وحی عقل انسانی کا رشمہ نہیں، یہ وحی علم انسانی کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ وحی اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا پیغام ہے اور اس کا کلام ہے جو صاحبِ عظمت و جبروت ہے، وہ خلق کی ہدایت کے لیے شروع سے وحی بھیجتے رہے، محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھی اُسی صاحبِ عظمت و جبروت ذات نے وحی بھیجی ہے لہذا اس وحی کی عظمت کو تسلیم کرو اور اس کی اتباع اور پیروی کرو۔

ایک آیت میں ارشاد خداوندی ہے ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا“ (۱) یہاں وحی ربانی کو حجتِ قویہ قرار دیا گیا ہے کیونکہ برہان حجتِ قویہ کو کہتے ہیں، پھر یہاں ”نور“ کے ساتھ جو خود مبین ہوتا ہے ”مبین“ کی صفت بڑھائی گئی، یہ محض اس کی عظمت و فحمت کے اظہار کے لیے ہے۔

بہر حال یہاں امام بخاری نے یہ آیت ذکر کی ہے اور ان کا مدعا حدیثِ رسول اور وحیِ الہی کی عظمت و اہمیت کو ثابت کرنا ہے آیتِ مذکورہ اس مدعا پر مکمل دلالت کر رہی ہے۔

آیت میں حضرت نوح علیہ السلام کی تخصیص کی وجہ

حضرت نوح علیہ السلام کی تخصیص کے سلسلہ میں علامہ عینی فرماتے ہیں کہ شارحین نے اس کے دو جواب دیے ہیں:-

① بعض علماء نے کہا ہے کہ نوح علیہ السلام کی تخصیص اس لیے کی گئی ہے کیونکہ وہ پہلے صاحبِ شریعت نبی تھے، جبکہ آدم علیہ السلام، شیث علیہ السلام اور ادریس علیہ السلام نبی تو تھے، رسول نہ تھے۔

(۵۲) دیکھئے فتح الباری (۱/ ۱۹)۔

② دوسری وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ نوح علیہ السلام وہ پیغمبر ہیں جن کی وحی کو نہ ماننے کی وجہ سے قوم پر عذاب آیا، جبکہ اس سے پہلے کسی پر عذاب نہیں آیا تھا۔ گویا حضرت نوح علیہ السلام کا ذکر فرما کر قریش کو تنبیہ کی گئی ہے کہ اگر تم نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی وحی کی مخالفت کی تو جس طرح نوح علیہ الصلوٰۃ والسلام کی قوم پر عذاب آیا تھا تم پر بھی عذاب آنے لگا۔

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ علماء بنے اگرچہ یہ دو توجیہات کی ہیں لیکن دونوں قابل نظر ہیں۔ پہلے جواب میں یہ خرابی ہے کہ یہ بات درست نہیں کہ نوح علیہ السلام ہی پہلے نبی مقرر ہوئے بلکہ حضرت آدم علیہ السلام سب سے پہلے رسول ہیں جن کو ان کی اولاد کی طرف شریعت دیکر بھیجا گیا۔ پھر حضرت آدم علیہ السلام کے بعد تمام تر ذمہ داری حضرت شیث علیہ السلام نے اٹھائی، چنانچہ وہ بھی نبی مرسل تھے، پھر حضرت ادریس علیہ السلام کو قابیل کی اولاد کی طرف مبعوث کیا گیا، بعد میں ان کو آسمان میں اٹھایا گیا۔

دوسرے جواب کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ بات بھی صحیح نہیں کہ سب سے پہلے عذاب حضرت نوح علیہ السلام کی قوم پر آیا تھا بلکہ قابیل نے جب ہابیل کو قتل کیا تھا تو حضرت شیث علیہ السلام نے حضرت آدم علیہ السلام کی وصیت کے مطابق قابیل کو سزا دی تھی چنانچہ گرفتار کر کے زنجیر میں جکڑ کے رکھا تھا، پھر زندان ہی میں حالت کفر پر مر گیا تھا، گویا عذاب حضرت نوح علیہ السلام سے پہلے سے موجود تھا۔ لہذا یہ دونوں توجیہیں درست نہیں قرار دی جا سکتیں۔

اس کے بعد علامہ عینی فرماتے ہیں کہ درحقیقت حضرت نوح علیہ السلام کی تخصیص آدم ثانی ہونے کی بنا پر کی گئی ہے یعنی جب قوم نے حضرت نوح علیہ السلام کی مخالفت کی تھی، تو طوفان کی شکل میں ان پر عذاب آیا تھا، اس میں سارے لوگ ہلاک ہو گئے تھے، ابن اسحاق کے قول کے مطابق عورتوں کے علاوہ صرف دس آدمی باقی بچے تھے جو حضرت نوح علیہ السلام کی کشتی میں سوار تھے، مقاتل نے کہا کہ کل بہتر نفوس تھے جبکہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ کل اسی افراد تھے۔ ان میں حضرت نوح علیہ السلام کے تین بیٹے سام، حام اور یافث بھی تھے، طوفان کے بعد ان تینوں کے علاوہ باقی لوگ بھی انتقال کر گئے اور ان کی کوئی نسل نہیں چلی جبکہ ان تینوں کی آگے جا کے نسل چلی اور دنیا پھر آباد ہوئی، اس طرح حضرت نوح علیہ السلام حضرت آدم علیہ السلام کے بعد دوبارہ دنیا کو آباد کرنے کا سبب بنے، اس لیے ان کو آدم ثانی کہا جاتا ہے۔ اسی حیثیت سے ان کی یہاں تخصیص کی گئی ہے۔ (۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ کے قول پر اشکال

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر آدمِ ثانی ہونے کی وجہ سے حضرت نوح علیہ السلام کی تخصیص کی گئی ہے تو پھر آدمِ اول ہی کا ذکر کر دیا جاتا، ان کے ذکر سے کیوں اعراض کیا گیا؟ ثانی تو اول کے بعد ہوتا ہے لہذا اول کا ذکر یہاں اولی تھا۔

پھر علامہ عینی کا یہ فرمانا کہ حضرت آدم علیہ السلام بھی رسول تھے یہ صحیح نہیں کیونکہ امام بخاریؒ نے ”کتاب الانبیاء“ میں حدیث شفاعت ذکر کی ہے، اس میں ہے کہ شفاعت کی درخواست کے لیے لوگ حضرت نوح علیہ السلام کے پاس آئیں گے اور کہیں گے: ”یا نوح انک اول الرسل الی اهل الارض وستحاک الله عبدا شکورا....“ (۳)

اسی طریقہ سے کتاب الرقاق میں حدیث شفاعت کے ذیل میں حضرت آدم علیہ السلام کا قول منقول ہے ”ایتوانو حاً اول رسول بعثه الله....“ (۴) ان دونوں حدیثوں کی روشنی میں حضرت آدم علیہ السلام کو ”رسول“ یا ”اول الرسل“ قرار دینا درست نہیں۔

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ بخاری ہی میں ایسی روایت بھی موجود ہے جس میں حضرت نوح علیہ السلام کو ”اول نبی“ قرار دیا گیا ہے چنانچہ حضرت انسؓ کی روایت میں ہے ”ولکن ائتوانو حاً اول نبی بعثه الله تعالى الی اهل الارض“ (۵) یہاں دو اشکال ہیں:-

ایک اشکال یہ کہ چونکہ حضرت نوح علیہ السلام اس حدیث کی رو سے ”اول نبی“ ہیں لہذا لازم آتا ہے کہ ان سے پہلے جو حضرت آدم علیہ السلام، حضرت شیث علیہ السلام اور حضرت ادریس علیہ السلام گذرے وہ نبی نہیں تھے۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ اس حدیث میں آپ کو ”اول نبی“ قرار دیا گیا ہے جبکہ اس سے پہلے جو حدیثیں ذکر کی گئیں ان سے ”اول رسول“ ہونا سمجھ میں آتا تھا۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”اول نبی بعثه الله تعالى“ سے مراد ہے ”اول نبی بعثه الله تعالى بعد الطوفان“ یعنی طوفان کے بعد جو سب سے پہلے نبی مبعوث ہوئے وہ حضرت نوح علیہ السلام ہیں۔ لہذا ان کو اولیت اس حیثیت سے حاصل ہے، حضرت آدم علیہ السلام، حضرت شیث علیہ السلام اور حضرت ادریس علیہ السلام کی نبوت سے انکار نہیں۔

(۳) بخاری شریف (ج ۱ ص ۲۷۰) کتاب الانبیاء، باب قول الله عز وجل: ”وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ...“

(۴) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۷۱) کتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار۔

(۵) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۱۰۸) کتاب التوحید، باب قول الله تعالى: ”وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ“۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”اول نبی بعثہ اللہ“ سے مراد ”اول نبی بعثہ اللہ الی قوم عوقبوا وعذبوا لعدم الايمان به“ یعنی وہ پہلے نبی ہیں جن کی قوم کو ایمان نہ لانے کی وجہ سے عذاب دیا گیا، حضرت آدم، حضرت شیث اور حضرت ادریس علیہم السلام کی قوموں کو عذاب نہیں دیا گیا۔ اب کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔ ایک بات علامہ عینیؒ نے یہ فرمائی تھی کہ عدم ایمان کی وجہ سے سب سے پہلے عذاب قوم نوح کو نہیں دیا گیا تھا بلکہ حضرت شیث علیہ السلام نے حضرت آدم علیہ السلام کی وصیت کے مطابق قابیل کو گرفتار کر کے سزا دی اور وہ حالت کفر میں مرا۔

یہاں کئی باتیں محل نظر ہیں:-

اگر قابیل کو سزا دی گئی تھی تو حضرت آدم علیہ السلام نے خود کیوں نہیں دی؟ حضرت شیث علیہ السلام کو حکم دینے کی کیا وجہ ہے؟

دوسری بات یہ کہ اگر قابیل کو سزا دی گئی ہو تو یہ ایک شخصی معاملہ ہے، جبکہ یہاں پوری قوم کی بات ہو رہی ہے حضرت آدم، حضرت شیث اور حضرت ادریس علیہم السلام کے زمانے میں ایمان نہ لانے کی وجہ سے قوم کو عذاب نہیں دیا گیا یہ خصوصیت حضرت نوح علیہ السلام ہی کی ہے کہ ان کی قوم پر ایمان نہ لانے کی وجہ سے عذاب آیا۔ لہذا حضرت شیث علیہ السلام کے قابیل کو سزا دینے کا ذکر کرنا اس مقام پر درست نہیں کیونکہ ہماری گفتگو اس عذاب کے بارے میں ہے جو پوری قوم پر آیا ہو نہ کہ ایک شخص کو سزا دی گئی ہو۔

ایک اشکال یہ بھی لازم آتا ہے کہ علامہ عینیؒ نے فرمایا ہے کہ قابیل کا انتقال کفر پر ہوا، سو یہ بات بھی تسلیم نہیں کیونکہ اس نے قتلِ عمد کا ارتکاب کیا تھا، اور قتلِ عمد اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک یقیناً کفر نہیں۔

پھر اس کے علاوہ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ کفر تو قابیل کی نسل میں چھ پشتوں کے بعد پیدا

ہوا۔ (۶)

حضرت نوح علیہ السلام کی تخصیص

کے سلسلہ میں حضرت شیخ الہندؒ کا ارشاد

حضرت شیخ الہندؒ ارشاد فرماتے ہیں کہ جس طرح ایک انسان پر طفولیت، جوانی اور پھر شیخوخت طاری ہوتی ہے اسی طرح عالم پر بھی یہ تینوں ادوار آتے ہیں۔

چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام سے یہ دنیا شروع ہوئی، ان کے بعد حضرت شیث علیہ السلام تشریف لائے اور ان کے بعد حضرت ادریس علیہ السلام، یہ زمانہ گویا دورِ طفولیت تھا، جس طرح بچہ کو ابتدا میں چھوٹی چھوٹی باتیں، گفتگو کے آداب، لشت و رخاست کے آداب اور معاشرت کے آداب سکھائے جاتے ہیں کوئی سخت حکم نہیں دیا جاتا، اسی طرح ان حضراتِ انبیاء کے دور میں وحی عموماً امورِ تکوینیہ سے متعلق ہوا کرتی تھی، امورِ تشریعیہ اور تکلیفیہ کا وجود تھا تو سہی لیکن بہت کم تھا۔

چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام کو اللہ تبارک و تعالیٰ نے جنت میں پیدا ہونے والی تمام چیزوں کے بیج مہیا فرمائے، ان کی کاشت کا طریقہ بتایا، مکانات بنانے کے طریقے بتائے، کپڑا بننے کا طریقہ سکھایا، اس طرح کی اور بہت سی چیزوں کی تعلیم دی۔

جب حضرت نوح علیہ السلام کا دور آیا تو شباب کا زمانہ شروع ہو گیا، جب شباب کا دور آتا ہے تو ذمہ داریاں بھی آتی ہیں اس لیے حضرت نوح علیہ السلام کے دور میں امورِ تکلیفیہ و تشریعیہ میں ترقی ہوئی، حضرت نوح علیہ السلام ایک طویل مدت تک قوم کی اصلاح کی کوشش کرتے رہے، وہ ان کو عزت و وقار اور اصولِ دین کی تعلیم دیتے تھے اور یہ حضرت نوح علیہ السلام کی توہین کرتے تھے، وہ انہیں شرافت اور عظمت کا درس دیتے تھے اور یہ ان کے ساتھ تمسخر اور استزاء کے ساتھ ہمیش آتے تھے۔

حضرت نوح علیہ السلام نے انہیں توحید کی طرف دعوت دی تو انہوں نے آپ پر ہتھراؤ کیا، اس صورتحال کا نتیجہ یہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کی قوم پر اپنا عذاب نازل فرمایا۔

منشا یہ ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کے زمانہ سے دورِ شباب شروع ہوا، امورِ تشریعیہ اور تکلیفیہ کی وحی کثرت کے ساتھ آئی، پھر اس وحی کی مخالفت کرنے پر قوم کو عذاب دیا گیا۔

یہ دورِ شباب حضرت نوح علیہ السلام سے شروع ہو کر حضرت ابراہیم علیہ السلام تک منتہی ہوا اور یہاں سے دورِ سیخونت شروع ہوا۔

یہی وجہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دور سے علوم و معارف کے جو چشمے پھوٹے اس سے پہلے نہیں تھے، حکماء اور فیلسوف حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بعد جس قدر پیدا ہوئے اس سے پہلے اس قدر پیدا نہیں ہوئے۔

بہر حال حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانہ سے علوم میں ترقی ہوتی رہی، روحانیت ارقطائی منازل طے کرتی رہی، یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے علوم و معارف اور روحانیت معراج کمال کو پہنچی۔

جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ علوم کی تکمیل اور روحانیت کی معراج ہوئی تو ضروری ہوا کہ آپ میں ایسی اعلیٰ درجہ کی کامل صفات پیدا کی جائیں جو اس معراج سے مناسبت رکھتی ہوں۔ چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کلامی وحی عطا کی گئی جو انسانی علم کے ارتقاء کی آخری منزل ہے، اس سے اعلیٰ درجہ علم کا اور کوئی نہیں ہو سکتا، سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کلامی وحی عطا کی گئی، حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرح صرف ایک مرتبہ نہیں بلکہ تسلسل کے ساتھ، اور پھر اس وحی میں ایسا وزن رکھا گیا کہ خود آپ پر جب وہ وحی آتی تھی تو آپ سردی کے زمانے میں پسینہ پسینہ ہو جاتے تھے، اگر آپ کا جسم مبارک کسی دوسرے آدمی کے جسم پر ہوتا تو وہ آدمی بھی اس وزن کو برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا تھا اور وہ اس وزن کو سہار نہیں سکتا تھا۔

پھر اس کے اثرات اس قدر وسیع اور اس قدر گہرے تھے کہ کسی اور وحی کے اثرات اتنے وسیع اور گہرے نہیں ہوتے، صرف تینیں سال کا عرصہ آپ کو عطا کیا گیا، جس میں سے تیرہ سال آپ نے مکہ مکرمہ میں گزارے جہاں ماحول انتہائی نامازگار تھا، اس کے بعد پھر آپ نے اپنا مرکز تبدیل کیا اور آپ مدینہ منورہ تشریف لے گئے مدینہ منورہ کا ابتدائی دور بھی خاصا الجھنوں کا دور تھا، صلح حدیبیہ سے کچھ اطمینان اور سہولت کی فضا پیدا ہوئی تو اس وحی کے اثرات پھیلے اور انھوں نے حیرت ناک وسعت اختیار کی، یعنی لوگ فوج در فوج اسلام میں داخل ہوئے اور پورا جزیرۃ العرب ان چار سالوں کے اندر اسلام کے زیر نگیں آگیا۔ پھر تینیں سال بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا تو وصال ہو گیا لیکن اس وحی کے اثرات نے ایشیا، یورپ بلکہ پوری دنیا کے تمام ممالک کو متاثر کیا، اور علم و حکمت اور معرفت کا سلسلہ آج تک وسعت پذیر ہے اور قیامت تک انشاء اللہ اس کے آثار پھیلنے لگے۔

تو حضرت شیخ المند نے فرمایا کہ اس تشبیہ میں دراصل اشارہ اس بات کی طرف کیا گیا ہے کہ جیسے حضرت نوح علیہ السلام کو وحی عطا کی گئی تھی اس میں تکلیفات اور تشریعات کا عنصر غالب تھا، اور قوم نے جب مخالفت کی تو اس پر عذاب کی وعید کے بعد عذاب نازل ہوا اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وحی جو بہت اعلیٰ و ارفع اور اکمل ہے اس میں تشریعات غالب ہیں اگر ان کی مخالفت کی جائے گی تو اسی طریقہ سے عذاب میں گرفتار ہو گے جس طریقہ سے حضرت نوح علیہ السلام کی قوم کو گرفتار کیا گیا تھا۔ (۷)

الحديث الأول

۱ : حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الزُّبَيْرِ قَالَ : حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ : حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْأَنْصَارِيُّ قَالَ : أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيُّ : أَنَّهُ سَمِعَ عَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصٍ اللَّيْثِي يَقُولُ : سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى الْمِنْبَرِ قَالَ : سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : (إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا ، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا ، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ) .

[۵۴ : ۲۳۹۲ : ۳۶۸۵ : ۴۷۸۳ : ۶۳۱۱ : ۶۵۵۳]

قوله: حدثنا

یہاں یہ بات سمجھ لیجیے کہ سندِ حدیث میں جہاں ”حدثنا“ یا ”اخبّرنا“ آجائے وہاں اس سے پہلے ”به قال“ پڑھا جاتا ہے جو ”بالسند المتصل منا إلى الإمام الهمام الحافظ الحجة أمير المؤمنين في الحديث محمد بن اسمعيل بن ابراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري قال“ کا مخفف ہے۔ بہتر یہ ہے کہ جب سبق شروع ہو تو ایک مرتبہ یہ پوری عبارت پڑھی جائے، اس کے بعد ہر حدیث میں ”وبہ قال“ پر اکتفا کیا جائے۔

”حدثنا“ اور ”اخبّرنا“ میں فرق

”حدثنا“ تحدیث سے ہے، تحدیث یہ ہے کہ استاذ بیان کرے اور شاگرد سنے۔

جبکہ ”اخبّرنا“ ”اخبار“ سے ہے اور ”اخبار“ یہ ہے کہ شاگرد پڑھے اور استاذ سنے، اگر ایک جماعت کے سامنے استاذ پڑھتا ہے تو ”حدثنا“ کہیں گے اور اگر تنہا آدمی کے سامنے پڑھتا ہے تو ”حدثنی“ کہا جائے گا۔

اسی طرح اگر جماعت کی موجودگی میں ”قراءت“ ہو رہی ہے تو ”اخبّرنا“ کہیں گے اور اگر قاری تنہا ہے تو وہ ”اخبّرنی“ کہے گا ان طریقوں کا التزام مناسب ہے۔ (۸)

باقی رہی یہ بات کہ ان دونوں میں آیا مساوات ہے یا کسی کو کسی پر فضیلت حاصل ہے؟ سو اس کی بحث انشاء اللہ آگے ”کتاب العلم“ میں آئے گی۔

(۸) دیکھیے نرمة النظر فی توضیح نخبۃ الفکر (ص ۱۱۷ و ۱۱۸)۔ وقفوا الاثر فی صفو علوم الاثر (ص ۱۱۲)۔

الحُمیدی

یہ امام بخاریؒ کے استاذ ابو بکر عبد اللہ بن الزبیر بن عیسیٰ القرشی الاسدی الحمیدی المکی ہیں یہ امام شافعیؒ کے ہمصر ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے طلبِ حدیث کے ساتھی ہیں، امام شافعیؒ سے انھوں نے فقہ کا علم حاصل کیا، آپ کے ساتھ مصر کا سفر اختیار کیا، اور پھر جب آپ کا انتقال ہو گیا تو مکہ مکرمہ لوٹ آئے، ان کی وفات ۴۱۹ھ میں ہوئی۔ (۹) ان کی تصانیف میں سے ”مسند الحمیدی“ بہت مشہور ہے اور علامہ حبیب الرحمن اعظمی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق کے ساتھ دو جلدوں میں شائع ہو چکی ہے۔

ان کے علاوہ ایک ”حمیدی“ اور ہیں ان کا نام ”ابو عبد اللہ محمد بن ابی نصر فتوح الحمیدی الاندلسی“ ہے، یہ پہلے والے حمیدی سے متاخر ہیں ان کی کتاب ”الجمع بین الصحیحین“ مشہور ہے جس میں انھوں نے ”صحیحین“ کی احادیث کو جمع کیا ہے۔ ان کی وفات ۴۸۸ھ میں ہوئی ہے۔ (۱۰)

ایک نکتہ

امام بخاریؒ کے یہاں بہت ہی لطیف اشارات ہوتے ہیں۔ یہاں بھی ایک عجیب لطیفہ ہے، وہ یہ کہ امام بخاریؒ نے سب سے پہلے امام حمیدیؒ کی روایت ذکر کی ہے، اور یہ قریشی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”قدموا قریشاً“ (۱۱) اسی طرح آپ نے فرمایا ”الائمة من قریش“ (۱۲) تو گویا آپ نے ان روایات کو پیش نظر رکھ کر اپنے استاذ حمیدیؒ کی روایت سے کتاب کا آغاز فرمایا۔

پھر یہ مکی بھی ہیں جیسا کہ ان کے شیخ سفیان بن عیینہ مکی ہیں، اس روایت کے بعد دوسری روایت ”عبد اللہ بن یوسف أخبرنا مالک....“ کے طریق سے مروی ہے اور امام مالکؒ مدنی ہیں، چونکہ اسلام کا ورود مکہ مکرمہ میں ہوا اور ظہور مدینہ طیبہ میں، ابتدا مکہ مکرمہ سے ہوئی اور اس کا فروغ مدینہ طیبہ میں ہوا گویا وحی کی پہلی منزل مکہ مکرمہ اور دوسری منزل مدینہ طیبہ ہے، اس لیے پہلی روایت مکی اساتذہ سے اور دوسری روایت مدنی اساتذہ سے ذکر کی گئی۔

(۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰)۔

(۱۰) دیکھیے کشف الظنون (ج ۱ ص ۵۹۹)۔

(۱۱) رواہ الطبرانی، وفيه أبو معشر و حديث حسن، وبقية رجاله رجال الصحيح، قاله الهيثمي، انظر مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۵) كتاب المناقب، باب فضائل قریش۔ وانظر أيضاً: ”التلخيص الحبير“ (ج ۲ ص ۳۶) كتاب ملاحاة الجماعة، رقم (۵۶۹)۔

(۱۲) رواه أحمد في مسنده (ج ۳ ص ۱۲۹ و ۱۸۳) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه۔

پھر امام بخاریؒ نے اپنی کتاب میں پہلی جو سند ذکر کی ہے اس میں ان کے استاذ ”حمیدی“ ہیں اور کتاب کی آخری سند میں ان کے استاذ ”احمد بن اشکاب“ ہیں، دونوں کے ناموں میں ”حمد“ واقع ہے، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ امام بخاریؒ کی اس کتاب میں اول تا آخر ہر شے محمود ہی محمود ہے، نیز اس طرف بھی اشارہ ہے کہ انسان اپنی ساری زندگی میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا میں مشغول رہے تا آنکہ اس کا منتہی جنت ہو جائے جو ”دارالحمد“ ہے جہاں لوگ ”الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ کہیں گے۔ (۱۳)

حدثنا سفیان

یہ سفیان بن عیینہ بن میمون، ابو محمد الکوفی ہیں ان کی وفات ۱۹۸ھ میں ہوئی۔ (۱۴)

اسی نام کے دوسرے بزرگ سفیان بن سعید بن مسروق ثوری ہیں، یہ ان سے مقدم اور ان کے استاذ ہیں ان کی وفات ۱۶۱ھ میں ہوئی۔ (۱۵)

حدثنا يحيى بن سعيد الأنصاري

یہ یحییٰ بن سعید بن قیس بن عمرو الانصاری المدنی ہیں ان کے دادا قیس بن عمرو صحابی ہیں، اور یہ خود صفار تابعین میں سے ہیں۔ (۱۶) ابوزر کے نسخہ میں یہاں ”حدثنا“ کے بجائے ”عن يحيى....“ ہے۔ (۱۷)

أخبرني محمد بن إبراهيم التيمي

محمد بن ابراہیم بن حارث بن خالد تیمی، اوساط تابعین میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ (۱۸)

سَمِعَ عَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصٍ اللَّيْثِي

یہ کبار تابعین میں سے ہیں، حتیٰ کہ بعض حضرات نے ان کو صحابی قرار دیا ہے، لیکن یہ بات درست نہیں، صحیح یہ ہے کہ یہ کبار تابعین میں سے ہیں۔ (۱۹)

(۱۳) إشارة إلى قوله تعالى: ”وَأَخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ (يونس/ ۱۰)۔

(۱۴) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۷)۔ (۱۵) دیکھیے خلاصۃ الخرزجی (ص ۱۴۵)۔

(۱۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰)۔ (۱۷) حوالہ بالا۔ (۱۸) حوالہ بالا۔ (۱۹) حوالہ بالا۔

اس حدیث کے لطائف میں سے ایک بات یہ ہے کہ اس میں تین تابعی مسلسل آئے ہیں، اور اگر علقمہ کی صحابیت ثابت ہو جائے تو اس سند میں دو تابعی اور دو صحابی روایت کرنے والے ہو جائیں گے، ”تابعی عن تابعی“ اور ”صحابی عن صحابی“ - (۲۰)

ایک دوسرا لطیفہ اس سند میں یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے یہاں وہ سارے الفاظِ اداء استعمال کئے ہیں جو محدثین میں متداول ہیں یعنی ”تحديث“، ”إخبار“، ”سماع“ اور ”معنعنه“ البتہ یہ عنعنۃ الیوزکی روایت کے پیش نظر ہے - (۲۱)

سمعت عمر بن الخطاب

یہ ثانی الخلفاء الراشدين امیر المؤمنین عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ہیں، عشرۃ مبشرہ (یعنی وہ دس خوش نصیب حضرات جن کو ایک مجلس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت کی خوشخبری دی) میں سے ہیں، آپ کے فضائل و مناقب بے شمار ہیں - (۲۲)

کیا امام بخاریؒ کے نزدیک صحت حدیث

کے لیے ہر طبقہ میں دو راویوں کا ہونا ضروری ہے؟

امام حاکمؒ نے فرمایا ہے کہ امام بخاریؒ اپنی کتاب میں روایت نقل کرتے ہوئے یہ خیال رکھتے ہیں کہ وہ غریب نہ ہو یعنی اس میں کسی مرحلہ پر تقرد نہ آنے پائے بلکہ ہر مرحلہ میں کم از کم دو راویوں کا ہونا ضروری قرار دیتے ہیں - (۲۳)

لیکن بخاری شریف کی یہ پہلی روایت ہے، اسی سے امام حاکم کے اس خیال کی تردید ہو جاتی ہے، کیونکہ اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ مستفرد ہیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کرنے میں علقمہ بن وقاص مستفرد ہیں، ان سے محمد بن ابراہیمؒ روایت کرتے ہیں، یہ بھی مستفرد ہیں، پھر یحییٰ بن سعیدؒ اپنے استاذ محمد بن ابراہیمؒ سے روایت کرنے میں مستفرد ہیں۔ البتہ یحییٰ بن سعیدؒ کے بعد اس میں رواۃ کی کثرت پیدا ہو گئی ہے۔

(۲۰) حوالہ بالا - (۲۱) حوالہ بالا۔

(۲۲) ان کے حالات کے لیے دیکھیے الإصابہ (ج ۲ ص ۵۱۸ و ۵۱۹)۔

(۲۳) دیکھیے شروط الأئمة الستة للمقدس (ص ۶۱) و شروط الأئمة الخمسة للحازمی (ص ۶۲)۔

چنانچہ علامہ حازیؒ اور حافظ محمد بن طاہر مقدسیؒ کے علاوہ اور بہت سے مستحقین نے حاکم کے قول کو رد کیا ہے، علامہ حازیؒ نے تو ”شروط الأئمة الخمسة“ میں کافی مثالوں کے ذریعہ واضح کیا ہے کہ یہ شرط مقبول نہیں ہے۔ (۲۴)

بخاری شریف میں پہلی حدیث کی طرح اس کی آخری حدیث ”کلمتان حبیبان إلی الرحمن“ ثقيلتان فی المیزان، خفيفتان علی اللسان: سبحان اللہ وبحمده سبحان اللہ العظیم“ بھی غریب ہے، حالانکہ آپ جانتے ہیں کہ بخاری شریف کی تصنیف میں امام بخاریؒ نے کتنا کچھ اہتمام کیا، خصوصاً اس کی پہلی اور آخری حدیث کے درج کرنے میں کیا کچھ اہتمام نہ کیا ہوگا۔ اس کے باوجود یہ کہنا کہ امام بخاریؒ غریب روایت نقل نہیں کرتے، بالکل غلط ہے۔

یہیں سے ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ سند میں غرابت کا پایا جانا صحت حدیث کے لیے مضر نہیں، ایک حدیث غریب ہونے کے ساتھ ساتھ صحیح بھی ہو سکتی ہے۔

ایک لطیفہ

پھر یہاں ایک عجیب لطیفہ یہ ہے کہ اس روایت میں راوی کی تصریح یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے انھوں نے یہ روایت منبر پر سنی، اگرچہ یہاں اس بات کی تصریح نہیں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی منبر پر یہ حدیث سنائی ہو لیکن امام بخاریؒ نے یہ روایت اپنی کتاب میں مختلف مواقع میں نقل کی ہے، کتاب الحیل، باب فی ترک الحیل میں تصریح کی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا ”سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول: یا أیہا الناس....“

یہاں ”یا أیہا الناس“ کا عنوان اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجمع میں یہ حدیث ارشاد فرمائی، لیکن اس کے باوجود آپ سے نقل کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ متقدم ہیں۔ (۲۵)

پھر خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ منبر پر یہ حدیث روایت فرماتے ہیں لیکن ان سے روایت کرنے والے صرف حضرت علقمہؒ ہیں، پھر ان سے محمد بن ابراہیم تیمیؒ روایت کرنے میں متقدم ہیں اور آخر میں یحییٰ

(۲۴) دیکھیے شروط الأئمة الخمسة للحازمی (ص ۷۵ تا ۷۷)۔

(۲۵) یعنی صحت کے ساتھ کسی اور سے مروی نہیں ہے، البتہ کچھ معلول طرق دارقطنیؒ اور ابن مندہؒ وغیرہ نے ذکر کیے ہیں جن کی رو سے یہ حدیث حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے علاوہ چند دوسرے حضرات سے بھی مروی ہے۔ دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱) والامام الحدیث للحفظی (ج ۱ ص ۱۱۱)۔

بن سعید بھی متفرد ہیں۔ چنانچہ اس حدیث میں تفرد کی امام ترمذی، نسائی، بزار، ابن السکن، حمزہ الکلبانی وغیرہ بہت سے حضرات نے تصریح کی ہے، (۲۶) حتیٰ کہ علامہ خطابی رحمہ اللہ نے یہ فرما دیا ”ولا أعلم خلافاً بین أهل الحديث في أن هذا الخبر لم يصح مسنداً عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا من رواية عمر بن الخطاب رضي الله عنه۔“ (۲۷)

پھر بعض حضرات نے اس حدیث کو متواتر قرار دیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ متواتر نہیں ہے البتہ تواتر معنوی ہے کیونکہ نیت اور اس کی اہمیت کے بارے میں متعدد احادیث مروی ہیں۔ (۲۸) البتہ یحییٰ بن سعید کے بعد اس میں تواتر پیدا ہو گیا ہے چنانچہ حافظ محمد بن علی بن سعید النقاش کہتے ہیں کہ یحییٰ سے یہ روایت ڈھائی سو سندوں سے مروی ہے، حافظ ابوالقاسم ابن مندہ نے تین سو سے زائد نام گنوائے ہیں، حافظ ابوالسمعیل انصاری سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے یہ حدیث یحییٰ بن سعید کے سات سو شاگردوں سے لکھی ہے۔ (۲۹)

لیکن حافظ ابن حجر نے اس تعداد کو مستبعد قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے طلب حدیث کے زمانے سے لیکر اب تک اس کے طرق کا جو تتبع کیا اس کے نتیجے میں مجھے سو طرق بھی پورے نہیں مل سکے، (۳۰) لہذا یہ مبالغہ پر محمول ہوگا۔

لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ ”مَنْ حَفِظَ حِجَّةَ عَلِيٍّ مِنْ لَمْ يَحْفَظْ“ حافظ کو نہ ملنے کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ مزید طرق کا وجود ہی نہ ہو، بلکہ ممکن ہے کہ طریق موجود ہوں پر حافظ کو نہ ملے ہوں کیونکہ بہت سی کتابیں حافظ کے زمانہ سے پہلے ہی ضائع ہو چکی تھیں، نیز اور بہت سی کتابیں ایسی بھی تھیں جو ضائع تو نہیں ہوئیں لیکن حافظ تک نہیں پہنچیں۔ واللہ اعلم

حدیث کا ترجمہ الباب سے انطباق

حدیث میں آپ نے محسوس کیا ہوگا کہ امام بخاری نے حدیث پوری نقل نہیں کی ”فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله“ کا ٹکڑا یہاں حدیث سے غائب ہے۔ یہ بحث انشاء اللہ آگے آئے گی کہ اس ٹکڑے کا یہاں ذکر کیوں نہیں ہے؟

(۲۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱)۔

(۲۷) أعلام الحديث للخطابی بتحقيق الدكتور محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود (ج ۱ ص ۱۱۰) الطبعة الأولى ۱۴۰۹ھ مطابق ۱۹۸۸م۔

(۲۸) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱)۔

(۲۹) حوالہ بالا۔ (۳۰) حوالہ بالا۔

یہاں قابلِ توجہ یہ بات ہے کہ اس حدیث میں وحی یا بدء الوحي کا کوئی ذکر نہیں، نہ تو اس کا ”کیف کان بدء الوحي“ سے کوئی ربط سمجھ میں آتا ہے اور نہ ہی آیت ”إِنَّا أَوْحَيْنَا... الخ“ سے کوئی تعلق واضح ہے۔ تو پھر امام بخاریؒ نے اس کو یہاں کیوں ذکر کیا؟ اس سلسلہ میں کئی توجیہات مقول ہیں:-

① بعض حضرات نے کہا کہ امام بخاریؒ نے یہاں یہ روایت بطور خطبہ درج کی ہے، چونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو منبر پر خطبے میں ارشاد فرمایا تھا اس لیے امام بخاریؒ نے اس کو اپنی کتاب کا خطبہ بنا دیا (۱)۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ جواب تسلی بخش نہیں ہے کیونکہ اگر خطبہ بنانا مقصود ہوتا تو اس حدیث کو ”باب...“ سے پہلے ذکر کرتے، اس لیے کہ کتاب تو ”باب کیف کان بدء الوحي...“ سے شروع ہو گئی، یہ کونسا طریقہ ہے کہ کتاب شروع کر دی جائے اور بعد میں خطبہ لایا جائے؟!

② بعض حضرات نے کہا کہ امام بخاریؒ دراصل صحیح نیت کی طرف متوجہ کرنا چاہتے ہیں اور ان کا منشا یہ ہے کہ پڑھنے والوں کو شروع ہی میں اپنی نیت درست کر لینی چاہیے (۲)۔

لیکن یہ بات بھی محلِ نظر ہے اس لیے کہ اصلاح نیت اور صحیح نیت کی طرف توجہ دلانے کے واسطے بھی ضروری تھا کہ باب سے پہلے اس کو لایا جاتا۔

مشکوٰۃ شریف میں آپ پڑھ کر آئے ہیں کہ وہاں ”کتاب الإیمان“ شروع کرنے سے پہلے ”إنما الأعمال بالنیات...“ والی حدیث لائی گئی ہے، یہاں بھی اگر باب سے پہلے اس حدیث کو ذکر کرتے تو ہم کہہ سکتے تھے کہ صحیح نیت کی غرض سے یا بطور خطبہ اس کو درج کیا ہے۔

③ تیسرا جواب۔ جو کہ ایک لطیف جواب ہے۔ یہ ہے کہ حدیث میں ذکر ہے ہجرت کا، اور ترجمہ میں ذکر ہے ”بدء الوحي“ کا، کیونکہ حدیث میں ہے ”إنما الأعمال بالنیات وإنما لامرئ ما نوى“ فمن كانت ہجرته إلى دنیا یصیبها أو امرأة ینکحها فہجرته إلى ما ہاجر إلیہ“ اور ترجمہ الباب میں ہے ”باب کیف کان بدء الوحي...“ اب ہمیں ”ہجرت“ میں غور کرنا چاہیے:

”ہجرت“ کے معنی ہوتے ہیں ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہونا، اور شرعی معنی اس کے ہیں معصیت سے طاعت کی طرف منتقل ہونا، حدیث میں ہے ”المہاجر من ہجر ما نہی اللہ عنہ“ (۳)

(۱) تقرر بخاری شریف (ج ۱ ص ۷۷)

(۲) حوالہ ۱۸۔

(۳) صحیح بخاری، کتاب الإیمان، باب ۱۰۰۰، سلم المسلمون من لسانہ ویدہ، رقم (۱۰)۔

اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں سے منع فرمایا ان کو چھوڑ دینا ”ہجرت“ ہے اور چھوڑنے والا ”مہاجر“ ہے۔
مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ ہجرت کرنے کو جو فرض قرار دیا گیا تھا وہ اس لیے کہ مکہ میں قیام اس وقت
معصیت میں شمار ہوتا تھا، اُسے چھوڑ کر مدینہ طیبہ منتقل ہونا لازم ہوا۔

ہجرت کے جب یہ معنی سمجھ میں آگئے تو اب سمجھیے کہ ہجرت دو ہیں:-

ایک ہجرت وہ ہے جو آپ نے اپنے مکان سے غارِ حراء کی طرف کی، جس کا سلسلہ تقریباً چھ ماہ تک
جاری رہا۔ آپ عبادت کے لیے، یادِ الہی میں مصروف رہنے کے لیے اپنے گھر بار کو چھوڑ کر غارِ حراء تشریف
لیجاتے تھے، وہاں کئی کئی دن آپ کا قیام ہوتا تھا، جب توشہ ختم ہو جاتا تو حضرت خدیجہؓ توشہ فراہم کرتیں۔
دوسری ہجرت وہ ہے جو آپ نے مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ کی طرف کی۔

پہلی ہجرت نزولِ وحی اور ہدایتِ وحی کا ذریعہ بنی اور دوسری ہجرت ظہورِ وحی اور فروغِ وحی کا ذریعہ ہوئی۔
یہاں امام بخاریؒ نے ”ترجمہ“ ہدایتِ وحی کا قائم کیا ہے اور ”ہجرت“ کی حدیث نقل کی ہے،
اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کہ ہدایتِ وحی کا ذریعہ وہ ہجرت ہے جو آپ نے اپنے گھر سے غارِ حرا
کی طرف کی، اب مناسبت میں کوئی خفاء نہیں کیونکہ ہدایتِ وحی کا ترجمہ قائم کیا گیا ہے اور اس میں ہجرت کی
حدیث ذکر کی گئی ہے جو بدء الوحي کا سبب ہے۔ (۴)

۵ حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے ارشاد فرمایا کہ عمل کی دو جانبیں ہوتی ہیں، ایک ورود من اللہ
یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مکلف بنایا جانا اور دوسری جہت مکلف سے اس کا صدور۔

پہلی شے یعنی اعمال کا ورود اور منجانب اللہ ان کا جو بندوں کو مکلف بنایا جاتا ہے وہ وحی کے ذریعہ
ہوتا ہے وحی ہی بتاتی ہے کہ فلاں عمل آپ پر واجب کر دیا گیا ہے اس کا کرنا لازم ہے اور فلاں عمل آپ پر
حرام اور ممنوع قرار دے دیا گیا ہے۔ جبکہ افعال کے مکلفین سے صدور کے لیے نیت کی ضرورت پڑتی ہے کہ
نماز پڑھیں تو نیت لازم، زکوٰۃ ادا کریں تو نیت لازم، اسی طرح روزے اور دیگر عباداتِ محضہ کا حال ہے۔

ثابت ہوا کہ ورودِ عمل بذریعہ وحی ہوتا ہے اور صدورِ عمل بذریعہ نیت۔ ترجمہ الباب میں وحی کا ذکر
ہے اور حدیث میں نیت کا، وحی عمل کی جانبِ اول ہے اور نیت جانبِ آخر۔ یعنی جب تک وحی کی رہنمائی نہ
ہو تو کسی نیک عمل سے واقف ہونا ممکن نہیں اور جب تک اس عمل کو کرتے وقت نیت درست نہ کر لیں
اس وقت تک وہ عمل ناقابلِ قبول اور ناقابلِ اعتبار رہے گا۔

اب ترجمہ الباب کے ساتھ حدیث کی مناسبت بالکل واضح ہو گئی کیونکہ ترجمہ الباب میں وحی کا ذکر ہے
جو ورودِ اعمال کا مبداء ہے اور حدیث میں ”نیت“ کا ذکر ہے جو صدورِ اعمال کا مبداء ہے، عمل کا صدور نیت

کے ذریعہ اور اس کا ورود وحی کے ذریعہ ہوتا ہے لہذا مناسبت واضح ہے۔ (۵)

۵ بعض حضرات نے کہا کہ اس حدیث کو ترجمہ الباب کے پہلے جزء ”کیف کان بدء الوحي“ سے

مناسبت نہیں بلکہ دوسرے جزء یعنی آیت قرآنی ”إِنَّا أَوْحَيْنَا... الخ“ سے مناسبت ہے۔

یہ مناسبت اس طرح ہے کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث کے ذریعہ ایک ایسی وحی کی مثال پیش کی ہے جو تمام انبیاء علیہم السلام کو کی گئی، اور وہ ہے صحیح نیت کی وحی، جس کی تمام انبیاء کرام کو تلقین کی گئی۔ (۶)

۱ ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ یہ کتاب وحی الستہ کو بیان کرنے کے لیے وضع کی گئی ہے، اس لیے

امام بخاریؒ نے بدء الوحي سے اس کی ابتدا فرمائی، پھر چونکہ وحی میں اعمال شرعیہ کا بیان ہوتا ہے اس لیے

”حدیث اعمال“ سے اس کا آغاز کیا گیا۔ (۷)

۲ ایک توجیہ یہ ہے کہ جس طرح وحی اسرار الہیہ میں سے ایک ستر ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے لیے

اپنے خاص بندوں کو منتخب فرماتے ہیں ”اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ“ (۸) اور ”اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ

رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ“ (۹)۔ اسی طرح اخلاص نیت بھی ستر من اسرار اللہ ہے، اس کے لیے بھی قلوب کا

انتخاب ہوتا ہے تو جس طرح وحی اللہ تعالیٰ اپنے منتخب بندوں کو عطا فرماتے ہیں اسی طرح اخلاص بھی اپنے

محبوب بندوں کو عطا فرماتے ہیں، اس طرح ”وحی“ کے ترجمہ اور ”إخلاص فی العمل“ کی حدیث میں

مناسبت ہو گئی۔

۳ ایک توجیہ یہ بھی ہے کہ جس طرح وحی کی بنا پر الشراح صدر حاصل ہوتا ہے، علوم ربانی، اسرار

الہی اور حقائق الہیہ منکشف ہوتے ہیں اسی طرح اخلاص کی وجہ سے شرح صدر نصیب ہوتا ہے اور علوم

ومعارف کے چشمے پھوٹتے ہیں، جیسے حدیث میں آتا ہے ”مَا أَخْلَصَ عَبْدُ اللَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا إِلَّا ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ

الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ“ (۱۰) گویا ترجمہ وحی کا تھا اور حدیث اخلاص کی ہے اور دونوں میں مناسبت

موجود ہے۔

(۵) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۱۲) وجہ مناسبت الحدیث مع الترجمة۔

(۶) امداد الباری (ج ۲ ص ۳۲)۔

(۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱)۔

(۸) سورۃ انعام / ۱۲۴۔

(۹) سورۃ حج / ۵۵۔

(۱۰) الدر المنثور (ج ۲ ص ۲۳۶) تحت تفسیر قوله تعالى: ”وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ“۔

⑤ ایک توجیہ یہ بھی ممکن ہے کہ دراصل وحی عمل کے لیے ہوتی ہے اور عمل کی درستی اور صحت کے لیے نیت شرط ہے، گویا ترجمہ میں وحی کا ذکر ہے جو بیانِ اعمال کے لیے ہوتی ہے اور حدیث میں اس اخلاص اور نیت کا ذکر ہے جو عمل کی درستی کے لیے شرط ہے۔ اس طرح دونوں میں مناسبت ہو جاتی ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی توجیہ

⑥ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے مناسبت کے سلسلہ میں عجیب بات ارشاد فرمائی، وہ فرماتے ہیں کہ یہ بات تو متعین ہے کہ وحی تشریعی اور نبوت سے جن لوگوں کو سرفراز کیا جاتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے منتخب بندے ہوتے ہیں: ”اللَّهُ يُصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ“ (۱۱) اسی طرح فرمایا ”اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رُسُلَهُ“ (۱۲) تو نبوت ایک عہدہ ہے کوئی ڈگری نہیں، عہدہ تو مالک جس کو دے اس کو ملتا ہے لیکن ڈگری ہر آدمی محنت، مشقت کر کے اور کوشش کر کے حاصل کر لیتا ہے۔

منصب وہی ہوتا ہے اور ڈگری کسی، چنانچہ ایسا ہوتا ہے کہ بہت سے آدمیوں کو ایک ہی ڈگری حاصل ہوتی ہے لیکن عہدہ ان میں سے کسی ایک کو ملتا ہے کمشنر کے پاس جو ڈگری ہے وہ دوسروں کے پاس بھی ممکن ہے لیکن کمشنری کا عہدہ ایک کو دیا جاتا ہے ہر ایک کو نہیں۔

اسی طرح نبوت بھی ایک بڑا منصب اور عہدہ ہے جو کثرتِ ریاضت اور عبادت سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ لہذا محفل اور متنبی قادیان کا یہ خیال کہ نبوت کسی ہوا کرتی ہے بالکل غلط ہے، جس کی تکذیب مذکورہ نصوص کر رہی ہیں۔

پھر جس طرح اس میں کوئی شک نہیں کہ نبوت وہی ہوتی ہے اس میں بھی شک نہیں کہ جس شخص کو اللہ سبحانہ و تعالیٰ نبوت عطا فرماتے ہیں اس کے اندر صفاتِ حمیدہ اور کمالاتِ انسانیہ بھی اعلیٰ درجہ کے ہوا کرتے ہیں، کسی خسیس یا گھٹیا آدمی کو نبی نہیں بنایا جاتا، جن کو یہ منصب عطا ہوتا ہے ان میں انسانیت کے ایسے اعلیٰ درجہ کے کمالات ہوتے ہیں کہ ان کے سامنے دوسروں کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔

سرورِ کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تبارک و تعالیٰ نے نبوت سے سرفراز فرمایا اور ختم نبوت کا تاج آپ کو پہنایا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دیانت اور شرافت مسلمات میں سے تھی، آپ کی صداقت و امانت کی وجہ سے ہر شخص آپ کا احترام کرتا تھا۔ مگر جب آپ نے توحید کی طرف بلایا تو

وہی لوگ اور خود آپ کے خاندان کے لوگ آپ کے دشمن ہو گئے ، آپ کو کربناک اذیتیں پہنچائی گئیں ، آپ کو لگھوں کوچوں میں ستایا گیا ، مجموعوں اور خلوتوں میں ایذا نہیں پہنچائی گئیں آپ کی عبادتوں میں رخنہ اندازی کی گئی ، آپ کی دعوت الی التوحید میں رکاوٹیں پیدا کی گئیں۔

آپ قریش مکہ کی ایذا رسانیوں سے تنگ آکر طائف تشریف لے گئے ، وہاں آپ نے لوگوں کو دعوت دی تو خون سے لہولہا کر دیا ، یہاں تک کہ حضرت جبریل علیہ السلام تشریف لائے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ کے تمام معاملات اللہ تعالیٰ سن اور دیکھ رہے ہیں ، یہ پہاڑوں سے متعلق فرشتے ہیں ان کو آپ حکم دیجیے ۔ پھر ”مَلِكِ الْجِبَال“ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! اللہ تعالیٰ نے مجھے آپ کے پاس بھیجا ہے آپ مجھے حکم کیجیے ، اگر آپ چاہیں تو میں ”أَخْشَبَيْنِ“ کے درمیان ان کو پیس کے رکھ دوں۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عظیم شفقت کا مظاہرہ فرماتے ہوئے ان کو نیست و نابود کرنے کی اجازت نہیں دی۔ (۱۳) پھر مکہ مکرمہ تشریف لے گئے ، اور وہاں سے مدینہ منورہ کی طرف ہجرت کی اس تمام عرصہ میں کبھی آپ کی زبان پر حرف شکایت نہیں آیا۔ آپ کی عزت ، جان اور مال کے دشمن آپ کے ہر وقت ستاتے رہے لیکن آپ نے تحمل اور صبر کو اختیار کیا۔

مدینہ منورہ ہجرت کر جانے کے بعد جنگ کا سلسلہ جاری ہو گیا ، اور ہر دم ہنگامی حالت رہنے لگی۔ لیکن فتح مکہ کے موقع پر جب آپ نے اپنے اس دشمن کو مغلوب کیا ، مکہ مکرمہ میں آپ کا اقتدار قائم ہو گیا ، قریش کے سردار ایک ایک کر کے آپ کے سامنے صف بستہ کھڑے ہو گئے اور آپ کو ان پر مکمل قدرت حاصل ہو گئی ، لیکن باوجود سزا پر قدرت کے آپ نے فرمایا ”لَا تُثْرِبْ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ اِذْ هَبُوا فَاَنْتُمْ الطَّلَاقُ“ (*) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خَلْقِ کریم کا اس سے بڑھ کر اور کیا ثبوت ہوگا وہ کس قدر عظیم اخلاص ہوگا جس کے نتیجہ میں یہ رحمت و شفقت جلوہ گر ہوئی اس اخلاص کی عظمت کا اندازہ لگانا ہماری استطاعت سے باہر ہے۔

خلاصہ یہ کہ بیشک نبوت وہی ہوا کرتی ہے ، کسب کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا ، لیکن جس شخص کو نبوت عطا ہوتی ہے اس میں کمالات اور صفات اعلیٰ درجہ کی ہونی چاہئیں۔ پھر یہ یاد رکھنے کی بات ہے کہ صفات اور کمالات میں سب سے بڑی صفت اور سب سے بڑا کمال ”اخلاص“ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نہایت اعلیٰ درجہ کا تھا۔

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ اس عبارت کے ذریعہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ رسول اللہ

(۱۳) دیکھیے پورے واقعے کے لیے ”البدایۃ والہایۃ“ (ج ۲ ص ۱۳۶)۔

(*) دیکھیے زاد المعاد مع تعلیقات (ج ۲ ص ۲۰۸) فصل فی الفتح الأعظم۔

صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جو وحی بھیجی گئی تھی اور جو نبوت آپ کو عطا کی گئی تھی وہ اس لیے کہ آپ میں نیتِ حسنہ اور اخلاصِ اعلیٰ درجہ کا موجود تھا روایت میں ”إنما الأعمال بالنیات“ کے اندر اسی اخلاص کی اہمیت پر زور دیا جا رہا ہے اور اس کو حاصل کرنے کی تلقین فرمائی جا رہی ہے۔

گویا امام بخاریؒ اس روایت کو لا کر دراصل یہ بتانا چاہتے ہیں کہ نبوت اور اخلاص میں قریبی اور گہرا ربط ہے، جس آدمی کو نبی بنایا جاتا ہے اس میں اخلاص بہت اعلیٰ درجہ کا ہوا کرتا ہے۔ اس طرح حدیث کا ترجمہ الباب کے ساتھ ربط واضح ہو جاتا ہے۔ (۱۴)

حدیث ”إنما الأعمال بالنیات“ کی اہمیت

امام بخاریؒ نے اس حدیث کو سب سے پہلے درج کیا ہے کیونکہ علمائے اسلام کے نزدیک اس روایت کی صحت اور عظمت و جلالت متفق علیہ ہے۔

حضرات علماء نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث ان احادیث میں داخل ہے جن پر اسلام کا مدار ہے۔ (۱۵)

امام عبدالرحمن بن مہدیؒ فرماتے ہیں ”من أراد أن یصنف کتاباً فلیبتدی بهذا الحدیث“ (۱۶)۔

امام خطابیؒ فرماتے ہیں ”صدر أبو عبد اللہ کتابہ بحدیث النیة، وافتتح کلامہ بہ، وهو حدیث کان

المتقدمون من شیوخنا رحمہم اللہ یتحبون تقدیمہ أمام کل شیء ینشأ ویبتدأ من أمور الدین لعموم الحاجة الیہ فی جمیع أنواعہا ودخولہ فی کل باب من أبوابہا“ (۱۷)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں ”إن هذا الحدیث یدخل فیہ نصف العلم“ اس کی توجیہ یہ ہے کہ اعمال کا

تعلق یا جوارح سے ہوتا ہے اور یا دل سے۔ جوارح سے متعلق ہوں تو بدنی عبادات اور قلب سے متعلق ہوں تو قلبی عبادات کہلائیگی، اور ظاہر ہے کہ نیت کا تعلق قلب سے ہوتا ہے۔ (۱۸)

امام شافعیؒ کے علاوہ اور دوسرے حضرات سے یہ بھی مقول ہے کہ یہ حدیث ”ثلث العلم“ ہے۔

اس کی توجیہ امام بیہقیؒ یہ فرماتے ہیں کہ بندہ کا عمل جوارح سے متعلق ہوتا ہے یا زبان سے یا قلب سے،

(۱۴) امداد الباری (ج ۲ ص ۳۵)۔

(۱۵) کتاب الأذکار النواویۃ بشرح الفتوحات الربانیۃ (ج ۱ ص ۶۳) فصل فی الأمر بالإخلاص.....

(۱۶) کتاب الأذکار (ج ۱ ص ۶۶)۔

(۱۷) أعلام الحدیث للخطابی (ج ۱ ص ۱۰۶) آخر مقدمة المؤلف۔

(۱۸) الفتوحات الربانیۃ علی الأذکار النواویۃ (ج ۱ ص ۶۳)۔

قلب کا عمل ”نیت“ ہے جو ثلث ہے۔ (۱۹)

امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ اسلام کا مدار چار احادیث پر ہے: (۲۰)

① ”إنما الأعمال بالنیات....“

② ”من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه“ (۲۱)

③ ”الحلال بین والحرام بین....“ (۲۲)

④ ”إزهد فی الدنيا یحبك الله....“ (۲۳)

اسی کو طاہر بن مفوزؒ نے نظم میں بیان کیا ہے :-

عمدة الدين عندنا كلمات

أربع من كلام خير البرية

”أتق الشبهات“ و ”أزهد“ و ”دع

ما لا يعينك“ و ”اعملن بنية“ (۲۴)

امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اصول اسلام تین احادیث ہیں :-

① حدیث ”إنما الأعمال بالنیات“

② ”الحلال بین والحرام بین....“

(۱۹) حوالہ بالا۔

(۲۰) دیکھیے الفتوحات الربانیة (ج ۱ ص ۶۳) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۲)۔ البتہ عمدة القاری میں جو تہمی حدیث ”أزهد فی الدنيا....“ کی بجائے ”لا یكون المؤمن مؤمنا حتی یرضی لأخیه ما یرضی لنفسه“ مذکور ہے۔

(۲۱) أخرجه الترمذی فی جامعہ فی کتاب الزهد، باب (بلا ترجمہ) بعد باب فیمن نکلم بكلمة یضحک بها الناس (رقم ۲۴۱۶)۔ وابن ماجہ فی کتاب العشر، باب کف اللسان فی الغنة (رقم ۳۹۶۶)۔

(۲۲) أخرجه البخاری فی صحیحہ فی کتاب الإیمان، باب فضل من استبرأ لدينه (رقم ۵۲) و فی کتاب المساقاة، باب الحلال بین والحرام بین، وینہما مشتبہات (رقم ۲۰۵۱) و مسلم فی صحیحہ فی کتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات (رقم ۱۵۹۹) والنسائی فی سننہ فی

کتاب البیوع، باب اجتناب الشبهات فی الکسب، و الترمذی فی جامعہ فی کتاب البیوع، باب ما جاء فی ترک الشبهات (رقم ۱۲۰۵) وابن ماجہ فی سننہ فی کتاب الفتن، باب الوقوف عند الشبهات (رقم ۳۹۸۳)۔

(۲۳) أخرجه ابن ماجہ فی سننہ فی کتاب الزهد، باب الزهد فی الدنيا (رقم ۳۱۰۲)۔

(۲۴) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۲) والفتوحات الربانیة (ج ۱ ص ۶۳)۔

⑤ ”من أحدث فی أمرنا هذا ما لیس منه فہورد“ (۲۵)۔

شانِ ورودِ حدیث

امام طبرانیؒ نے سندِ صحیح کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کا سببِ ورود ذکر کیا ہے کہ ہم میں سے ایک شخص نے ام قیس نامی ایک خاتون کو پیغامِ نکاح دیا تو انھوں نے شرط لگائی کہ ہجرت کرو تو نکاح ہو سکتا ہے، یہ شخص ہجرت کر کے مدینہ طیبہ پہنچے اور اُس خاتون سے نکاح کر لیا، ہم ان کو ”ہاجر ام قیس“ کہا کرتے تھے۔ (۲۶) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کا علم ہوا تو آپ نے یہ حدیث سنائی۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ حضرت ابو طلحہؓ نے جب حضرت ام سلیمؓ (حضرت انسؓ کی والدہ) سے نکاح کے لیے کہا تھا تو حضرت ام سلیمؓ نے شرط لگائی تھی کہ اسلام لے آؤ تو نکاح ہو جائے گا، چنانچہ حضرت ابو طلحہؓ مسلمان ہو گئے تھے اس کے بعد نکاح بھی ہو گیا تھا۔ (۲۷)

اسلام کا معاملہ تو ہجرت سے بھی اہم اور اشرف ہے، آپ نے نکاح کے لیے ہجرت پر نکیر فرمائی اور ”ومن کانت ہجرتہ الی دنیا یصیبہا أو امرأۃ ینکحہا فہجرتہ الی ما ہاجر الیہ“ ارشاد فرما کر آپ نے ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا۔ لیکن حضرت ابو طلحہؓ کے اسلام کے سلسلہ میں آپ سے کوئی نکیر متقول نہیں، یہ بعید ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو علم نہ ہوا ہوگا اس لیے کہ ام سلیم رضی اللہ عنہا کو آپؐ سے بڑی قربت حاصل تھی۔ (۲۸)

(۲۵) أخرجه البخاری فی صحیحہ فی کتاب الصلح، باب إذا أسدلت حوا علی صلح حور فاعلج مردود رقم (۲۶۹۶) ومسلم فی صحیحہ فی کتاب الأقضية، باب نقض الأحکام الباطلة ورد محدثات الأمور رقم (۱۶۱۸)۔ وأبو داود فی سننہ فی کتاب السنة، باب لزوم السنة رقم (۴۶۰۶) وابن ماجہ فی سننہ فی المقدمة، باب تعظیم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والتغلیظ علی من عارضہ رقم (۱۴)۔

(۲۶) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸) بیان السبب والمورد۔

(۲۷) عن أنس قال: ”تزوج أبو طلحۃ أم سلیم، فکان صداق مابینہما الإسلام، أسلمت أم سلیم قبل أبی طلحۃ فخطبہا، فقالت: إني قد أسلمت، فإن أسلمت نکحتک، فأسلم فکان صداق مابینہما“۔

وعنه قال: ”حطب أبو طلحۃ أم سلیم، فقالت: واللہ مامتک یا أبا طلحۃ یرد، ولکنک رجل کافر، وأنا امرأۃ مسلمة، ولا یحل لی أن أنزوجک، فإن أسلم فذاک مہری، ولا أسالک غیرہ، فأسلم....“ دیکھیے سنن نسائی (ج ۲ ص ۸۵ و ۸۶) کتاب النکاح، باب الترویج علی الإسلام۔

(۲۸) چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یزور أم سلیم فتحفہ بالشیء، فنسعه لہ“ نیز حضرت انس رضی اللہ عنہ سے یہ بھی مروی ہے ”لم یکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یدخل بینا غیر بیت أم سلیم إلا علی أزواجہ، فقیل لہ: فقال: إني أرحمہا، فقتل أخوها وأبو مامی“ دیکھیے الاسابۃ (ج ۲ ص ۳۶۱)۔

علماء نے فرمایا کہ اصل میں حضرت ابو طلحہؓ کا ارادہ مسلمان ہونے کا پہلے سے موجود تھا، چنانچہ وہ اسی طریقہ سے مسلمان ہوئے جس طرح عام طور پر لوگ علی وجہ البصیرۃ مسلمان ہوتے تھے، (۲۹) البتہ ساتھ ساتھ انھوں نے تزویجِ مباح یعنی جائز نکاح کی نیت بھی شامل کر لی۔

اور یہ ایسا ہی ہے جیسے ایک آدمی روزہ رکھتا ہے نیت اس کی روزہ رکھنے کی ہوتی ہے لیکن ساتھ ساتھ پرہیز کا بھی خیال کر لیتا ہے۔

یا ایک آدمی بیت اللہ کا طواف کرتا ہے، نیت اس کی طواف ہی کی ہوتی ہے لیکن ساتھ ساتھ یہ بھی ارادہ کر لیتا ہے کہ میرا مدیون جو طواف کر رہا ہے اس کو بھی نگاہ میں رکھوں گا۔ تو جس طرح پرہیز کے خیال سے روزہ میں خلل نہیں پڑتا، اور ”ملازمة الغریم“ کے ارادہ سے طواف میں کوئی نقص لازم نہیں آتا اسی طریقہ سے حضرت ابو طلحہؓ کے ارادۃ تزویجِ مباح کی وجہ سے ان کے اسلام میں کوئی خرابی لاحق نہیں ہوگی۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہی توجیہ آپ مہاجر اُم قیس کے سلسلہ میں بھی تو کر سکتے ہیں، لیکن آپ نے ایسی کوئی توجیہ نہیں کی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مہاجر ام قیس کے سلسلے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ”ومن كانت محرته الى دنيا يصيبها او امرأة يتزوجها فهجرت الى ما هاجر اليه“ کے الفاظ کے ساتھ نکیر آگئی، لہذا ان کے قصے میں کوئی تاویل یا توجیہ نہیں کی جائے گی جبکہ حضرت ابو طلحہؓ کے قصے میں نکیر موجود نہیں ہے لہذا وہاں تاویل کی جائے گی۔ اس سلسلہ میں کچھ تفصیل آگے آنے گی۔

واللہ اعلم۔

إنما الأعمال بالنيات

اس جگہ روایت میں ”اعمال“ اور ”نيات“ دونوں جمع کے صیغے کے ساتھ آئے ہیں جبکہ ایک روایت میں ”نیت“ مفرد بھی آیا ہے۔ (۲۰)

(۲۹) چنانچہ درن ذیل روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ”عن انس بن مالک أن أبا طلحة خطب أم سليم يعني قبل أن يسلم، فقالت: يا أبا طلحة، أئنست تعلم أن إنيك الذي تعبد: نبت من الأرض؟ قال: بلى، قالت: أفلا تستحي، تعبد شجرة؟ إن أسلمت، فإني لا أريد منك صداقا غيره، قال: حتى أنظر في أمري، فذهب ثم جاء، فقال: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله....“ (دیکھیے الاسابہ (ج ۲ ص ۳۶۱) ترجمۃ ام سلمہ بنت طحان۔)

(۳۰) امام بخاری نے یہ روایت ”بدء النبی“ کے طواذ مزید چھ جگہوں میں تخریج کی ہے، ایک روایت تو یہی ہے جس کے الفاظ آپ کے سامنے ہیں: ”إنما الأعمال بالنيات“ دو مقامات پر ”إنما الأعمال بالنية“ ہے (دیکھیے کتاب الايمان والنذور، باب النية فی الايمان، رقم ۶۶۸۹۔ اور کتاب الحیل، باب فی ترک الحیل، رقم ۱۶۹۵۳ تین مقامات پر ”الأعمال بالنية“ کے الفاظ ہیں (دیکھیے کتاب الايمان، باب ما جاء أن الأعمال بالنية والحسنة، رقم ۵۴۔ و کتاب العتق، باب الخطأ، البابان فی العتاق والطلاق ونحوه، رقم ۲۵۲۹۔ و کتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة، رقم ۳۸۹۸) اور آیات بگہ ”العمل بالنية“ کے لفظ سے مروی ہے (دیکھیے کتاب النکاح، باب من هاجر أو عمل خيراً التزويج امرأة فله ما نوى، رقم ۵۰۶۰)۔

علماء نے لکھا ہے کہ جہاں اعمال جمع اور نیت مفرد ہو وہاں یہ توجیہ کی جائے گی کہ اعمال کا صدور چونکہ جوارح سے ہوتا ہے اور جوارح متعدد ہیں اس لیے ”اعمال“ کو جمع لایا گیا، اور نیت کا صدور چونکہ قلب سے ہوتا ہے اور قلب واحد ہے اس لیے نیت کو واحد لایا گیا۔ (۳۱)

اس کی ایک توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ عمل درحقیقت ایک ہوتا ہے لیکن جمات کے تنوع کی وجہ سے ایک عمل کو متعدد عمل قرار دیا جاتا ہے، مثلاً ایک آدمی مسجد جاتا ہے اور وہ متعدد نیتیں کرتا ہے چنانچہ وہ ذکر کی نیت کرتا ہے، تلاوت کا ارادہ کرتا ہے، نماز کا اُسے خیال ہوتا ہے، جماعت کا انتظار وہ کرنا چاہتا ہے دعا میں مشغول ہونے کا ارادہ ہے، مسجد میں بیٹھ کر لایعنی حرکات سے اپنی حفاظت مقصود ہے، مسلمان بھائیوں کی زیارت کا قصد ہے، وہاں استفادہ اور افادہ کی نیت بھی ہے۔ تو دیکھیے یہاں عمل ایک ہے لیکن حیثیات کے تعدد کی وجہ سے اس کو ایک عمل قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ متعدد اعمال قرار دیا جائے گا۔ برخلاف نیت کے کہ نیت نام ہے اخلاص باللہ کا، اور اخلاص للہ میں توحّد ہے اس میں کوئی تعدد نہیں، اس بنا پر اعمال کو جمع اور نیت کو واحد لایا گیا۔

لیکن جہاں ”اعمال“ اور ”نیت“ دونوں ”جمع“ ہوں تو وہاں گویا ”مقابلة الجمع بالجمع“ ہے جو انقسام الآحاد علی الآحاد کو مقتضی ہے، اور مطلب یہ ہوگا کہ ”کل عمل بنیۃ“ یعنی ہر عمل کے لیے اس کی اپنی نیت کا اعتبار ہوگا اور نیت کے اختلاف سے گویا عمل مختلف ہو جائے گا۔ (۳۲)

مثلاً ایک آدمی خوشبو استعمال کرتا ہے، اتباع سنت کی نیت سے، یا اس خیال سے کہ میرے بدن سے جو بدبودار پسینہ نکلتا ہے اس سے کسی کو اذیت نہ پہنچے۔ یا اس کی نیت یہ ہے کہ میرے دماغ کو اس سے تقویت حاصل ہوگی۔ تو اس کو اس پر اجر و ثواب ملے گا۔

لیکن اگر اس کی نیت اس سے اپنے آپ کو بڑا آدمی ظاہر کرنے کی ہے، یا اس کی نیت اجنبیات کو اپنی طرف مائل کرنے کی ہے تو اس پر گرفت ہوگی اور عذاب ہوگا۔ تو گویا یہاں ”إنما الأعمال بالنیات“ میں نیات کو اعمال کے مقابلہ میں جمع لا کر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ عمل کا مدار اس کی نیت پر ہے، خیر کی اگر نیت ہوگی تو عمل خیر شمار ہوگا اور شر کی نیت ہوگی تو اس عمل کو شر شمار کیا جائے گا۔

فعل اور عمل میں فرق

پھر یہاں ”إنما الأعمال بالنیات“ فرمایا ہے ”إنما الأفعال بالنیات“ نہیں فرمایا، اس کی وجہ یہ بتائی

(۳۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲)۔

(۳۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲) و تقریر باری حضرت شیخ الحدیث صاحب قدس سرہ (ج ۱ ص ۵)۔

گئی ہے کہ دراصل ”عمل“ میں استمرار اور دوام کی طرف اشارہ ہوتا ہے کیونکہ ”عمل“ کے معنی ”ساختن“ یعنی بنانے کے ہیں اور بنانے میں امتداد ہوتا ہے اور وقت لگتا ہے، جبکہ فعل کے معنی ”کردن“ یعنی کرنے کے ہیں اس میں امتداد نہیں ہوتا، وقت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ تو چونکہ لفظ ”عمل“ دوام اور استمرار پر دلالت کرتا ہے اس وجہ سے ”إنما الأعمال بالنیات“ فرمایا، یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید میں ”وَأَعْمَلُوا صَالِحًا“ تو وارد ہے ”وَأَفْعَلُوا صَالِحًا“ نہیں آیا اسی طرح ”وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ“ وارد ہوا ہے ”فَعَلُوا الصَّالِحَاتِ“ وارد نہیں ہے، کیونکہ نیک کاموں کا استمرار اور دوام مطلوب ہے۔ (۳۳) یہاں بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعمال خیر کے دوام اور استمرار کے مقصود ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ایک وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ عمل اور فعل میں اس حیثیت سے بھی فرق ہے کہ عمل اس فعل کو کہتے ہیں جو مکلف سے صادر ہو، جبکہ فعل عام ہے، خواہ مکلف کا فعل ہو یا غیر مکلف کا۔ چونکہ یہاں مکلفین کے افعال کو ذکر کرنا مقصود ہے اس لیے ”اعمال“ کا لفظ استعمال کیا گیا، ”افعال“ کا لفظ نہیں (۳۴)۔

تیسری وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ ”عمل“ کا لفظ ذوی العقول کے لیے خاص ہے جبکہ ”فعل“ عام ہے ذوی العقول اور غیر ذوی العقول سب کے لیے استعمال ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ بہائم کے لیے ”عمل البہائم“ نہیں کہتے بلکہ ”فعل البہائم“ کہتے ہیں۔ (۳۵) چونکہ یہاں ذوی العقول کے اعمال کا ذکر مقصود ہے اس لیے ”إنما الأعمال....“ فرمایا گیا ہے۔

نیت کے لغوی اور شرعی معنی

نیت کے لغوی معنی ”قصد“ اور ”ارادہ“ کے ہیں۔ قاضی بیضاویؒ فرماتے ہیں ”النية عبارة عن انبعاث القلب نحو ما يراه موافقاً لغرض من جلب نفع أو دفع ضرر حالاً أو مآلاً“ (۳۶)

شرعاً نیت کے معنی ہیں ”الإرادة المتوجهة نحو الفعل، لا بتغاء رضاء الله وامتنال حكمه“ (۳۷) گویا لغوی معنی کے اعتبار سے یہ عام ہے ہر قسم کے قصد و ارادہ کو، البتہ شرعی معنی کے لحاظ سے صرف وہ ارادہ

(۳۳) دیکھیے ”فیض الباری“ (ج ۱ ص ۵) شرح الحدیث علی نحو ما قالوا۔

(۳۴) حاشیہ علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ بر صحیح بخاری (ج ۱ ص ۷)۔

(۳۵) دیکھیے حاشیہ علامہ سندھی رحمۃ اللہ تعالیٰ بر صحیح بخاری (ج ۱ ص ۷)۔

(۳۶) دیکھیے لربالی (ج ۱ ص ۱۸) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۲) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۳۲)۔

(۳۷) حوالہ بالا۔

”نیت“ کی تعریف میں داخل ہے جس میں رضاء خداوندی مقصود ہو۔

إنما الأعمال بالنیات میں

معنی لغوی مراد ہیں یا معنی شرعی؟

اس بات کو سمجھ لینے کے بعد یہاں یہ بھی ذہن میں رکھیے کہ اس مقام پر ”نیت“ سے لغوی معنی مراد ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں دو قسم کے اعمال ذکر کیے ہیں ایک ”فمن کانت ہجرتہ الی اللہ ورسولہ فہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ اور دوسرا ”ومن کانت ہجرتہ الی دنیا یصیبھا أو امرأۃ یتزوجھا فہجرتہ الی ما ہاجر الیہ“ ان میں سے پہلے عمل میں ابتغاء مرضاة اللہ ملحوظ ہے جبکہ دوسرے عمل میں یہ ملحوظ نہیں ہے۔ لہذا کہا جائے گا کہ یہاں جس نیت کا ذکر ہے اس میں معنی لغوی مراد ہیں شرعی معنی ملحوظ نہیں۔ (۳۸)

”نیت“ اور ”ارادہ“ میں فرق

پھر یہ سمجھ لیجیے کہ حافظ ابوالحسن مقدسی نے نیت، ارادہ، قصد اور عزم کو ہم معنی قرار دیا ہے جبکہ محققین کے نزدیک نیت اور ارادہ میں فرق ہے، وہ یہ کہ ارادہ میں جس چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے اس کو وجود میں لانا مقصود ہوتا ہے، ارادہ کرنے والے کی غرض ملحوظ نہیں ہوتی، برخلاف نیت کے، کہ نیت کے ساتھ غرض کو عموماً ضرور ذکر کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں ”نویت لکذا“ برخلاف ارادہ کے، کہ اس کو غرض ذکر کیے بغیر استعمال کرتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے ”أراد اللہ سبحانہ وتعالی“ اس کے ساتھ غرض کا ذکر کوئی ضروری نہیں یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ”أراد اللہ“ تو کہتے ہیں ”نوی اللہ“ نہیں کہتے کیونکہ نیت کا استعمال عموماً ان افعال کے ساتھ ہوتا ہے جو معلل بالاعراض ہوتے ہیں جبکہ علماء نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاعراض نہیں ہوتے۔ اگر ”نوی اللہ“ کہا جائے گا تو اللہ تعالیٰ کے افعال کے معلل بالاعراض ہونے کا وہم پیدا ہوگا۔ (۳۹)

علامہ کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاعراض ہو سکتے ہیں اس میں کوئی استحالہ نہیں، البتہ چونکہ شرع کی زبان میں اللہ تعالیٰ کے لیے صرف ”ارادہ“ کا لفظ استعمال ہوا ہے نہ کہ ”نیت“ کا، اس لیے شرعی اطلاق پر اکتفا کرنا اولیٰ ہے۔ (۴۰) واللہ اعلم۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حدیث میں ”إنما الأعمال بالنیات“ فرمایا گیا ہے ، ”إنما“ حصر کے لیے ہے لہذا اس کے معنی ہوئے ”لاعمل إلا بالنیة“ یعنی نیت کے بغیر کوئی عمل موجود نہیں ہوتا۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ عمل کا وجود نیت کے بغیر ہو جاتا ہے یہ ہمارے طالب علم ہیں ، برسوں پڑھتے ہیں اور پڑھتے چلے جاتے ہیں لیکن ان کی کوئی نیت نہیں ہوتی۔ معلوم ہوا کہ نیت کے بغیر عمل کا وجود ہوتا ہے ، پھر ”لاعمل إلا بالنیة“ کے معنی کیسے درست ہونگے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”إنما الأعمال بالنیات“ کے ذریعہ جن مخاطبین سے خطاب فرمایا وہ اہل زبان تھے اور آپ نے اس جملہ کا ایسا مفہوم مراد لیا ہے جس سے بغیر شارع کی تعلیم کے واقفیت ممکن نہیں اور وہ معنی یہ ہیں کہ کسی شے کا شرعی وجود نیت کے بغیر نہیں ہوتا ، ظاہر ہے کہ یہ بات ایسی ہے جو شارع ہی بیان کر سکتا ہے ، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں ”إنما الأعمال بالنیات“ سے وجودِ حسی مراد نہیں لیا بلکہ وجودِ شرعی مراد لیا ہے ۔ اور وہ وجود بغیر نیت کے نہیں ہوتا۔ (۴۱)

وضو میں نیت کا مسئلہ

اس مقام پر شارحین نے وضو میں نیت کی حیثیت سے بحث کی ہے سو اس سلسلے میں پہلے مذاہب کی تفصیل سمجھ لیجیے۔

تفصیل مذاہب

امام مالکؒ ، امام شافعیؒ ، امام احمدؒ ، ابو ثورؒ اور داؤد ظاہریؒ کا مذہب یہ ہے کہ نیت کے بغیر وضو درست نہیں ہے ، اُن کے نزدیک وضو میں نیت شرط ہے ۔ (۱)
امام ابو حنیفہؒ ، امام ابو یوسفؒ ، امام محمدؒ ، امام زفرؒ ، امام سفیان ثوریؒ ، امام اوزاعیؒ ، حسن بن حیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کے نزدیک وضو میں نیت واجب نہیں۔ (۲)

(۴۱) دیکھیے شرح کرمانی علی البخاری (ج ۱ ص ۱۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲)۔

(۱) دیکھیے بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد (ج ۱ ص ۸) کتاب الوضوء ، الباب الثانی ، المسئلة الأولى من الشروط۔

(۲) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۰) استنباط الاحکام۔

منشا اختلاف

علامہ ابن رشد مالکیؒ نے ان حضرات کے اختلاف کا منشا یہ بیان کیا ہے کہ اس بات میں تو سب کا اتفاق ہے کہ عبادات میں نیت شرط ہے جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج وغیرہ ہیں کہ ان میں سب کے نزدیک نیت شرط ہے۔

البتہ وضو کے بارے میں تردد ہے کہ آیا یہ عبادتِ محضہ یعنی غیر مدرك بالعقل عبادت ہے جس سے مقصود صرف قربت ہوا کرتی ہے جیسے نماز کی عبادت ہے یا وہ مدرك بالعقل عبادت ہے جیسے غسلِ نجاست وغیرہ؟ سوائمہ ثلاثہ اور ان کے ہمنا اس کو عبادتِ محضہ قرار دیتے ہیں چونکہ عبادتِ محضہ میں نیت شرط ہوتی ہے اس لیے وضو میں بھی نیت ضروری ہوگی۔

جبکہ حنفیہ اور ان کے موافقین اس کو عبادتِ محضہ قرار نہیں دیتے بلکہ عبادتِ محضہ کا ایک وسیلہ اور ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ لہذا ان کے نزدیک وضو میں نیت ضروری نہیں ہوگی۔ (۳)

وسیلہ اور ذریعہ قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں ”وَيُثَابِكَ فَطَهِّرْ“ (۴) آیا ہے اور کسی کے نزدیک بھی کپڑے سے نجاست کو زائل کرنے کے لیے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح قرآن کریم میں آیت وضو کے آخر میں فرمایا گیا ہے ”مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ“ (۵) یہاں اللہ تعالیٰ نے خود مقصود طہارت کو قرار دیا ہے، حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی صراحت ہے ”مفتاح الصلاة الطهور“ (۶) اس سے معلوم ہوا کہ نماز کی طرح یہ عبادتِ محضہ میں داخل نہیں ہے بلکہ نظافتِ محضہ اور طہارتِ محضہ ہے۔

جب شوائع سے یہ کہا جاتا ہے کہ کپڑے سے نجاست کو دور کرنے کے لیے اور اُسے پاک کرنے کے لیے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی تو وضو میں (جس میں بدن کو پاک کرنا ہوتا ہے) نیت کی ضرورت کیوں ہو؟ تو حضرات شوائع کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ کپڑے سے نجاستِ حسی اور حقیقی کا ازالہ مقصود ہوتا ہے اور نجاستِ حسی کا زوال آنکھوں سے نظر آتا ہے اس لیے اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہے جبکہ وضو کے اندر نجاستِ حسی کا ازالہ مقصود ہوتا ہے جو نہ تو خود نظر آتی ہے اور نہ اس کا زوال نظر آتا ہے، لہذا اس میں

(۳) بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۸ و ۹)۔

(۴) سورة المدثر / ۴۔

(۵) سورة المائدة / ۶۔

(۶) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الطهارة، باب فرض الوضوء، رقم (۶۱)۔ والترمذي في جامعه في أبواب الطهارة، باب ما جاء أن مفتاح

الصلاة الطهور، رقم (۳)۔ وابن ماجه في سننه، في كتاب الطهارة، باب مفتاح الصلاة الطهور، رقم (۲۶۵) و (۲۶۶)۔

نیت کی ضرورت ہوگی۔

پانی نجاست حقیقیہ اور حکمیہ دونوں کے لیے مطہر ہے

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ”وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا“ (۷) اس میں پانی کو بالطبع مطہر قرار دیا ہے اور مبالغہ کا صیغہ استعمال کیا ہے۔ پانی کے مطہر بالطبع ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ نجاست خواہ کسی بھی قسم کی ہو، حسی حقیقی ہو یا حکمی معنوی، پانی میں اس کو زائل کرنے کی صلاحیت اللہ نے رکھی ہے۔ لہذا جس طریقہ سے نجاست حسیہ حقیقیہ کے لیے نیت کی حاجت نہیں اسی طریقہ سے نجاست حکمیہ معنویہ کے لیے بھی نیت کی ضرورت نہیں ہوگی۔

حنفیہ پر ایک اشکال اور اس کا جواب

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ احناف تیمم میں نیت کو کیوں ضروری قرار دیتے ہیں جبکہ یہ طہارت ہی ہے، اسی طرح حنفیہ نبیذ تمر سے وضو میں نیت کو ضروری قرار دیتے ہیں حالانکہ وہ بھی تو طہارت ہی ہے۔ (۸) اس کا جواب یہ ہے کہ تیمم میں دراصل مٹی کا استعمال ہوتا ہے اور وہ بالطبع مطہر نہیں، جبکہ وضو میں پانی کا استعمال ہوتا ہے جو بالطبع مطہر ہے۔ لہذا جہاں مطہر بالطبع کا استعمال ہوگا وہاں نیت کی حاجت نہیں ہوگی اور جہاں مٹی کا استعمال ہوگا جو بالطبع ملوث بدن ہے نہ کہ مطہر، وہاں نیت کی ضرورت ہوگی۔ اس کے علاوہ ایک دوسرا فرق ان دونوں میں یہ ہے کہ تیمم کے سلسلہ میں قرآن کریم میں : ”فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا“ (۹) وارد ہوا ہے۔ اور تیمم کے لغوی معنی قصد اور ارادہ کرنے کے آتے ہیں۔ لہذا معنی لغوی اور معنی شرعی میں موافقت پیدا کرنے کے لیے احناف نے تیمم میں نیت کو ضروری قرار دیا ہے جبکہ وضو کے سلسلہ میں کوئی ایسا لفظ استعمال نہیں ہوا جو نیت کے لزوم کو مشعر ہو۔ (۱۰) جہاں تک نبیذ تمر سے وضو کا مسئلہ ہے تو اس میں امام اعظم ابو حنیفہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ نبیذ تمر نہ

(۷) سورة الفرقان / ۴۸۔

(۸) قال فی شرح الوقایہ بش: حد السعیة (ج ۱ ص ۵۲۶) ”فالنية فرض فی تیمم۔“ علامہ عبدالحی لکھنوی ”اسمایہ“ (ج ۱ ص ۴۷۳) میں لکھتے ہیں: ”وقال القدوری فی کتابہ: وان أحسنا يقولون: إن الوضوء بالبيد على أصولهم يجب أن لا يصح إلا بالنية كالتييم: لأنه بدل عن الماء، ولهذا لا يجوز التوضي به حال وجود الماء“ نیز دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۷)۔

(۹) سورة النساء / ۴۳۔ وسورة المائدة / ۶۔

(۱۰) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۷)۔

تو ماء مطلق ہے کہ جس طرح ماء مطلق کا استعمال آزادی سے جائز ہوتا ہے نبیذِ تمر کو وضو میں بھی استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہے کیونکہ وہ ماء مطلق کے حکم میں نہیں ہے۔ پھر وہ ماء مقید بھی نہیں ہے جس سے وضو بالکل جائز ہی نہیں ہوتا اس لیے کہ آپ نے ”تمر طيبة وماء طهور“ (۱۱) فرمایا اور اس کے بعد آپ نے اس سے وضو فرمایا، آپ کے وضو کرنے سے معلوم ہوا کہ یہ ”ماء مقید“ نہیں ہے جس سے وضو درست نہیں ہوتا۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نبیذِ تمر کو چونکہ ماء مطلق اور ماء مقید کے بین بین ایک درجہ حاصل ہے لہذا اس سے وضو کی اجازت تو ہوگی لیکن شروط کیساتھ، کہ نیت کی شرط ہوگی اسی طرح یہ بھی ضروری ہوگا کہ کوئی اور ”ماء مطلق“ موجود نہ ہو۔ (۱۲)

کیا احناف قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں؟

احناف پر عام طور پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث کا اتنا پاس اور لحاظ نہیں کرتے جتنا اہتمام ان کے یہاں قیاس اور رائے کا ہوتا ہے، یہ حدیث کے مقابلہ میں قیاس اور رائے کو ترجیح دیتے ہیں۔ حالانکہ یہ اعتراض بالکل غلط ہے، امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تو ضعیف حدیث بھی قیاس سے بڑھ کر ہوتی ہے اسی نبیذ کے مسئلہ کو دیکھ لیجیے کہ امام ابو حنیفہؒ نے نبیذ کے ساتھ وضو کی اجازت دی جبکہ ائمہ ثلاثہ میں سے کسی نے اس سے وضو کی اجازت نہیں دی کیونکہ یہ ماء مطلق نہیں ہے۔ لیکن امام اعظم ابو حنیفہؒ یہ جانتے ہوئے کہ ماء مطلق نہیں اس سے وضو کی اجازت دیتے ہیں کیونکہ حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”تمر طيبة وماء طهور“ اور اس کے بعد اس سے آپ نے وضو فرمایا۔ چنانچہ اس حدیث کے احترام میں آپ نے نبیذِ تمر سے وضو کی اجازت دی۔

اور پھر اس سلسلہ میں کتنی باریک باتوں کا لحاظ رکھا!

❶ چونکہ آپ نے نبیذِ تمر سے وضو فرمایا تھا اس لیے صرف نبیذِ تمر ہی سے اجازت ہوگی، نبیذِ غسل، نبیذِ شعیر یا اور کسی نبیذ سے اجازت نہیں ہوگی۔ (۱۳)

(۱۱) الحدیث أخرجه أبو داود عن ابن مسعود في كتاب الطهارة، باب الوضوء بالنبيذ، رقم (۸۴)۔ وانظر مدي عنه أيضاً في جامع في أبواب الطهارة،

باب ما جاء في الوضوء بالنبيذ، رقم (۸۸) وان ما جاء أيضاً عنه وعن ابن عباس في كتاب الطهارة، باب الوضوء بالنبيذ، رقم (۳۸۳)

و (۳۸۵)۔ وانظر لتفصيل الكلام على هذا الحديث نصب الرأية (ج ۱ ص ۱۲۶-۱۲۸) قبيل باب التيمم۔

(۱۲) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۸۷)۔

(۱۳) السعایہ (ج ۱ ص ۲۷۳، ۲۷۴)۔

❶ دوسری بات یہ ہے کہ آپ نے نبیذِ تہ سے اس وقت وضو کیا تھا جب ماءِ مطلق موجود نہیں تھا۔ چنانچہ امام صاحبؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ نبیذِ تہ سے وضو کی اجازت اسی صورت میں ہوگی جبکہ ماءِ مطلق موجود نہ ہو۔ (۱۴)

❷ تیسری بات یہ ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نبیذِ تہ سے وضو کیا تھا غسل نہیں، لہذا ہم بھی صرف وضو کی اجازت دیں گے غسل کی اجازت نہیں دیں گے۔ (۱۵) اگر قیاس پر عمل کیا جاتا تو نبیذِ تہ پر قیاس کرتے ہوئے دوسری نبیذوں سے بھی وضو کی اجازت ہوتی، اسی طرح ماءِ مطلق کے پائے جانے کی صورت میں بھی نبیذِ تہ سے وضو کو درست قرار دیا جاتا، نیز وضو کی طرح غسل کی بھی اجازت دیجاتی، لیکن حدیث کی رعایت کرتے ہوئے امام اعظم رحمہ اللہ نے ان تمام قیاسوں سے صرفِ نظر فرمایا۔

حدیثِ باب سے ائمہ ثلاثہ کا استدلال

وضو میں نیت کے اشتراط پر ائمہ ثلاثہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ نے ”إنما الأعمال بالنیات“ فرمایا ہے، اعمال میں وضو بھی داخل ہے لہذا وضو کے لیے نیت لازم ہوگی۔ پھر چونکہ یہاں سب کے نزدیک بالاتفاق تقدیر لگانے کی ضرورت ہے اس لیے یہ حضرات یہاں ”صحۃ“ کی تقدیر لگاتے ہیں اور کہتے ہیں ”إنما صحۃ الأعمال بالنیات“ یا ”إنما الأعمال تصح بالنیات“۔ جبکہ حنفیہ ”سحت“ کی تقدیر کو درست نہیں مانتے بلکہ وہ یہاں پر تقدیر ”ثواب الاعمال“ یا ”حکم الاعمال“ مانتے ہیں یعنی ”إنما ثواب الأعمال بالنیات“ یا ”إنما حکم الأعمال بالنیات“۔ (۱۶) ہر فریق نے یہاں اپنے مسلک کو ثابت کرنے کے لیے زور لگایا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ دونوں طرف سے اس میں غلو ہوا ہے، جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔

مذکورہ تقادیر کے درست نہ ہونے

کے سلسلہ میں حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”سحت“ کی تقدیر ہو یا ”ثواب“ کی تقدیر ہو، کوئی

صورت یہاں درست نہیں۔

(۱۴) دیکھیے ”السیاہ“ (ج ۱ ص ۲۴۵ و ۲۴۶)۔

(۱۵) دیکھیے السیاء (ج ۱ ص ۲۴۵)۔

(۱۶) دیکھیے شرح وقایع شرح السیاء (ج ۱ ص ۱۴۲ - ۱۵۲)۔

”سحت“ کی تقدیر اس لیے درست نہیں کیونکہ اس کو ماننے سے حدیث میں دو قسم کی تخصیصوں کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔

ایک تخصیص یہ کہ حدیث پھر دنیوی احکام کے ساتھ خاص ہو جائے گی آخرت کے احکام کو جامع نہ ہوگی اس لیے کہ ”سحت“ کے معنی ہیں ”استجماع الشرائط والأركان بحيث يسقط الفرض عن ذمته“ کسی شے کا تمام اركان و شرائط کو جامع ہونا ”سحت“ ہے اور اس کی غایت سقوط فرض اور براءت ذمہ ہے، ”بطلان“ اس کی نقیض ہے، ظاہر ہے کہ سحت و بطلان کا تعلق فقہ اور احکام دنیا کے ساتھ تو ہے احکام آخرت کے ساتھ نہیں جبکہ حدیث عام ہے جس میں احکام دنیا اور احکام آخرت دونوں شامل ہیں۔

دوسری تخصیص اس میں یہ لازم آتی ہے کہ بعض وہ اعمال اور افعال جو قطعاً حرام ہیں وہ خارج ہو جاتے ہیں، اس لیے کہ ”سحت“ یا ”بطلان“ کا اجراء ان افعال پر ہوتا ہے جن میں حلت اور حرمت کی دونوں جہتیں ہوتی ہیں اور جو افعال قطعاً حرام ہیں مثلاً قتل، زنا، سرقة وغیرہ، تو ان میں سحت یا بطلان کا اطلاق نہیں ہوتا، یہ نہیں کہا جاتا ”صح قتله وزناه وسرقته أو بطل“ ”سحت“ کی تقدیر ماننے کی صورت میں حدیث کو ان احکام سے سکت قرار دینا پڑے گا حالانکہ حدیث سب کو عام ہے۔

اس کے علاوہ ایک بات یہاں یہ بھی یاد رکھنے کی ہے کہ ”سحت“ اور ”بطلان“ کی اصطلاحات بعد کی پیداوار ہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو بعد میں پیدا ہونے والی اصطلاحات کے ساتھ مقید کرنا درست نہیں۔

پھر یہاں حنفیہ کی نکالی ہوئی تقدیر ”ثواب الأعمال“ بھی درست نہیں، اس لیے کہ ثواب و عقاب کا تعلق احکام آخرت کے ساتھ ہوتا ہے حالانکہ اس کا تعلق احکام دنیویہ کے ساتھ بھی ہے۔ دوسری تخصیص یہ لازم آتی ہے کہ یہ حدیث طاعات کے ساتھ مخصوص ہو جائے گی اس لیے کہ ثواب تو طاعات ہی پر ملتا ہے نہ کہ معاصی پر، کیونکہ ان پر تو عقاب ہوتا ہے۔ حالانکہ حدیث میں معاصی پر عقاب بھی داخل ہے بلکہ صراحۃً اس کا ذکر ہے ”ومن كانت هجرته إلى دنیا یصیبھا....“۔

یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ اصل میں ثواب کا ملنا سحت پر موقوف ہے، کیونکہ ثواب تو تب ہی ملے گا جب عمل صحیح ہوگا، اگر عمل صحیح نہ ہو تو ثواب کیا ملے گا؟ لہذا ”سحت“ کی تقدیر سے بچنے کے لیے ”ثواب“ کی تقدیر چنداں مفید نہیں کیونکہ اس کی تقدیر پر بھی ”سحت“ کا ماننا لازم ہے، اور پھر وہ تمام خرابیاں لازم آئیں گی جو ہم ”سحت“ کی تقدیر کی صورت میں بیان کر چکے ہیں۔ (۱۷)

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ حدیث مذکور ”الأعمال بالنیات...“ کو اپنی صحیح میں سات جگہ لائے ہیں، پہلی تو یہی ہے، دوسری ص ۱۲ میں ”باب ما جاء أن الأعمال بالنية والحسبة، ولكل امرئ ما نوى“ کے الفاظ سے لائے ہیں، اس میں ایمان، وضو، نماز، زکوٰۃ، حج، روزہ وغیرہ سب داخل ہو گئے، مطلب یہ کہ اعمال خیر کا اجر و ثواب جب ہی حاصل ہوگا کہ ارادہ طلبِ ثواب کا ہو (اگر نیت فاسد ہے یا طلبِ ثواب کا ارادہ نہیں تو وہ عمل ثواب سے خالی ہوگا)۔

تیسرے کتاب العتق میں لائے، چوتھے باب الهجرة میں، پانچویں نکاح میں، چھٹے مذکور کے بیان میں، ساتویں کتاب الحیل میں (ان تمام مقامات کی تخریج پیچھے حاشیہ میں کی جا چکی ہے۔ مرتب) کسی جگہ ان کا مقصد صحتِ اعمال کا مدار نیت پر بتلانا ہے، اور کہیں ثوابِ اعمال کو نیت پر موقوف بتلانا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حدیث کا مفہوم عام ہے، جو دونوں صورتوں کو شامل ہے۔“ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”حدیث مذکور سے صرف صحتِ اعمال کی تخصیص جیسا کہ فقہاء شوافع کرتے ہیں۔ درست نہیں، جس طرح ثوابِ اعمال کی تخصیص مناسب نہیں جو بعض فقہاء احناف نے کی ہے۔“ (*)

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس مقام پر فریقین نے ”نیت“ و ”ثواب“ وغیرہ کی تقدیریں نکال کر یہ بحث چھیڑ دی کہ وضو میں نیت ضروری ہے یا نہیں؟ اور یہ کہ عمل کے وجود کے لیے نیت کرنا ضروری ہے یا بغیر نیت کے عمل وجود میں آجائے گا؟ حالانکہ حدیث کا مقصود سرے سے یہ ہے ہی نہیں، بلکہ یہاں تو نیت لی دو نہیں بتائی گئی ہیں نہ ایک نیتِ حسنہ ہوتی ہے اور دوسری نیتِ قبیحہ ہوتی ہے، اگر نیت اچھی ہو تو ثمرہ اور پھل اچھا آتا ہے اور اگر نیت بری ہوتی ہے تو نتیجہ برا ہوتا ہے چنانچہ آگے : ”فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله“ میں نیتِ حسنہ کا بیان ہے اور ”ومن كانت هجرته إلى الدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هجر إليه“ میں نیتِ سیئہ کا بیان ہے۔ (۱۸)

حافظ ابن کثیرؒ نے یہاں ”اعتبار“ کی تقدیر مانی ہے اور فرمایا ہے ”إنما اعتبار الأعمال عند الله تعالى بالنیات“ (۱۹) یہی تقدیر سلطان العلماء عز الدین عبدالسلام رحمہ اللہ نے بھی نکالی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”الجملة الأولى (أى إنما الأعمال بالنیات) لبيان ما يعتبر من الأعمال“ (۲۰)

(*) انوار الباری (ج ۱ ص ۲۲ و ۲۳)۔

(۱۸) فیض الباری (ج ۱ ص ۹)۔

(۱۹) دیکھیے التعلیق الصبیح علی مشکاة المصابیح (ج ۱ ص ۹)۔

(۲۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۴) والتعلیق الصبیح (ج ۱ ص ۱۰)۔

ان کے اقوال کا خلاصہ بھی یہی ہوا کہ یہاں یہ بات بتائی جا رہی ہے کہ اعمال کا اعتبار نیت کے مطابق ہوگا، نیت اچھی ہوگی تو عمل اچھا اور معتبر سمجھا جائے گا اور نیت اگر خراب ہوگی تو عمل برباد سمجھا جائے گا۔ اور یہ بعینہ وہی بات ہے جو حضرت شاہ صاحبؒ فرما رہے ہیں کہ اعمال کا اعتبار نیت کے حسن و قبح سے متعلق ہوتا ہے، حتیٰ کہ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ دیکھنے میں عمل قبیح نظر آتا ہے لیکن نیت کے درست ہونے کی وجہ سے اس کو قبیح قرار نہیں دیا جاتا یا اس کی قباحت کے اثرات ظاہر نہیں ہوتے۔

دیکھیے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ پر چڑھائی کرنے کا ارادہ فرمایا تو حضرت حاطب بن ابی بلتعہؓ نے اہل مکہ کو ایک خط لکھا، اور اس میں ان کو خبر دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک لشکرِ جرار لیکر مکہ مکرمہ پر حملہ آور ہونے کا ارادہ فرما رہے ہیں، جبکہ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ارادہ کو مخفی رکھ رہے تھے۔ تو اللہ تبارک و تعالیٰ نے آپ کو بذریعہ وحی اس واقعہ کی اطلاع دی، آپؐ نے حضرت علیؓ، حضرت زبیرؓ اور حضرت مقدادؓ کو حکم دیا کہ فوراً سوار ہو کر جاؤ اور ”روضہ خاخ“ کے مقام پر ایک مسافر عورت ملے گی، اس کے پاس ایک خط ہوگا، وہ خط لے آؤ۔

یہ حضرات روانہ ہو گئے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نشاندہی کے مطابق مذکورہ مقام پر اس عورت کو جالیا، اور اس سے خط حاصل کر کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کر دیا، آپؐ نے خط کے مندرجات سے مطلع ہو کر حضرت حاطبؓ سے استفسار فرمایا تو انھوں نے یہ عذر پیش کیا کہ یا رسول اللہ! اسلام کے بارے میں میرے قلب میں کوئی تردد نہیں، اصل میں بات یہ ہے کہ آپ کے ساتھ یہاں جتنے مہاجرین ہیں ان کے رشتہ دار وہاں مکہ میں موجود ہیں جو ان کے اہل و عیال اور مال و اسباب کی حفاظت کرتے ہیں، جبکہ میں قریش کا حلیف تھا، ان میں سے نہیں وہاں میرا رشتہ دار وغیرہ کوئی ایسا نہیں تھا جو میرے اہل و عیال کی حفاظت کرتا، میں نے سوچا کہ میں مشرکین کو خط لکھ کر اپنا خیر خواہ بناؤں کہ وہ میرے اہل و عیال کی حفاظت کرنے لگیں، اور یہ مجھے یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ غلبہ اسلام ہی کو عطا فرمائیں گے۔ اور میرے خط لکھنے سے اسلام کو کوئی نقصان نہیں ہوگا، البتہ میرا ایک ذرا سا فائدہ ہو جائے گا۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”أَمَّا إِنَّهُ قَدْ صَدَقَكُمْ“ کہ انھوں نے صحیح کہا۔ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے انشائے راز کی وجہ سے حضرت حاطبؓ کی گردن مار دینے کی اجازت طلب کی لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمادیا اور فرمایا ”إِنَّهُ قَدْ شَهِدَ بَدْرًا“، وما یدریک لعل اللہ اطلع علی من شہد بَدْرًا، قال: اعملوا ما شئتم فقد غفرتُ لکم۔“ یعنی یہ بدری صحابی ہیں اور اللہ تعالیٰ کے یہاں اصحابِ بدر

کی بڑی فضیلت ہے، نیز یہ کہ یہ اپنے عذر میں صادق القول ہیں۔ (۲۱)

اب یہاں آپ دیکھ لیجئے کہ حضرت حاطبؓ کا عمل درست نہیں تھا لیکن چونکہ ان کی نیت خیر کی تھی، اس واسطے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے گرفت نہیں فرمائی۔

بہر حال ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا منشأ نیتِ حسنہ اور نیتِ نیکہ کے درمیان فرق کو بتانا ہے اور آپ یہ بیان کر رہے ہیں کہ اعمال کے حسن و قبح کا مدار نیت کے حسن و قبح پر ہے۔

شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمہ اللہ کی تحقیق

حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہاں بہتر یہ ہے کہ ”وجود“ مقدر مانا جائے، مگر وجود کو وجودِ حسی کے ساتھ خاص نہ کیا جائے بلکہ ”وجود عند اللہ“ اور ”وجود شرعی“ مراد لیا جائے کہ اچھے یا برے عمل کی نیت کر لینے ہی سے اللہ کے ہاں اس کا وجود مستحق ہو جاتا ہے اور ظاہر میں نہ ہونے کے باوجود عذاب و ثواب کے فیصلے مرتب ہو جاتے ہیں۔

چنانچہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”إِذَا مَرَضَ الْعَبْدُ أَوْ سَافَرَ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ مَا كَانَ يَعْمَلُ صَاحِبًا مُّقِيمًا“ (۲۲) یعنی جب آدمی بیمار ہو جاتا ہے یا یہ کہ سفر میں چلا جاتا ہے اور وہ نفلی اعمال جن کو وہ حالتِ صحت اور حالتِ اقامت میں کیا کرتا تھا مرض یا سفر کی وجہ سے نہیں کر پاتا تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ مرض اور سفر کے دوران ان نیک اعمال کو اس کے نامہ اعمال میں لکھ دیتے ہیں۔

اسی طرح کچھ لوگ جو ایمان لائے تھے مگر فرضیتِ ہجرت کے باوجود وہ مکہ مکرمہ میں مقیم رہے وہاں وہ آزمائش میں رہے، پھر غزوہ بدر کے موقع پر انہیں خواہی نہ خواہی کفار کے ساتھ لکنا پڑا تو یہ آیت نازل ہوئی۔ (۲۳) ”إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا“ (۲۴) یہ مسلمان اپنی

(۲۱) واقعہ کی تفصیل کے لیے دیکھیے صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب غزوة الفتح، ومابعث به حاطب بن أبی بلتعنة إلى أهل مكة يخبرهم بغزو النبي صلى الله عليه وسلم۔

(۲۲) صحیح بخاری، کتاب الجہاد، باب یکتب للمساقر مثل ما کان یعمل فی الإقامة، رقم (۲۹۹۶)۔

(۲۳) دیکھیے تفسیر قرطبی (ج ۵ ص ۲۲۵)۔

(۲۴) سورة النساء / ۹۷۔

خوشی سے مسلمانوں سے لڑنے نہیں لکے تھے لیکن چونکہ ہجرت نہیں کی تھی اور کفار کے جبر سے ان کو لٹکنا پڑا اور وہاں جا کر مرے، اس پر وعید نازل ہوئی۔

اس وعید کا علم جب حضرت ضمہ بن جندبؓ (۲۵) کو ہوا تو وہ مکے میں تھے اور شدید بیمار تھے انھوں نے اپنے متعلقین سے کہا کہ میں جس حال میں بھی ہوں مجھے مدینہ لے چلو، چنانچہ چار پائی پر اٹھایا گیا اور مدینہ کا سفر شروع ہو گیا، مگر ابھی تنہا تک پہنچے تھے کہ ان کا انتقال ہو گیا، ان کے بارے میں چہ میگوئیاں شروع ہو گئیں، بعض حضرات نے کہا کہ اگر وہ ہم تک پہنچ جاتے تو مکمل اجر ملتا جبکہ ان کا انتقال تنہا میں ہو گیا۔ اس پر یہ آیت اتری (۲۶): ”وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ“ (۲۷) یہاں دیکھیے اس کلام میں کتنا زور ہے ”قد“ بھی ہے ”وقع“ بھی اور ”على الله“ بھی، حالانکہ ہجرت مستحق نہیں ہوئی، ہجرت کا خارجی اور حسی وجود نہیں پایا گیا اور مدینہ منورہ نہیں پہنچ پائے، لیکن اس کے باوجود ان کی ہجرت کا اعتبار کیا گیا۔

اسی طرح دارقطنی (۲۸) میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”يُجَاءُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصُحُفٍ مَخْتَمَةٍ، فَيَنْصَبُ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عِزُّو جُلُ، فَيَقُولُ اللَّهُ عِزُّو جُلُ لِمَلَأْتُمْ كِتَابَهُ: أَلْقُوا هَذَا وَاقْبَلُوا هَذَا، فَيَقُولُ الْمَلَائِكَةُ: وَعِزَّتِكَ مَا رَأَيْنَا إِلَّا خَيْرًا، فَيَقُولُ: وَهُوَ أَعْلَمُ۔ إِنَّ هَذَا كَانَ لَغَيْرِي، وَلَا أَقْبَلُ الْيَوْمَ مِنَ الْعَمَلِ إِلَّا مَا كَانَ ابْتِغَاءً بِهِ وَجْهِي“ یہاں دیکھیے فرشتے تمام اعمال کو بنیث نیکی لکھ چکے لیکن چونکہ بعض اعمال میں نیت درست نہیں تھی ان کو رد کر دیا گیا، اور بعض اعمال کو جن میں نیت درست تھی قبول کر لیا گیا، گویا اللہ کے نزدیک اسی عمل کا وجود معتبر قرار پایا جس میں درست نیت کا دخل رہا باقی اعمال ضائع اور برباد قرار دیے گئے۔ گویا کہ ان کا وجود ہی نہ رہا۔

امام ترمذیؒ، امام ابن ماجہؒ اور امام احمدؒ نے حضرت ابو کبشہؓ کی حدیث نقل کی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”مَثَلُ هَذِهِ الْأُمَّةِ كَمَثَلِ أَرْبَعَةِ نَفَرٍ: رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا وَعِلْمًا فَهُوَ يَعْمَلُ بِعِلْمِهِ فِي مَالِهِ، يَنْفَقُهُ فِي حَقِّهِ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ عِلْمًا وَلَمْ يُوْتَهُ مَالًا، فَهُوَ يَقُولُ: لَوْ كَانَ لِي مِثْلُ هَذَا عَمَلْتُ فِيهِ مِثْلَ الَّذِي يَعْمَلُ، قَالَ

(۲۵) آیت میں ”وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ“ سے کون مراد ہے؟ اس سلسلہ میں بہت سے نام لیے گئے ہیں جو درج ذیل ہیں ① ضمہ بن العيص ② ضمہ بن زباع ③ خالد بن حزام بن خويلد ④ حبيب بن ضمہ ⑤ ضمہ بن جندب الضمري ⑥ جندب بن ضمہ الجندعي ⑦ ضمہ بن بغيض مثنی ⑧ ضمہ بن ضمہ بن نعيم ⑨ ضمہ بن خزاعہ۔ دیکھیے الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (ج ۵ ص ۲۲۹)۔

(۲۶) دیکھیے تفسیر قرطبی (ج ۵ ص ۲۲۹)۔

(۲۷) سورة النساء / ۱۰۰۔

(۲۸) سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۵۱) کتاب الطہارۃ، باب النیۃ۔

رسول الله صلى الله عليه وسلم: فهما في الأجر سواء، ورجل آتاه الله مالاً ولم يؤته علماً فهو يخبط في ماله ينفقه في غير حقه، ورجل لم يؤته الله علماً ولا مالاً، فهو يقول: لو كان لي مثل هذا غسلت فيه مثل الذي يعمل، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فهما في الوزر سواء“ (۲۹) (اللفظ لابن ماجه)۔

اس حدیث میں دیکھیے پہلے دو آدمیوں میں سے ایک کے پاس علم بھی ہے اور مال بھی، وہ شخص اپنے علم کے مطابق مال کو وجوہ خیر میں خرچ کرتا ہے۔ جبکہ دوسرے شخص کے پاس صرف علم تو ہے مال نہیں ہے، لیکن اس کی نیت یہ ہے کہ اگر اس کے پاس مال ہوتا تو وہ بھی پہلے شخص کی طرح وجوہ خیر میں خرچ کرتا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجر میں ان دونوں کو برابر قرار دیا حالانکہ دوسرے کے عمل کو کوئی حسی اور ظاہری وجود حاصل نہیں ہے۔ لیکن اس کو شرعاً اور عند اللہ وجود حاصل ہے اس لیے معتبر سمجھا گیا۔

اسی طرح دوسرے دو آدمیوں میں سے ایک کے پاس مال ہے علم نہیں وہ مال کو فضول اور معاصی کے مواقع میں خرچ کرتا ہے جبکہ دوسرے شخص کے پاس نہ علم ہے اور نہ مال لیکن وہ یہ ارادہ کرتا ہے کہ اگر میرے پاس مال ہوتا تو میں بھی اس شخص کی طرح نام و نمود، ریاکاری اور معاصی میں خرچ کرتا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے بارے میں فرمایا کہ یہ دونوں گناہ میں برابر ہیں، حالانکہ دوسرے شخص سے کوئی گناہ کا عمل وجود میں ظاہراً نہیں آیا لیکن چونکہ اس نے نیت کر رکھی ہے اس لیے وہ بھی گناہ میں شریک ہوا، معلوم ہوا کہ اصل اعتبار وجود عند اللہ اور وجود شرعی کا ہوتا ہے، وجود حسی کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اسی طرح حدیث میں آتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”إن أقواماً بالمدينة خلفنا، ما سلكنا شعباً ولا وادياً إلا وهم معافيه: حسبهم العذر“ (۳۰) ایک دوسرے طریق میں یہ الفاظ ہیں ”ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رجع من غزوة تبوك، فذنا من المدينة، فقال: إن بالمدينة أقواماً ما سرتهم مسيرة ولا قطعنا وادياً إلا كانوا معكم، قالوا: يا رسول الله، وهم بالمدينة؟! قال: وهم بالمدينة، حسبهم العذر“ (۳۱) یعنی مدینہ منورہ میں کچھ لوگ ہمارے پیچھے رہ گئے ہیں جو غزوہ تبوک میں شرکت نہیں کر سکے، ہم اگر کسی گھائی یا وادی میں چلے ہیں تو وہ مدینے میں رہنے کے باوجود قدم بقدم ہمارے ساتھ ہیں، یعنی اس گھائی اور وادی میں چلنے پر جو اجر و ثواب اللہ تبارک و تعالیٰ نے ہمارے لیے مقرر فرمایا ہے وہ اجر و ثواب ان کو بھی ملے گا،

(۲۹) أخرجه الترمذی فی جامعہ فی کتاب الزہد باب مثل الدنيا مثل أربعة نفر (۲۳۲۵)۔ وابن ماجه فی سننه فی کتاب الزہد باب البہ

رقم (۳۲۲۸) وأحمد فی مسنده (ج ۳ ص ۲۳۰ و ۲۳۱)۔

(۳۰) صحيح بخاری کتاب الجہاد باب من حَسَبَ العذر عن العزو رقم (۲۸۳۸) و (۲۸۳۹)۔

(۳۱) دیکھیے صحيح بخاری کتاب المعازی باب (بلا ترجمہ بعد ”باب نزول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحجر“) رقم (۳۳۲۳)۔

حالانکہ وہ مدینہ میں رہے اور چلے نہیں، گویا یہاں نیت کی وجہ سے ان کے عمل کو موجود قرار دیا۔
مسند ابویعلیٰ میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے: ”من خرج حاجاً، فمات، کُتِبَ له أجر الحاج إلى يوم القيامة، ومن خرج معتمراً کُتِبَ له أجر المعتمر إلى يوم القيامة، ومن خرج غازياً فی سبیل اللہ فمات کُتِبَ له أجر الغازی إلى يوم القيامة“ (۳۲) یعنی حج و عمرہ اور جہاد کے لیے لکھنے والے اگر راستہ ہی میں مرجائیں تو صرف نیت کی وجہ سے عند اللہ ماجور ہونگے، ظاہر ہے کہ یہاں بھی ثواب وجود فی النیۃ پر ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ کسی شے کے وجود کے لیے خارج میں اس کا حساً پایا جانا ضروری نہیں بلکہ اچھے یا بُرے عمل کی نیت کر لینے ہی سے اللہ تعالیٰ کے ہاں اس کا وجود متحقق ہو جاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ کہا جاتا ہے ”نیۃ المؤمن خیر من عملہ“ (۳۳) کہ موومن کی نیت اس کے عمل سے بہتر ہوتی ہے، کیونکہ عمل میں بسا اوقات ریا کا احتمال ہوتا ہے لیکن نیت میں جس کا تعلق قلب سے ہوتا ہے ریا کا احتمال نہیں ہوتا۔ چنانچہ صرف نیت کی وجہ سے شے کا وجود تسلیم کر لیا جاتا ہے۔

بہر حال حضرت شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اگر ہم ”وجود“ مقدر مانیں اور وجود سے مراد ”وجود شرعی“ اور ”وجود عند اللہ“ مراد لیں تو مطلب بلا تکلف صاف و بے غبار سمجھ میں آتا ہے۔ (۳۴)

ائمہ ثلاثہ کے استدلال کے جوابات

پچھے یہ بات گذر چکی ہے کہ ائمہ ثلاثہ نے یہاں ”سخت“ کی تقدیر نکال کر وضو میں نیت شرط قرار دی ہے جس کے جواب میں حنفیہ نے ”ثواب“ یا ”حکم“ کی تقدیر نکالی، حضرت علامہ عثمانیؒ نے ”وجود“ مقدر مانا، حافظ ابن کثیرؒ اور شیخ عزالدین عبدالسلام نے ”عبرۃ“ کی تقدیر تسلیم کی، اور حضرت کشمیری رحمہ اللہ نے اس کا متعلق عام قرار دیا، ان تمام صورتوں میں وضو میں نیت کا اشتراط لازم نہیں آتا۔

اس کے علاوہ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ حدیث عبادات کے سلسلہ میں وارد ہے نہ کہ

(۳۲) الحدیث أخرجه أبو یعلیٰ فی مسنده، انظر المطالب العالیہ و زاد المسند لابی داود (ج ۱ ص ۲۲۶) کتاب الحج، باب فضل المحرم۔ ورواہ

الطبرانی فی ”الأوسط“ کما فی مجمع الزوائد، للہیثمی (ج ۳ ص ۲۰۸ و ۲۰۹) کتاب الحج، باب فضل الحج والعمرة۔

(۳۳) رواہ الطبرانی عن سهل بن سعد الساعدی، کما فی مجمع الزوائد للہیثمی (ج ۱ ص ۱۰۹) کتاب الإیمان، باب فی نية المؤمن والمنافق

وعملهما۔

(۳۴) دیکھیے فضل الباری شرح صحیح البخاری (ج ۱ ص ۱۴۵ و ۱۴۶)۔

قربات و طاعات میں، ہم یہ کہتے ہیں کہ وضو بغیر نیت کے عبادت تو نہیں سمجھی جائے گی البتہ بغیر نیت والا وضو ”مفتاح صلوٰۃ“ بھی واقع نہ ہو، اس پر حدیث میں کوئی دلالت نہیں۔

سیخ الاسلام زکریا انصاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ نیت کا تعلق صرف عبادات سے ہوتا ہے نہ کہ قربات و طاعات سے، اس کی توضیح یہ ہے کہ ایک ہے عبادت، اس کی صحت کے لیے نیت بھی ضروری ہے اور ”من یتقرب إلیہ“ کی معرفت بھی شرط ہے، دوسری چیز ہے قربت، اس میں نیت کی تو ضرورت نہیں ہوتی البتہ ”من یتقرب إلیہ“ کی معرفت ضروری ہوتی ہے، جیسے تلاوت قرآن ہے کہ اس میں نیت لازمی نہیں ہے لیکن ”من یتقرب إلیہ“ کی معرفت کے ساتھ تلاوت کرنا ضروری ہے کہ یہ کلام الہی ہے اور اس کی تلاوت سے اس کا قرب حاصل ہوتا ہے۔

تیسری چیز ہے طاعت، اس میں نہ نیت ضروری ہے اور نہ ہی من یتقرب إلیہ کی معرفت، جیسے دین اسلام کی حقانیت تک پہنچنے کے لیے غور و فکر۔

اس کو یوں سمجھیے کہ ایک کافر شخص ہے جو اللہ تعالیٰ کے وجود کا منکر ہے، اس نے حوادثِ عالم میں غور و فکر کرنا شروع کیا اور دیکھا کہ بڑے نظم اور ترتیب سے سورج کے طلوع و غروب کا سلسلہ جاری ہے، آج سلا اکتیس تاریخ ہے، آج جس وقت سورج طلوع ہوا ایک ہزار سال پہلے جب یہ تاریخ تھی تو اسی وقت طلوع ہوا تھا اور کل پہلی تاریخ ہے اور کل سورج آج کے مقابلہ میں ایک منٹ تاخیر سے طلوع ہوگا، تو ایک ہزار سال پہلے جب یہ کل والی تاریخ آئی تھی تو ایک منٹ کے بعد طلوع ہوا تھا، یہ حیرتاک نظام وہ دیکھتا ہے، اسی طرح غروب کا سلسلہ ہے کہ وہ بھی ایک مستحکم نظام کے ساتھ وابستہ ہے، یہی حال چاند کے طلوع اور غروب میں ملاحظہ کرتا ہے، صرف چاند سورج ہی نہیں بلکہ دنیا کے تمام معاملات میں وہ مشاہدہ کرتا ہے کہ ایک نظم ہے، ترتیب ہے، انتہائی منظم اور مرتب انداز سے تمام سلسلہ چل رہا ہے۔

اس طرح وہ غور و فکر کے بعد اس یقین پر پہنچتا ہے کہ جس طرح ہم روزِ مرہ کے کاموں میں خود ترتیب قائم نہ کریں اس وقت تک ترتیب قائم نہیں ہوتی، اور ترتیب کا حسن، سلیقہ اور استحکام، ترتیب قائم کرنے والے کے علم، قدرت اور ارادہ پر موقوف ہے، اگر ترتیب قائم کرنے والا بے علم ہے تو وہ اچھی ترتیب قائم نہیں کر سکتا، اگر وہ قادر نہیں بلکہ عاجز ہے تو وہ ترتیب نہیں دے سکتا اور اگر ترتیب قائم کرنے والے میں ”ارادہ“ کی استعداد نہیں تو وہ ترتیب قائم نہیں کر سکتا۔ اس کو دیکھ کر اس نے یقین کر لیا کہ اس عالم کو بھی پیدا کرنے والی کوئی ایسی ذات ہے جو علم میں، قدرت میں کمال رکھتی ہے اور جو ارادہ کرنے والی ہے، پھر وہ یہ بھی دیکھتا ہے کہ ہم دنیا میں بہت سی ایسی چیزوں کو دیکھتے ہیں کہ ان میں ترتیب ہوتی

ہے، اور نظم ہوتا ہے لیکن نظم و ترتیب قائم کرنے والا ہمارے سامنے نہیں ہوتا، اور ہمیں یقین ہوتا ہے کہ یہ ترتیب کسی نے قائم کی ہے۔ چنانچہ وہ اس بات کا یقین کر لیتا ہے کہ وہ ذات اگرچہ ہمارے سامنے نہیں لیکن اس کے سامنے نہ ہونے سے اس کا انکار لازم نہیں۔ چنانچہ اس غور و فکر کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ کے وجود اور پھر اللہ تعالیٰ کے کمالِ علم، کمالِ قدرت اور ارادہ کی صفت کا قائل ہو جاتا ہے۔

اب ظاہر ہے کہ اس نے پہلے جب یہ غور کرنا شروع کیا تھا ثواب کی نیت نہیں کی تھی، نیت کا کیا معنی؟ وہ ثواب و عقاب کا قائل ہی نہیں تھا گویا اُس وقت نہ نیت تھی اور نہ ہی من یتقرب الیہ کی معرفت حاصل تھی، لیکن یہ نظر و فکر اور یہ غور و جستجو طاعات میں داخل ہے، اس میں اس کو اجر ملے گا۔

تو حضرت شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ عبادات میں تو نیت کی بھی ضرورت ہے اور معبود کی معرفت بھی لازم ہے، قربات میں نیت کی ضرورت تو نہیں لیکن من یتقرب الیہ کی پہچان ضروری ہے جبکہ طاعات میں نہ نیت ضروری ہے اور نہ ہی مطاع کی معرفت۔ (۲۵)

جہاں تک وضو کا تعلق ہے سو ہم کہتے ہیں کہ یہ قربات میں داخل ہے اس میں نیت شرط نہیں البتہ یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ وضو نماز کے لیے کیا جاتا ہے اور نماز اللہ کے لیے پڑھی جاتی ہے۔

کن کن چیزوں میں نیت ضروری ہوتی ہے؟

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دین دراصل پانچ چیزوں سے مرکب ہے :-

① اعتقادات ② اخلاق ③ عبادات ④ معاملات اور ⑤ عقوبات۔

فقہ میں اعتقادات اور اخلاق سے بحث نہیں ہوتی البتہ باقی تین امور سے بحث ہوتی ہے۔

ان میں سے عبادات میں بالاتفاق نیت شرط ہے چنانچہ نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ میں سے کوئی بھی عبادت بلا نیت درست نہیں ہوتی۔

معاملات میں مناکحات، مالی معاوضات، خصومات، ترکات اور امانات داخل ہیں ان میں سے کسی میں بالاتفاق نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

اسی طرح عقوبات میں حدِ ردت، حدِ قذف، حدِ زنا، حدِ سرقہ اور قصاص داخل ہیں، ان میں بھی کسی نے نیت کی شرط نہیں لگائی۔

حضرت کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس طرح ان حضرات نے معاملات و عقوبات کو نیت کے

دائرے میں آنے والے اعمال سے خارج کر دیا ہم بھی وضو کو ان اعمال سے خارج کرتے ہیں کیونکہ وہ عبادت محضہ نہیں بلکہ وسائل میں سے ایک وسیلہ اور ذریعہ ہے۔ اگر وضو میں عدم اشتراط نیت کا اعتراض اس حدیث کی رو سے ہماری طرف متوجہ ہو سکتا ہے تو اسی حدیث سے معاملات و عقوبات میں عدم اشتراط نیت کا اعتراض ان حضرات پر بھی ہو سکتا ہے۔ (۳۶) واللہ اعلم

کیا احناف کا وضو نیت سے مجرّد ہوتا ہے؟

حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہاں حدیث باب کے تحت اس اختلاف کی گنجائش ہی نہیں کیونکہ نیت کے بغیر کوئی حنفی وضو نہیں کرتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ نیت سے قصد قلبی اور ارادۂ قلبیہ مراد ہے تلفظ بالنیۃ مراد نہیں چونکہ علامہ ابن تیمیہ وغیرہ کئی علماء نے تصریح کی ہے کہ نیت کا تلفظ نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، نہ صحابہ و تابعین سے اور نہ ہی ائمہ اربعہ سے (۱) چنانچہ حنابلہ نے تلفظ بالنیۃ کو بدعت قرار دیا ہے۔ (۲) لہذا نیت سے دل کا ارادہ مقصود ہے جو اختیاری افعال کو انجام دینے سے پہلے ہوتا ہے اور اس میں حنفیہ اور دوسرے تمام حضرات برابر ہیں اس لیے کہ ایک آدمی جو اذان کی آواز سننے کے بعد نماز کے ارادہ سے اپنے گھر سے اٹھتا ہے، اس کا ہاتھ لوٹے کی طرف اور مسواک کی طرف برھتا ہے، پھر پانی لیکر اعضائے اربعہ کا غسل اور مسح کرتا ہے تو کیا یہ شخص یہ سب کام بظاہر نیت کرتا ہے؟ نہیں، بلکہ اس کی نیت ہوتی ہے البتہ تلفظ بالنیۃ نہیں ہوتا جس میں کوئی حرج نہیں۔

بلکہ وضو کا عمل متونہی کی نیت کے بغیر ثابت ہی نہیں ہوتا کیونکہ وضو سے اس کی نیت کبھی قرآن پڑھنے کی ہوتی ہے، کبھی ذکر کرنے کی، کبھی صلوٰۃ الحاجۃ یا نوافل کی، اور کبھی صلوات مفروغہ کی ادائیگی کی نیت ہوتی ہے، بغیر نیت کے وضو کوئی کرتا ہی نہیں۔

البتہ یہ صورت ہو سکتی ہے کہ ایک آدمی اپنے گھر سے نکلا اور دکان سے سودا لانے کے لیے چلا، راستہ میں بارش ہونے لگی جس سے اس کے اعضائے وضو دھل گئے، یہاں اس کی نیت وضو کی نہیں تھی، بلکہ صرف دکان تک جا کر سودا خریدنا مقصود تھا اس صورت میں اختلاف ہو سکتا ہے کہ چونکہ نیت نہیں تھی اس لیے شوافع کے نزدیک وضو نہیں ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک نیت ضروری نہیں اس لیے وضو ہو جائے گا۔

لیکن غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ صورت تو شاذ و نادر ہی پیش آتی ہے، جس میں گرما گرم بحثیں

(۳۶) فیض الباری (ج ۱ ص ۷) - (۱) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۸) -

(۲) دیکھیے السعایۃ فی کشف مافی شرح الوفاۃ (ج ۲ ص ۱۰۰) - نیت کے مسائل اور اس کے تلفظ کی حیثیت کے لیے دیکھیے السعایۃ (ج ۲ ص ۹۶ - ۱۰۴) فیض - ب صفحہ الصلاۃ -

مناسب نہیں بلکہ ایسے مسئلہ کو مجتہدین کے اجتہاد پر چھوڑ دیا جائے ، ایسے شاذ مسائل حدیث کی شرح کے تحت داخل نہ کیے جائیں جس سے حدیث کی مراد ہی نظری بن جائے جبکہ اس کی مراد بالکل بدیہی اور واضح تھی۔ (*)

وإنما لكل امرئ ما نوى

یہاں یہ بحث ہے کہ ”إنما الأعمال بالنیات“ اور ”وإنما لكل امرئ ما نوى“ میں کیا فرق ہے ؟ اس سلسلہ میں علماء کے چند اقوال یہ ہیں:-

① علامہ قرطبی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کی تاکید کے لیے ہے ، نیت کا معاملہ چونکہ مہتمم بالشان تھا اس لیے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ”إنما الأعمال بالنیات“ کا جملہ ارشاد فرما کر اسی مضمون کو دوسرے پیرائے میں ادا فرمایا جبکہ بات ایک ہی ہے ، پہلے جملے کا مطلب یہ ہے کہ اگر نیت صحیح ہوگی تو عمل مقبول ہوگا اور اگر نیت صحیح نہیں ہوگی تو عمل مقبول نہ ہوگا جبکہ دوسرے جملے کا مطلب یہ ہے کہ نیت بخیر ہوگی تو عمل اچھی جزا کا سبب بنے گا ، نیت میں فتور اور فساد ہوگا تو وہ عمل بری جزا کا سبب بنے گا۔ گویا عنوان بدلا ہے مَعْنُون ایک ہے۔ (۳)

② دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ یہاں جملہ ثانیہ تاکید کے لیے نہیں بلکہ تائیس کے لیے ہے ، دوسرے جملے سے پہلے جملے کا مَعْنُون ہی کا اعادہ نہیں بلکہ ایک نئے مضمون کا بیان ہے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ پہلے جملہ میں اعمال کے متعلق بتایا گیا ہے کہ ان کا تعلق نیت سے ہوگا اور حکم کا ترتب اس پر ہوگا ، اور دوسرے جملے میں عامل کی حالت کا بیان ہے کہ اس کو اپنی نیت ہی کے مطابق جزا ملے گی۔ (۴)

③ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ پہلے جملہ میں تو نیت اور عمل کے درمیان ربط بیان کیا گیا ہے کہ اعمال کا تعلق نیت سے ہے اور ان کے حسن و قبح کا مدار نیت پر ہے جبکہ دوسرے میں تعیین منوی کے اشتراط کا فائدہ حاصل ہو رہا ہے ، مثلاً ایک آدمی کے ذمہ ظہر کی اور عصر کی نمازیں قضا ہیں ، اب اگر وہ مطلق نماز کی نیت کر کے ظہر کو ادا کرنا چاہے تو ادا نہیں ہوگی ، اسی طرح مطلق چار رکعت کی ادائیگی کی نیت سے عصر کی نماز ادا نہیں ہوگی بلکہ ظہر کی ادائیگی کے لیے ظہر کی تعیین اور عصر کی ادائیگی کے لیے عصر کی تعیین ضروری ہے۔ گویا

(*) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۸)۔

(۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۴)۔

(۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۴)۔

دوسرے جملہ میں یہ بتایا گیا ہے کہ عامل جب تک منویٰ کو متعین نہیں کرے گا اس کے عمل کا اعتبار نہیں ہوگا۔ (۵)

۴ ابن السمعانی نے یہ توجیہ کی ہے کہ پہلے جملے میں تو وہی ربط بین العمل والنیۃ کا بیان ہے جبکہ دوسرے جملے میں ان مباح اعمال کا بیان ہے جو عبادات میں شامل نہیں کہ ان اعمال میں بغیر نیتِ ثواب کے اجر نہیں ملے گا، نیتِ ثواب کی ہوگی اور خیر کی نیت کی جائے گی تو اجر ملے گا، ورنہ نہیں۔ (۶)

مثلاً کھانا پینا مباحات میں سے ہے، اس پر ثواب اُسی وقت ملے گا جب تقویٰ علی العبادۃ کی نیت ہو، یعنی میں یہ کھانا اس لیے کھا رہا ہوں تاکہ میرے جسم میں طاقت پیدا ہو، اور اس طاقت کو میں اللہ کی عبادت میں استعمال کروں۔

۵ علامہ ابن دقیق العید نے یہ توجیہ کی ہے کہ جملہ اولیٰ ربط بین العمل والنیۃ کے لیے ہے اور جملہ ثانیہ کے اندر یہ بتایا گیا ہے کہ عمل پر اس وقت اجر و ثواب مرتب ہوگا جبکہ اس عمل پر نیت بھی ہو اور ساتھ ساتھ شرائط کا لحاظ بھی پورا رکھا گیا ہو، صرف شرائط کا لحاظ کر لیا جائے اور نیت نہ ہو تو اجر نہیں ملے گا۔ اسی طرح کسی عمل کی نیت کر لی اور اس کے کرنے کا پختہ ارادہ بھی تھا، لیکن کسی شرعی عذر کی بنا پر وہ کام نہیں کر سکا تو اسے اس کام کا اجر ملے گا، البتہ صرف اُسی کام کا اجر ملے گا جس کی نیت کی ہو۔ (۷)

۶ بعض شارحین نے توجیہ کی ہے کہ دوسرے جملے میں نیابت فی النیۃ سے منع کیا گیا ہے کہ بلا عذر کسی دوسرے کی طرف سے نیت معتبر نہیں، بلکہ ہر شخص اپنے عمل کی خود نیت کرے۔ (۸)

۷ سیخ عزالدین عبدالسلام فرماتے ہیں کہ پہلے جملے سے مقصد یہ ہے کہ کونسا عمل معتبر ہے اور دوسرے جملے سے یہ مقصد ہے کہ اعمال پر نتائج کیا مرتب ہونگے؟ یعنی پہلے جملے میں یہ بتایا گیا ہے کہ وہی عمل معتبر ہے جس میں نیت ہو اور چونکہ ایک عمل میں اچھی نیت بھی ہو سکتی ہے اور بری نیت بھی، اس لیے ”إنما لامرئ مانویٰ“ میں یہ بتایا گیا ہے کہ عمل کے وقت جیسی اور جو نیت کرے گا نتیجہ بھی ویسا ہی مرتب ہوگا۔ (۹)

۸ آٹھویں توجیہ یہ کی گئی ہے کہ پہلے جملے میں وہی نیت اور عمل کے درمیان ربط کو بیان کیا گیا ہے کہ عمل کا مدار نیت پر ہے جیسی نیت ویسا عمل۔ اور جملہ ثانیہ کا مقصد یہ ہے کہ اگر ایک عمل میں متعدد

(۵) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۷) فتح الباری حوالہ بلا۔

(۸) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲)۔

نیتیں جمع ہو جائیں تو سب کا اجر ملے گا مثلاً ایک شخص مسجد جاتا ہے اور صرف نماز کی نیت کرتا ہے تو ایک ہی ثواب یعنی صرف نماز کا ثواب ملے گا اور اگر وہ شخص مسجد میں جاتے ہوئے نماز کے ساتھ ساتھ یہ نیت بھی کرتا ہے کہ جماعت کا انتظار کروں گا، تلاوت بھی کروں گا، نفلی اعتکاف بھی کروں گا، مسئلہ سیکھنے سکھانے کی نیت بھی ہے، صالحین سے ملاقات اور ان کی زیارت کی بھی نیت کرتا ہے، معاصی سے اجتناب کا بھی قصد کرتا ہے تو ان سب نیتوں پر مستقل اور الگ الگ ثواب ملے گا۔ (۱۰)

⑤ علامہ سندھی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ پہلا جملہ ایک مقدمہ تجربیہ عرفیہ عقلیہ ہے اور دوسرا جملہ حکم شرعی کا بیان ہے یعنی پہلے جملے سے یہ بتایا گیا ہے کہ عقلاً و عرفاً یہ بات تو مسلم ہے اور سب کو معلوم ہے کہ اعمال کا مدار نیت پر ہوتا ہے اور دوسرے جملے سے پہلے جملے کو شرعی استناد فراہم کیا جا رہا ہے اور یہ بتایا جا رہا ہے کہ شرعاً بھی وہ عرف اور عقلی فیصلہ معتبر ہے (۱۱) چنانچہ احادیث میں اس کی کئی مثالیں پائی جاتی ہیں: حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کی مقبت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”لکل أمة أمين“ وأمين هذه الأمة أبو عبدة بن الجراح“ (۱۲) اس حدیث میں ”لکل أمة أمين“ ایک جملہ عرفیہ تجربیہ ہے اور ”أمين هذه الأمة أبو عبدة بن الجراح“ یہ جملہ شرعی ہے، شریعت نے اس عرف کو استناد عطا کیا ہے۔

- اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”لکل شيء عروس“ وعروس القرآن الرحمن“ (۱۳) اس میں پہلا جملہ ”لکل شيء عروس“ جملہ عرفیہ تجربیہ ہے اور اس کو دوسرے جملے سے استناد فراہم کیا گیا ہے کہ یہ عرف شریعت میں بھی معتبر ہے۔

⑥ علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ جملہ اولیٰ کا تعلق اصل عمل سے ہے یعنی اعمال محسوب و معتبر اسی وقت ہو گئے جب کہ نیتوں کے ساتھ ان کا اقرار ہو، اور دوسرے جملے میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ نیت اسی وقت مقبول ہوگی جب اخلاص کے ساتھ اقرار ہو، خلاصہ یہ کہ جملہ ثانیہ میں نیت سے مراد ”اخلاص“ ہے۔ (۱۴)

(۱۰) تقریر بخاری شریف از حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ (ج ۱ ص ۷۷)۔

(۱۱) دیکھیے حاشیہ علامہ سندھی بر صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸)۔

(۱۲) صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب قصة أهل نجران، رقم (۳۲۸۲)۔

(۱۳) کنز العمال (ج ۱ ص ۵۸۲) الباب السبع فی تلاوة القرآن وفضائله، الفصل الثانی، رقم الحدیث (۲۶۳۸)۔

(۱۴) الکاشف عن حقائق السنن المعروف بشرح الطیبی (ج ۱ ص ۹۰)۔

۱۱۔ ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ ان میں سے پہلا جملہ تو بمنزلہ علتِ فاعلیہ کے ہے اور دوسرا جملہ علتِ غائیہ۔ یعنی پہلے جملہ میں یہ بتایا گیا ہے کہ جس طرح فاعل فعل میں موثر ہوتا ہے اسی طرح نیت عمل میں موثر ہوتی ہے۔ اور دوسرے جملہ میں غایت بیان کی گئی ہے کہ جیسی نیت ہوگی عمل کا پھل ویسا ہی ملے گا۔ (۱۵) واللہ اعلم۔

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے

اس مقام پر حدیث نامکمل کیوں نقل کی؟

امام بخاریؒ نے یہ حدیث اپنی صحیح میں کل سات مقامات میں نقل کی ہے (۱۶) اس ایک مقام کے علاوہ باقی تمام جگہوں میں حدیث مکمل نقل کی ہے جبکہ یہاں ایک جملہ ”فمن کانت ہجرتہ الی اللہ ورسولہ فہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ چھوڑ دیا ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ نے ایسا کیوں کیا؟ ابن عربیؒ نے تو یہ فرما دیا کہ امام بخاریؒ نے جو اس جملہ کو ساقط کر دیا اس کا ان کے پاس کوئی عذر نہیں، کیونکہ ان کے شیخ حمیدیؒ نے اپنی مسند میں اس حدیث کو مکمل ذکر کیا ہے۔ (۱۷) بعض حضرات نے یہ کہا کہ ہو سکتا ہے بخاریؒ نے یہ حدیث اپنے استاذ حمیدیؒ سے زبانی سنی ہو اور حمیدیؒ کو بیان کرتے ہوئے سہو ہو گیا ہو۔ یا بخاریؒ نے اپنے حفظ سے نقل کی ہو اور ان کو سہو ہو گیا ہو۔ ابن عربی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان حضرات کی قوتِ حافظہ اور علمی شغف کو دیکھتے ہوئے یہ جواب نہایت مستبعد معلوم ہوتا ہے (۱۸)۔

علامہ داؤدیؒ فرماتے ہیں کہ یہ اسقاط یقیناً بخاریؒ ہی سے رونما ہوا ہے اس لیے کہ یہ حدیث ان کے شیخ اور شیخ الشیخ کی روایت میں مکمل ہے اور اوپر گزر چکا ہے کہ حمیدیؒ نے اپنی مسند میں اسے مکمل نقل کیا ہے۔ پھر بہت سے علماء مثلاً بشر بن موسیٰؒ اور ابوالاسمعیل ترمذیؒ وغیرہ۔ نہ حمیدی کے طریق سے یہ حدیث مکمل روایت کی ہے، قاسم بن اسبغؒ نے اپنی کتاب میں، ابوالنعیمؒ نے مستخرج میں اور ابوالعوانہؒ نے اپنی مسند میں حمیدیؒ ہی کے طریق سے مکمل نقل کی ہے۔ (۱۹)

(۱۵) امداد الباری (ج ۲ ص ۴۱۷)۔

(۱۶) دیکھئے ”انما الاعمال بالنیات“ کے ذیل میں بحث کے تحت ہم ان تمام مقامات کا حوالہ ذکر کر چکے ہیں۔

(۱۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۵)۔ نیز دیکھئے مسند الحمیدی (ج ۱ ص ۱۶ و ۱۷) احادیث عمر بن الخطاب۔

(۱۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۵)۔

(۱۹) حوالہ بالا۔

بافرض اگر اسقاط امام بخاریؒ کی طرف سے نہ ہو بلکہ ان کے یخ کی طرف سے ہو تو سوال پیدا ہوگا کہ امام صاحبؒ نے یہ ناقص حصہ ابتداء کتاب میں کیوں درج فرمایا؟

حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ چونکہ امام حمیدیؒ امام بخاریؒ کے کئی شیوخ میں سب سے بڑے تھے اور مکہ ہی سے وحی کی ابتدا ہوئی ہے اس لیے امام بخاریؒ نے اپنے سب سے بڑے کئی یخ سے افتتاح فرمانے کی نیت سے یہ حدیث اور یہ سیاق یہاں درج کیا ہے۔ (۲۰)

اور اگر امام بخاریؒ نے خود اسقاط کیا ہے۔ اور یہی رائج ہے۔ تو اس کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں:

① ابن حزم ظاہری اندلسیؒ نے اس کا یہ جواب دیا کہ اصل میں امام بخاریؒ نے عام مصنفین کی طرح اپنی کتاب کی ابتدا فرمائی ہے عام مصنفین کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنی کتاب خطبے سے شروع کرتے ہیں اور اس میں مقاصد کی وضاحت کرتے ہیں کہ کتاب کیوں تالیف کی؟ اس کے اسباب کیا پیش آئے؟ کتاب میں کیا لاینگے؟ وغیرہ وغیرہ۔ امام بخاریؒ نے یہ چاہا کہ اس حدیث پاک کو خطبے کی جگہ میں لے آئیں اور انھوں نے یہ بتلادیا کہ میں نے یہ کتاب جس نیت سے لکھی ہے اس نیت کا علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے، اگر میں نے دنیا کی کسی چیز کی نیت کی ہو تو اس کے مطابق بدلہ ملے گا اور حدیث کا دوسرا جزء چونکہ تزکیہ پر دلالت کرتا تھا اس لیے امام بخاریؒ نے اس کو حذف کر دیا۔ (۲۱)

حاصل یہ ہے کہ جملہ متروکہ تزکیہ پر دلالت کرتا ہے اور جملہ باقیہ مذکورہ تردد پر، چونکہ امام بخاریؒ یہاں اپنے حال کی خبر دے رہے ہیں، اس لیے انھوں نے وہ جملہ جو تزکیہ مجرہ پر دال ہے حذف کر دیا اور جس جملے میں احتمال و تردد تھا اس کو درج فرمادیا، گویا ادعائے حسن نیت سے اجتناب فرمایا ہے۔

لیکن جواب پسندیدہ نہیں کیونکہ حدیث میں ترمیم کرنا اور حدیث کے جملوں کو حذف کر دینا محض اس خیال اور توہم کی وجہ سے درست نہیں، پھر حدیث کے مکمل ذکر کرنے سے یہ بات لازم ہی نہیں آتی کہ امام بخاریؒ اپنے لیے حسن نیت کا دعویٰ کر رہے ہیں، محض توہم ہے جس کی بنیاد پر حدیث میں اختصار جائز نہیں۔

② حافظ ابن حجرؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ مصنفین کی عام عادت یہ ہے کہ خطبوں میں اپنی خاص اصطلاحات اور اختیار کردہ آراء کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں، چونکہ امام بخاریؒ کا مسلک یہ ہے کہ حدیث میں ”خرم“ یعنی اختصار کرنا جائز ہے، وہ روایت بالمعنی کے بھی قائل ہیں، استنباط احکام میں تدقیق کرتے

ہیں، اخفی کو اجلی پر ترجیح دیتے ہیں اور ان اسانید کو پسند فرماتے ہیں جن میں سماع، تحدیث اور اخبار کی تصریح ہو چنانچہ امام بخاریؒ نے ان سب مقاصد کی طرف اس حدیث کی سند و متن میں اشارہ فرمادیا۔ (۲۲) حاصل یہ کہ امام بخاریؒ نے یہاں حدیث میں اختصار کر کے یہ بتادیا کہ میرے نزدیک خرم فی الحدیث جائز ہے۔

تنبیہ

”خرم فی الحدیث“ کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کے بعض جملوں پر اکتفا کیا جائے اور بعض جملوں کو حذف کر دیا جائے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس سے معنی میں کوئی خلل واقع نہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں۔ (۲۳) بہر حال یہ ”خرم فی الحدیث“ کے جواز کی طرف اشارہ والا جواب بھی پسندیدہ نہیں اس لیے کہ امام بخاریؒ ابھی اپنی کتاب کی ابتدا فرما رہے ہیں اور پہلی ہی حدیث میں اختصار فرما رہے ہیں جس سے خواہ مخواہ یہ مغالطہ ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ متن حدیث کو یاد کرنے میں کامیاب نہیں ہیں۔ کیا اس بات کے جواز کو بتانے کے لیے صرف پہلی حدیث ہی رہ گئی تھی جس سے خواہ مخواہ کا اشتباہ ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ کے ضبط میں کوئی کمی ہے۔

⑤ علامہ کرمانیؒ نے ایک عجیب جواب دیا ہے فرمایا کہ اصل میں امام بخاریؒ نے یہ حدیث مختلف مواقع پر سنی ہے، جب یہ مسئلہ چل رہا تھا کہ ایمان میں نیات کا اعتبار ہے اس وقت مکمل حدیث سنی تھی، یہی وجہ ہے کہ کتاب الایمان میں مکمل سیاق کے ساتھ درج کی اور جب یہ مسئلہ چل رہا تھا کہ اعمال کے لیے نیت ضروری ہے تو ناقص سنی تھی، اس لیے یہاں حدیث ناقص ذکر کی۔ (۲۴)

لیکن یہ علامہ کرمانیؒ کا خیال ہے جس کی کوئی اصل نہیں، کیونکہ یہ تو اس بات پر موقوف ہے کہ ثابت ہو جائے کہ جن جن سے امام بخاریؒ نے احادیث لی ہیں ان سب مشائخ کی الگ الگ تالیفات ہوں، اور انھوں نے مسائل کے ذیل میں یہ حدیث ذکر کی ہو اور پھر امام بخاریؒ نے اپنے ان مشائخ کی تقلید میں انہی

(۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۵ و ۱۶)۔

(۲۳) خرم فی الحدیث کے جواز و عدم جواز کے بارے میں تفصیل کے لیے دیکھیے تدریب الراوی (ج ۲ ص ۱۰۳ و ۱۰۴) النوع السادس والعشرون: صفة رواية الحديث، جواز رواية بعض الحديث واختصارہ۔

(۲۴) دیکھیے شرح کرمانی علی البخاری (ج ۱ ص ۲۱۴) کتاب الإیمان، باب ما جاء أن الأعمال بالنية والحسنة۔

مسائل کے ذیل میں ان احادیث کو درج کیا ہو۔

اول تو ہر ایک کی تالیف ثابت نہیں، بالفرض اگر بعضوں کی ثابت بھی ہو جائے تو امام بخاریؒ کی تقلید ثابت نہیں کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جس طرح احادیث صحیحہ کے درج کرنے میں کسی کی تقلید نہیں کی اسی طرح تبویب و اخذ تراجم میں بھی کسی کی اتباع نہیں کی، مشہور ہے کہ وہ تراجم کے منعقد کرنے اور مسائل کے اخذ و استنباط میں منفرد ہیں کسی کی اتباع نہیں کرتے۔ واللہ اعلم۔

● چوتھا جواب جو شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمہ اللہ کا پسند فرمودہ ہے یہ ہے کہ پیچھے ہم شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمہ اللہ کے حوالے سے بیان کر چکے ہیں کہ اعمال خیر و حسنات کی تین قسمیں ہیں:

طلعات، قربات اور عبادات۔ وہاں ہم یہ بھی بتا چکے ہیں کہ طاعت پر اجر و ثواب کے لیے نہ تو نیت کی ضرورت ہوتی ہے اور نہ ہی معرفت مطاع کی۔ جبکہ عبادات پر اجر و ثواب کے ترتب کے لیے نیت لازمی ہے اور معرفت معبود بھی۔

جہاں تک قربات کا تعلق ہے اس میں نیت کی تو ضرورت نہیں ہوتی البتہ ”من یتقرب إلیہ“ کی معرفت لازم ہوتی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ کوئی نیت فاسدہ نہ ہو، گویا قربات پر ثواب کے ترتب کے لیے نیت بد سے احتراز لازمی ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ یہاں جس تصحیح نیت پر متنبہ کرنے کی غرض سے اس حدیث کو لائے ہیں وہ کس قسم میں داخل ہے؟ سو یہ قربات کی قسم میں داخل ہے، اس لیے کہ احادیث نبویہ کو پڑھنا تلاوت قرآن کی مانند ہے اور قربات میں نیت تقرب شرط نہیں محض نیت بد سے احتراز کافی ہے۔

امام بخاریؒ یہاں جزو اول یعنی ”فمن کانت ہجرته إلی اللہ ورسولہ“ کو حذف کر کے اور دوسرے جزو یعنی ”فمن کانت ہجرته إلی دنیا....“ کو ذکر کر کے متنبہ کرنا چاہتے ہیں کہ اگر تم اس کو پڑھتے پڑھاتے وقت اچھی نیت نہیں کر سکتے تو کم از کم نیت بد سے احتراز کرو، یہ بھی ثواب کے لیے کافی ہو جائے گا۔ (۲۵)

”فمن کانت ہجرته“

ہجرت اور اس کی قسمیں

لغت میں ”ہجرة“ کے معنی ترک کے آتے ہیں اور عرف میں ترک وطن کو کہتے ہیں۔

پھر ترک وطن کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں:-

کبھی تو آدمی کسی دنیوی مقصد کے تحت ترکِ وطن کرتا ہے جیسے بہت سے لوگ تجارت کی غرض سے پاملازمت کی نیت سے دوسرے ملکوں میں بس جاتے ہیں۔

بعض اوقات ترک اس لیے ہوتا ہے کہ اپنے وطن میں امن و اطمینان نہیں ہوتا اور دوسری جگہ امن و اطمینان ہوتا ہے تو آدمی مقامِ خوف سے مقامِ امن کی طرف منتقل ہوتا ہے، جیسے حبشہ کی دونوں ہجرتوں میں ہوا، مسلمانوں کو مکے میں امن حاصل نہیں تھا، ہر دم خوف لگا رہتا تھا، انھوں نے اس وطن کو چھوڑا اور حبشہ ہجرت کر گئے جہاں امن و اطمینان تھا۔

اسی طرح جب ابتداء مسلمانوں نے مدینہ منورہ ہجرت کی تو مدینہ دارالامن تھا، البتہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے گئے اور آپ کا وہاں استقرار ہو گیا تو اب دارالاسلام بن گیا اس کے بعد جن لوگوں نے ہجرت کی یہ ہجرت من دار الکفر الی دار الاسلام ہوئی، یہ ہجرت ترکِ وطن کی ایک تیسری صورت ہو گئی۔ (۲۶)

پھر آخر زمانے میں ایک ہجرت اور ہوگی جو شام کی طرف ہوگی مسند احمد (۲۷) اور الوداؤد (۲۸) میں ایک حدیث ہے ”ستكون هجرة بعد هجرة، فخير أهل الأرض أئمة مهاجرة إبراهيم....“ اور شریعت میں ہجرت ترکِ معاسی کا نام ہے اور یہی حقیقی ہجرت ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”المهاجر من هجر ما نهى الله عنه“ (۲۹) گویا ہجرت کی اہم تین قسمیں ہو گئیں: ہجرت لغویہ، ہجرت عرفیہ اور ہجرت حقیقیہ شرعیہ۔ تجزیہ کرنے کی صورت میں ان کی تعداد میں اضافہ ہو جائے گا۔

پھر ان اقسام میں سے ہجرت الی الحبشہ اور ہجرت الی المدینہ تو ختم ہو گئیں، ہجرت من دار الکفر الی دار الاسلام اور ہجرت الی مهاجرہ ابراہیم باقی ہیں۔

چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث ”لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية“ (۳۰) میں ہجرت الی المدینہ کی نفی ہے۔ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ”لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع“

(۲۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۶)۔

(۲۷) مسند احمد (ج ۲ ص ۲۰۹) مسند عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما۔

(۲۸) سنن لمی داود، کتاب الجہاد، باب فی مکئی الشام، رقم (۲۳۸۲)۔

(۲۹) صحیح بخاری، کتاب الإیمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ، رقم (۱۰)۔

(۳۰) صحیح بخاری، کتاب الجہاد والسير، باب فضل الجہاد والسير، رقم (۲۶۸۳)۔

التوبة، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها“ (۳۱) میں ہجرت من دار الکفر الی دار الإسلام مراد ہے۔ واللہ اعلم۔

إلى دنیا یصیبها

”دنیا“ دو تے مشتق ہے جس کے معنی ”قرب“ کے ہیں چونکہ یہ قریب الی الزوال ہے اس لیے اس کو ”دنیا“ کہتے ہیں اور بعضوں نے کہا کہ اس کو ”دنیا“ اس لیے کہتے ہیں کیونکہ یہ آخرت کی بہ نسبت قریب ہے۔ (۳۲)

بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ ”دناءة“ سے ماخوذ ہے جو ”خست“ اور ”کینگی“ کے معنی میں ہے، چونکہ ”دنیا“ آخرت کے مقابلہ میں خسیں اور ذلیل ہے اس لیے اس کو ”دنیا“ کہا گیا۔ (۳۳)

دنیا ”فعلی“ کے وزن پر اسم تفصیل کا صیغہ ہے اور غیر منصرف ہے۔ عدم انصراف کی وجہ لزومِ تانیث ہے جو ایک سبب دو سببوں کے قائم مقام ہوتا ہے۔ (۳۴)

علامہ تیمی نے کہا ہے کہ اس کے اندر دو سبب ہیں: ایک وصف اور ایک تانیث۔ لیکن ان کے قول پر اعتراض کیا گیا ہے کہ تانیث جب الف مقصورہ یا الف ممدودہ کے ساتھ ہو تو دوسرے سبب کی ضرورت نہیں ہوتی (۳۵) علاوہ ازیں اس کی وصفیت ختم بھی ہو گئی ہے کیونکہ اس سے وصف کے معنی کو نکال دیا گیا اور خالص اسمیت کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کو نکرہ لانا درست ہو گیا، اگر وصف کے معنی میں ہوتا تو اسم تفصیل کے استعمال کے جو تین طریقے ہیں (اضافت کے ساتھ، ”من“ کے ساتھ اور الف لام کے ساتھ) ان میں سے کسی ایک طریقہ پر استعمال کرنا ضروری ہوتا، اضافت اور ”من“ کے ساتھ استعمال کرنا یہاں ممکن نہیں البتہ تیسری صورت ممکن تھی جو استعمال نہیں کی گئی، معلوم ہوا کہ اس میں وصفیت کے معنی نہیں ہیں، چونکہ وصفیت کے معنی ختم ہو گئے اور اسمیت کے معنی پیدا ہو گئے اس لیے منکر استعمال کرنا درست ہو گیا، جیسے شاعر کے اس شعر میں اسم تفصیل منکر استعمال ہوا ہے۔

وإن دعوت إلى جُلّی ومکرمة یومأسرة کرام الناس فأذعینا (۳۶)

(۳۱) سنن أبی داود کتاب الجہاد باب وى الهجرة هل انقطعت؟ رقم (۲۳۷۹)۔

(۳۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۶)۔ (۳۳) امداد الباری (ج ۲ ص ۲۲۵)۔

(۳۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۷)۔ (۳۵) حوالہ بالا۔

(۳۶) دیکھئے دیوان حماسہ مع شرح نسہیل الدراسة (ص ۲۱)۔

(اگر تو کسی روز جنگ، عظیم حادثہ یا سخاوت کی طرف شرفاء کے سرداروں کو بلائے تو ہمیں بھی بلاؤ
کیونکہ ہم بھی سرداروں میں سے ہیں)۔

یہاں ”جُلّی“ دراصل اسم تفضیل ہے اور وصفیت کے معنی اس میں تھے، لیکن اس کی وصفیت
ختم ہوگئی اور اب اسے ”حادثہ عظیمہ“ کے معنی میں استعمال کرنے لگے۔ (۳۷)

دنیا کی تعریف

دنیا کی تعریف میں دو قول ہیں:-

① ”ما علی الارض من الهواء والجو“۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں یہ تعریف اولیٰ ہے، البتہ اس میں ”قبل قیام الساعة“ کی قید لگانی پڑے گی۔

② دوسرا قول ہے ”کل المخلوقات من الجواهر والأعراض الموجودة قبل الدار الآخرة“

علامہ عینیؒ نے امام نوویؒ سے اس دوسرے قول کی ترجیح نقل کی ہے۔ (۳۸)

پھر لفظ ”دنیا“ پر تونین ہے یا نہیں؟ بخاری کے تمام نسخوں میں غیر متون ہے جبکہ ابن الدحیہؒ نے
ابوالہیثم کشمیریؒ کی روایت تونین کے ساتھ نقل کر کے اس کی تضعیف کی ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ ابوذر ہرویؒ
اخیر میں کشمیریؒ کی وہ روایات جن میں وہ منفرد ہوتے ہیں حذف کر دیتے تھے اور فرمایا کرتے تھے کہ وہ صاحب
علم نہیں تھے۔ (۳۹)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ بات علی الاطلاق مسلم نہیں کیونکہ بہت سے مقامات میں کشمیریؒ کی

روایت دوسری روایات کے مقابلہ میں درست ہوتی ہے۔ (۴۰)

جہاں تک نفس لفظ میں تونین کا تعلق ہے سو اکثر حضرات کہتے ہیں یہ بلا تونین ہے البتہ علامہ عینیؒ

نے بعض شعراء کے اشعار سے ثابت کیا ہے کہ تونین کے ساتھ لغت بالکل مردود نہیں ہے لیکن قلیل

الاستعمال ہے۔ (۴۱)

(۳۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۷) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۴)۔

(۳۸) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۶) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۴)۔

(۳۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۷)۔

(۴۰) حوالہ بلا۔

(۴۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۴)۔

اولی امرأة ینکحها

یہاں ”دنیا“ کے اندر عورت داخل تھی، اس کے باوجود عورت کو مستقلاً کیوں ذکر کیا؟
اس کے کئی جواب دیے گئے ہیں:-

① امام نوویؒ نے یہ احتمال ذکر کیا ہے کہ ”دنیا“ نکرہ ہے جو تحت الاثبات ہے، نکرہ تحت اللفی میں عموم ہوتا ہے اُس صورت میں ”امرأة“ کا دخول ”دنیا“ میں متیقن تھا، اب چونکہ نکرہ تحت الاثبات ہے اس لیے ”امرأة“ کا ”دنیا“ کے مفہوم میں داخل ہونا متیقن نہیں تھا اس لیے اس کو ذکر کیا گیا۔ (۳۲)
لیکن امام نوویؒ کے اس جواب پر اعتراض کیا گیا ہے کہ جس طرح نکرہ تحت اللفی میں عموم کا مفہوم پایا جاتا ہے، اسی طرح نکرہ فی سیاق الشرط میں بھی عموم ہوتا ہے اور یہاں ایسا ہے لہذا عموم ہوگا جس میں ”عورت“ بھی داخل ہوگی۔ (۳۳)

② دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ از قبیل ذکر الخاص بعد العام ہے اور یہ زیادتِ اہتمام کے لیے کرتے ہیں۔ (۳۴)

③ تیسرا جواب ابن بطلانؒ نے ابن سراجؒ سے یہ نقل کیا ہے کہ عورت کی تخصیص کی یہ وجہ پیش آئی کہ اہل عرب اسلام سے پہلے کسی غلام سے کسی عربی عورت کا نکاح نہیں کرتے تھے اور کفائت کا اعتبار کرتے تھے، جب اسلام آیا تو اس نے اس کو باطل کر دیا چنانچہ بہت سارے موالی مدینہ منورہ اس نیت سے ہجرت کرنے لگے کہ وہاں عربی عورت سے نکاح کریں گے۔ (۳۵)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہاں اول تو اس بات کے ثبوت کی ضرورت ہے کہ ہجرت کرنے والا شخص موالی تھا اور وہ عورت عربی تھی، پھر یہ جو کہا ہے کہ اہل عرب موالی سے عرب عورتوں کا نکاح نہیں کرتے تھے۔ یہ بھی مسلم نہیں کیونکہ اسلام سے قبل موالی سے نکاح کے بہت سے واقعات ثابت ہیں۔ پھر یہ بات بھی مطلقاً تسلیم نہیں کہ اسلام نے مطلقاً کفائت کو باطل کر دیا (۳۶) وسیاٹی البحث عنہ فی موضعه ان شاء اللہ تعالیٰ۔

(۳۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۷)۔

(۳۳) حوالہ بالا۔

(۳۴) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۴۱) کتاب الإمامۃ باب قولہ صلی اللہ علیہ وسلم: إنما الأعمال بالنية۔ فتح الباری (ج ۱ ص ۱۷)۔

(۳۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۷)۔

(۳۶) حوالہ بالا۔

۴ چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مہاجرین جب مدینہ طیبہ میں آئے تو انصار نے اعلیٰ درجہ کا ایثار کیا اور ہمدردی کی انتہا کر دی اپنے مہاجر بھائیوں کے لیے اپنی جائیدادوں اور اموال کی تقسیم پر آمادہ ہو گئے، بعض نے اپنے مہاجر بھائی سے یہاں تک کہا کہ تمہارے پاس بیوی نہیں، میرے پاس دو بیویاں ہیں، ان میں سے ایک کو میں تمہارے لیے چھوڑ دیتا ہوں جس کو چاہو پسند کر لو۔ چنانچہ خطرہ پیدا ہو گیا کہ انصار کی ان فیاضیوں اور کریمانہ اخلاق کو سن کر کوئی یہ سوچتا کہ میں تنگ دست اور مفلوک الحال ہوں، ہجرت کر کے مدینہ چلوں تو وہاں مال بھی ملے گا اور بیوی بھی ملے گی، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سدّ للباب اور تنبیہ کے لیے دونوں چیزوں کو ذکر کر دیا۔ (۴۷)

۵ قرآن کریم میں ”متاعِ دنیا“ کی فرست ذکر کی گئی ہے ”زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...“ (۴۸) اس میں سب سے پہلے عورتوں کا ذکر ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کا فتنہ سخت ترین اور سنگین ترین فتنہ ہوتا ہے، حدیث میں ارشاد ہے ”ما تَرَكْتُ بَعْدِي فِتْنَةً أَضَرَّ عَلَى الرِّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ“ (۴۹) ایک اور حدیث میں آیا ہے ”النِّسَاءُ حِبَائِلُ الشَّيْطَانِ“ (۵۰) چونکہ عورتوں کا فتنہ سب سے مضر ہوتا ہے حتیٰ کہ عورتوں کو شیطان کا جال قرار دیا گیا ہے اس سے ڈرانے اور بچانے کے لیے آپ نے ”دنیا“ کے ذکر کے بعد مستقلاً عورت کا بھی ذکر فرمایا۔

۱ ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ چونکہ حدیث کی شانِ ورود مہاجرِ اُمّ قیس کا واقعہ ہے، اس بنا پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا کے بعد عورت کا ذکر کیا۔
پچھے ہم نے اس حدیث کی شانِ ورود کے ذیل میں طبرانی کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ذکر کی تھی کہ ایک شخص نے امّ قیس نامی خاتون کو پیغامِ نکاح دیا تھا جس پر انھوں نے ہجرت کی شرط لگائی، چنانچہ انھوں نے ہجرت کی اور اس طرح ان کا آپس میں نکاح ہو گیا۔
حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اپنی جگہ درست اور صحیح ہے لیکن اس بات کی اس میں کوئی تصریح نہیں کہ حدیث ”إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ“ اسی واقعہ کی بنا پر وارد ہوئی ہے اور نہ ہی کسی اور

(۴۷) فضل الباری (ج ۱ ص ۱۲۹) و البداء الباری (ج ۲ ص ۲۲۵ و ۲۲۶)۔

(۴۸) سورۃ آل عمران ۱۴/۱۔

(۴۹) دیکھیے صحیح بخاری شریف، کتاب النکاح، باب ما یتفق من شؤم المرأة، رقم (۵۰۹۶)۔

(۵۰) رواہ رزین۔ کذا فی مشکوٰۃ المصابیح (ص ۴۴۳) کتاب الرقاق، الفصل الثالث۔

طریق سے اس کی تصریح ملتی ہے۔ (۵۱)

لیکن شیخ محمد عابد سندھی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ”مواہب لطیفہ“ میں زبیر بن بکارؓ کی کتاب کے حوالہ سے روایت نقل کی ہے جس میں تصریح ہے کہ اسی واقعہ کی بنا پر آپ نے خطبہ دیا جس میں یہ حدیث سنائی گئی۔ (۵۲)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ”مہاجرِ اُم قیس“ صحابی ہیں اور ایک صحابی کے لیے یہ نہایت مستبعد ہے کہ وہ عورت کے لیے ہجرت کریں، انھوں نے ایسا کیوں کیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے براہِ راست نصائکیر موجود ہے اس لیے اس کی نفی کی تو گنجائش نہیں البتہ صحابہ کرام کے ساتھ حسنِ ظن کا تقاضا یہ ہے کہ ہم یوں کہیں کہ ہمارا عقیدہ یہ نہیں ہے کہ اس صحابی نے محض نکاح کی نیت سے ہجرت کی تھی بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان کی نیت مخلوط تھی اور مخلوط کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ اگر لوجہ اللہ کی نیت غالب ہو تو اسی کا اعتبار ہوگا اور اگر نیتِ غیر اللہ غالب ہو تو اسی کا اعتبار ہوگا اور اگر دونوں برابر ہوں تو بنا بر ”أنا أغنى الشركاء عن الشرك“ (۵۳) نیتِ غیر اللہ کا ہی اعتبار ہوگا۔ مگر یہاں صحابی رسول کے ساتھ حسنِ ظن یہی ہے کہ ان کی نیت لوجہ اللہ ہی غالب تھی لہذا ثواب سے بالکلیہ محروم نہیں مگر چونکہ یہ ادنیٰ خلط بھی صحابی کی شان سے فروتر تھا اس لیے حدیث میں تنبیہ فرمائی گئی۔ (۵۴)

فائدہ

اُم قیس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ نے لکھا ہے کہ ان کا نام ”قیلہ“ ہے، البتہ ”مہاجرِ اُم قیس“ کے نام کے بارے میں سب نے لاعلمی کا اظہار کیا ہے۔ (۵۵)

(۵۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰)۔

(۵۲) دیکھئے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۲۹)۔

(۵۳) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۴۱۱) کتاب الزہد، باب تحریم الربا۔

(۵۴) فضل الباری (ج ۱ ص ۱۲۹)۔

(۵۵) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۷) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸)۔

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ فرماتے ہیں کہ قصداً ان کا نام ظاہر نہیں کیا گیا تاکہ ایک صحابی اس خاص بات کے ساتھ بالتعمین مشہور نہ ہوں۔ (۵۶)

نکاح ایک امرِ مباح ہے، اس کی نیت سے ہجرت کیوں درست نہیں؟

یہاں ایک اشکال یہ بھی ہوتا ہے کہ کسی عورت کے ساتھ نکاح ایک مباح امر ہے، ناجائز نہیں، اگر آدمی نکاح کے لیے ہجرت کرتا ہے تو اس میں ناجائز ہونے کی تو کوئی بات نہیں، پھر ایسی ہجرت کی مذمت کیوں بیان کی گئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک نکاح ایک امرِ مباح، مسنون بلکہ بعض اوقات واجب بھی ہے لیکن یہاں مذمت اس بناء پر ہے کہ دنیا کے کام کو دین کی شکل دی جا رہی ہے، دنیا کا کوئی جائز کام دنیا ہی کے انداز میں اگر کیا جائے تو اس میں کوئی اشکال نہیں لیکن دنیا کا کام ہو اور اُسے دین کی صورت دے دی جائے اور بظاہر دیکھنے والوں کو یہ نظر آنے لگے کہ آپ دین کا کام کر رہے ہیں جبکہ درحقیقت نیت آپ کی دین کی نہیں ہے تو یہ بات معیوب اور قابلِ اعتراض ہے۔

چند سوالات اور ان کے جوابات

مجموعی طور پر حدیث کی تشریح ہو چکی اب یہاں چند سوالات اور ان کے جوابات ذکر کیے جاتے ہیں:-

پہلا سوال

شرط و جزا کے درمیان اتحاد

حدیث میں ”فمن کانت ہجرتہ الی اللہ ورسولہ فہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ کے الفاظ آئے ہیں، اس میں ”من کانت ہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ مبتدا متضمن معنی شرط ہے اور ”فہجرتہ الی اللہ ورسولہ“

میں دو صورتیں ہو سکتی ہیں :

ایک یہ کہ ”الی اللہ ورسولہ“ کا تعلق ”ہجرتہ“ سے ہو، اس صورت میں اس پوری عبارت کو مبتدا بنائیں گے اور خبر محذوف نکالیں گے مثلاً ”صحیحۃ“ پوری عبارت ہوگی: ”فہجرتہ الی اللہ ورسولہ صحیحۃ“ اس کے بعد یہ خبر متضمن معنی جزاء ہو جائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ”ہجرتہ“ کو مبتدا بنادیں اور ”الی اللہ ورسولہ“ کو ”کائنۃ“ کے ساتھ متعلق کر کے خبر بنادیں، پھر مبتدا خبر مل کر خبر متضمن معنی جزاء ہوگی۔

ہر صورت یہاں پہلا حصہ ”من کانت ہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ مبتدا متضمن معنی شرط اور دوسرا حصہ ”فہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ خبر متضمن معنی جزاء ہے۔

اشکال یہاں پر یہ ہے کہ مبتدا اور خبر کے درمیان، اسی طرح شرط اور جزا کے درمیان تغایر ہونا چاہیے، جبکہ یہاں دونوں کے درمیان اتحاد پایا جاتا ہے اور بعینہ یہی بات ”ومن کانت ہجرتہ الی دنیا یصیبھا أو الی امرأۃ ینکحھا فہجرتہ الی ما ہاجر الیہ“ میں بھی ہے یہاں بھی شرط و جزا کے درمیان لفظاً اتحاد پایا جاتا ہے۔ اس کے کئی جواب دیے گئے ہیں:-

① ابوالفتح قشیری کہتے ہیں کہ لفظاً اگرچہ اتحاد ہے لیکن معنی میں تغایر ہے اور یہاں عبارت محذوف ہے، وہ اس طرح ہے ”فمن کانت ہجرتہ الی اللہ ورسولہ قصداً و نیتاً فہجرتہ الی اللہ ورسولہ حکماً و شرعاً“ (۱)۔

اسی طرح دوسرے جملے میں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ”من کانت ہجرتہ الی دنیا.... قصداً و نیتاً فہجرتہ الی ما ہاجر الیہ حکماً و شرعاً“ اب شرط و جزا کے درمیان اتحاد نہیں رہا بلکہ تغایر ہو گیا۔

② دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں اگرچہ لفظاً اتحاد ہے لیکن معنی مغایرت ہے اور مغایرت معنوی صحت کلام کے لیے کافی ہے پھر یہ اتحاد بین الشرط و الجزاء یا اتحاد بین المبتدا و الخبر کبھی مبالغہ فی التعظیم کے لیے ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ”أنا أنا“ یہاں بظاہر مبتدا اور خبر دونوں متحد ہیں لیکن معنی میں تغایر ہے کیونکہ اس میں دوسرے ”أنا“ سے مراد مثلاً ”الکامل فی المروءۃ“ ہے یا ”الکامل فی الشجاعة“ اسی طرح ابوالنجم کا مشہور مصرعہ ہے:-

أنا أبو النجم و شعری شعری

اس مصرعہ میں ”شعری شعری“ بظاہر مبتدا و خبر ایک ہیں لیکن معنی ان میں تغایر ہے اس طرح کہ

اس کے معنی ہیں ”شعری الآن کشری فیما مضی“ یا یہ مطلب ہے ”شعری ہو شعری المشہور بالبلاغۃ“ (۲)

اسی طرح یہاں بھی ”من کانت ہجرتہ الی اللہ ورسولہ فہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ میں مبالغہ فی التعظیم کی وجہ سے صورۃ اتحاد ہے حقیقتہً اتحاد نہیں۔ (۳)

پھر کبھی یہ اتحاد بین المبتدا والخبر مبالغہ فی التحقیر کے لیے بھی ہوتا ہے جیسے ہارون رشید کا واقعہ مشہور ہے کہ جب وہ حج کے لیے گیا تو وہاں رو رو کر دعا کرتا جا رہا تھا ”اللہم أنت أنت وأنا أنا۔ یعنی أنت العواد بالمغفرة وأنا العواد بالذنب“

اسی طرح یہاں دوسرے جملہ میں یعنی ”ومن کانت ہجرتہ الی دنیا یصیبہا أو الی امرأۃ ینکحہا فہجرتہ الی ما ہاجر الیہ“ میں مبالغہ فی التحقیر ہے۔ (۴)

خلاصہ یہ کہ اگر ہجرت اللہ اور رسول کی طرف ہوگی تو اس ہجرت کی بڑی قدر ہوگی وہی اصل ہجرت ہے اور اگر ہجرت دنیوی مال و متاع کے لیے ہوگی تو ایسی ہجرت کسی کام کی نہیں۔

⑤ تیسرا جواب حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ عموماً لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ دنیا میں عمل ہوتا ہے اور آخرت میں اس کا ثمرہ ہوگا، حالانکہ صحیح یہ ہے کہ آخرت میں ہر شخص بعینہ اسی چیز کو موجود پائے گا جس کو دنیا میں اس نے کیا ہوگا، قرآن کریم میں ہے ”وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا“ (۵) یعنی لوگ آخرت میں اپنے کئے ہوئے اعمال کو حاضر اور موجود پائیں گے، اسی وجہ سے حدیث میں ”وانما لامرئ ما نوى“ فرمایا یعنی آدمی کو بعینہ وہی چیز ملے گی جس کی اس نے نیت کی ہوگی، اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے اس جملے میں ”من کانت ہجرتہ الی اللہ ورسولہ فہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ یعنی جیسی ہجرت ہوگی آخرت میں وہی ملے گی۔ البتہ یہ اور بات ہے کہ دنیا میں اس عمل کی کوئی شکل ہو اور عقبی میں اس کی کوئی دوسری شکل ہو، اور یہ شکل بدل جانا کوئی مستبعد چیز نہیں۔

دیکھیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو عالم رؤیا میں دودھ پیش کیا گیا، آپ نے اس کو نوش فرمایا اور خوب سیر ہونے کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو عطا فرمایا، صحابہ کرامؓ نے پوچھا کہ یا رسول اللہ! اس کی تعبیر کیا ہے؟ آپؐ نے فرمایا کہ اس کی تعبیر ”علم“ ہے۔ گویا عالم رؤیا میں علم کو بشکل دودھ پیش کیا گیا (۶)۔

(۲) دیکھیے النبراس شرح شرح العقائد (ص ۲۹، ۳۰)۔ (۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۴)۔

(۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۴)۔

(۵) سورۃ کف / ۲۹۔

(۶) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۰۴۷) کتاب التبعیر، باب اللہن۔

اس بات کو اس طرح سمجھیے کہ ایک آدمی یہاں رہتا ہے اور بیمار رہتا ہے، چہرہ اس کا پیلا ہوتا جا رہا ہے، جسم میں خون کی کمی ہے، وہ چند مہینے کسی صحت افزا مقام میں گزار کر آتا ہے تو اس کی صحت میں مناسب تبدیلی آجاتی ہے چہرے کا رنگ سرخ ہو جاتا ہے جسم میں خون کا اضافہ ہو جاتا ہے اور اس کے اندر توانائی آجاتی ہے، تو دیکھیے یہ شخص وہی ہے البتہ صورت اور شکل میں تبدیلی پیدا ہو گئی۔

اسی طریقہ سے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آخرت میں جب آدمی کو اس کے عمل کی جزا عطا کی جائے گی تو جزاء میں خود وہی عمل پیش کیا جائے گا، یہ اور بات ہے کہ وہاں کے مناسب اس کی شکل اور ہوگی، یہاں اس کی شکل دوسری تھی، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ”فہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ میں چونکہ جزاء کا بیان ہے اور جزاء من جنس العمل ہوتی ہے اس لیے بعینہ ”فہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ کا اعادہ کر دیا گیا۔ (۷) واللہ اعلم۔

دوسرا سوال:

فہجرتہ الی ماہاجرالیہ میں ابہام کی وجہ

ایک سوال یہ ہے کہ ”فمن کانت ہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ کے جواب میں تو تصریحاً ”فہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ فرمایا اور ”ومن کانت ہجرتہ الی دنیا یصیبہا والی امرأۃ ینکحہا“ کے جواب میں دوبارہ ”دنیا“ اور ”عورت“ کو صراحتاً ذکر کرنے کے بجائے ”فہجرتہ الی ماہاجرالیہ“ فرما کر ”ما“ کے عموم میں داخل کر دیا، اس کی کیا وجہ ہے؟

اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ ”اللہ“ اور ”رسول“ کا اعادہ اس لیے کیا گیا ہے کیونکہ ”اللہ“ و ”رسول“ کے ذکر میں لذت ہے، گویا استلذاذ ذکر کی وجہ سے جزا کی جانب ”اللہ“ اور ”رسول“ کا اعادہ کیا گیا۔ جبکہ دوسرے جملے میں چونکہ ”دنیا“ اور ”عورت“ کا ذکر تھا اور وہ لذت کی چیزیں نہیں ہیں اس واسطے ان کا اعادہ صراحتاً نہیں کیا گیا بلکہ ”ماہاجرالیہ“ کے عموم میں داخل کر دیا گیا۔

دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ چونکہ یہاں اس ہجرت کی عظمت کو بیان کرنا مقصود ہے جو ”الی اللہ ورسولہ“ ہو، اور اس ہجرت کی عظمت میں سارا دخل ”اللہ“ و ”رسول“ کے قصد کا ہے، اس لیے ”اللہ“ و ”رسول“ کے ناموں کا اعادہ کیا گیا جو دراصل عظمت کا سبب ہیں اور اس ہجرت میں کوئی عظمت نہیں جو دنیا اور عورت کی طرف ہو، اس لیے جزا میں دنیا اور عورت کا ذکر صراحتاً نہیں کیا گیا بلکہ ”ماہاجرالیہ“

سے اس کو تعبیر کر دیا۔

ایک وجہ یہ بھی ممکن ہے کہ ”ہجرت الی اللہ والرسول“ کا مقصود رضاءِ خداوندی ہے اور یہ ایک ہی ہے برخلاف ہجرت الی الدنیا کے، کہ اس کے بہت سے مقاصد ہوتے ہیں، چنانچہ دنیا کی طرف ہجرت سے مقصد کبھی مال و متاع کا حصول ہوتا ہے، اور کبھی منصب اور عہدہ کی خواہش و طلب، اور کبھی اس سے اسبابِ عیش و نشاط اور سامانِ راحت کی فراہمی مقصود ہوتی ہے تو چونکہ اللہ و رسول کی طرف ہجرت کا ایک ہی مقصد ہے اس میں تعدد نہیں یعنی حصولِ رضائے خداوندی، اس لیے وہاں اللہ اور رسول کا بعینہ اعادہ کر دیا گیا۔ اور دنیا کی طرف ہجرت میں چونکہ مختلف مقاصد شامل ہوتے ہیں اس واسطے وہاں ”ماہاجر الیہ“ کے اجمال و ابہام کو اختیار کیا گیا۔

طاعات و عبادات، مباحات اور معاصی
کے ساتھ نیت کے تعلق کی نوعیت

یہاں نیت کی بنیاد پر ایک عمل کو مقبول اور غیر مقبول قرار دیا جا رہا ہے کہ ہجرت کا دینی عمل اگر بنیتِ رضائے خداوندی ہو تو مقبول اور معتبر ہے اور بارادۂ حصولِ دنیا ہو تو غیر مقبول اور غیر معتبر ہے۔ اس بارے میں یہ تفصیل بھی ذہن میں رکھیے کہ :-

نیت کا تعلق عبادات و طاعات سے بھی ہوتا ہے اور مباحات کے ساتھ بھی۔ اگر عمل عبادات و طاعات میں سے ہو اور نیت حسن ہو تو اجر و ثواب ملتا ہے، اور اگر عمل عبادات و قربات میں سے تو ہے لیکن نیت میں فساد آگیا تو پھر گناہ اور عذاب ہوتا ہے۔

جہاں تک مباحات اور امورِ جائزہ کا تعلق ہے سو اس کے بارے میں ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں کہ اگر نیت اچھی ہوگی تو ثواب ملے گا، نیت بُری ہوگی تو گناہ ہوگا اور اگر کوئی نیت نہ ہو تو نہ ثواب ملے گا اور نہ ہی گناہ ہوگا۔ البتہ نیت کے اندر اختلاط ہو تو اس میں غالب کا اعتبار ہوگا، نیت خیر اگر غالب ہوگی تو اجر ملے گا، نیت شر اگر غالب ہو تو گناہ ہوگا۔ اور اگر دونوں جہتیں مساوی ہوں تو بھی ”أَنَا أَغْنَى الشُّرَكَاءَ عَنِ الشُّرَكِ“ کی بنا پر شر کے پہلو کو غالب قرار دے کر عمل نامقبول قرار پائے گا اور گناہ ہوگا۔

پھر جہاں تک معاصی کا تعلق ہے سو اس کے بارے میں اچھی طرح سمجھ لیجیے کہ نیتِ حسنہ کا معاصی کے ساتھ تعلق کا کوئی امّان نہیں، معاصی میں اس بات کی صلاحیت ہی نہیں کہ ان کے ساتھ نیتِ حسنہ کا تعلق ہو کیونکہ نیتِ حسنہ ایسی چیز کے ساتھ متعلق ہوتی ہے جو شارع کے منشا کے مطابق ہو، منشا شارع کے

مطابق قربات و عبادات اور مباحات ہیں لہذا ان کے ساتھ نیتِ حسنہ کا تعلق ہو سکتا ہے، معاصی کے ساتھ کسی حال میں نیتِ حسنہ کا تعلق نہیں ہو سکتا بلکہ اگر کوئی آدمی نیتِ حسنہ کے ساتھ گناہ کا ارتکاب کرے تو اس کے ایمان کے ضائع ہونے کا شدید خطرہ ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

حدیث ”إعمال الأعمال بالنیات“

سے ہدایت کتاب کی وجہ

امام بخاریؒ نے اس حدیث کے ذریعہ اپنی اس تصنیف کی جو ابتدا فرمائی ہے اس کی کئی وجوہ ہو سکتی ہیں:

① ایک واضح وجہ تو یہ سمجھ میں آتی ہے کہ امام بخاریؒ نے ”صحیح نیت“ اور اس کی اہمیت کی طرف متوجہ کرنے کے لیے اس حدیث کے ذریعہ اپنی ”صحیح“ کی ابتدا فرمائی۔

② ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حدیثِ ہجرت کو ذکر فرما کر امام بخاریؒ اس بات کی طرف متوجہ فرمانا چاہتے ہیں کہ علوم کی تحصیل کے لیے ہجرتِ طاہرہ ضروری ہے، اور ہجرتِ طاہرہ یہی ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوا جائے۔ گویا امام صاحبؒ یہ فرما رہے ہیں کہ اگر آپ علوم کی تحصیل چاہتے ہیں تو آپ کے لیے ضروری ہے کہ اپنے مکان سے ہجرت کر کے عالم کے کسی ایک طرف جائیں۔

③ تیسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ امام بخاریؒ حدیثِ ہجرت کے ذریعہ صرف ہجرتِ طاہرہ ہی کی طرف اشارہ نہیں فرما رہے ہیں بلکہ ہجرتِ باطنیہ کی طرف بھی متوجہ فرمانا چاہتے ہیں کیونکہ کمالِ ہجرت مطلوب ہے اور کمال اُسی صورت میں حاصل ہوگا جب ہجرتِ طاہرہ کے ساتھ ساتھ ہجرتِ باطنیہ پر بھی عمل ہو۔

ہجرتِ طاہرہ کا مطلب تو واضح ہے کہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہونا، جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مکان سے غارِ حراء کی طرف ہجرت کی، یہ ہجرت من مکان الی مکان آخر ہے۔

ہجرتِ طاہرہ کی ایک شکل وہ بھی تھی جو صحابہ کرامؓ نے مکہ مکرمہ سے حبشہ کی طرف کی، وہ ہجرت من دار الخوف الی دار الأمن تھی۔

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ منورہ روانگی سے پہلے صحابہ کرامؓ کی مدینہ کی طرف ہجرت بھی ”من دار الخوف الی دار الأمن“ کی ہجرت ہے اور ہجرتِ طاہرہ میں داخل ہے، پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ منورہ تشریف لیجانے کے بعد ہجرت من دار الکفر الی دار الإسلام ہو گئی یہ بھی ہجرتِ طاہرہ ہی ہے۔

ایک ہجرتِ باطنہ ہے جس کا حدیث ”المہاجر من ہجر ما نہی اللہ عنہ“ میں ذکر ہے، جس میں منہیات اور گناہوں کے چھوڑ دینے کو ہجرت قرار دیا ہے اور یہ ہجرتِ باطنہ ہے۔

گویا امام بخاریؒ اس بات پر متنبہ کرنا چاہتے ہیں کہ علومِ ظاہرہ کی تحصیل کے ساتھ ساتھ اگر آپ حقیقی تکمیل بھی چاہتے ہیں تو ہجرتِ ظاہرہ کے ساتھ ساتھ ہجرتِ باطنہ کو بھی اختیار کرنا پڑے گا، اور ہجرتِ باطنہ حاصل ہوتی ہے ترکِ معاصی و ذنوب سے، لہذا جب تک معاصی کو ترک نہیں کیا جائے گا کمال حاصل نہیں ہوگا، حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے مشہور اشعار ہیں:

شکوتِ الٰہی و کیم سوءِ حفظی
فأرشدنہ، الٰہی ترک المعاصی
وأخبرنی بأن العلم نور
ونور اللہ لا یُہدیٰ لعاص (۸)

حدیثِ باب سے مستنبط چند احکام

اس حدیث سے فقہاء نے بہت سے احکام استنباط کئے ہیں، ہم یہاں چند احکام ذکر کرتے ہیں:-

① ائمہ ثلاثہ نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے وضو اور غسل میں نیت کو واجب قرار دیا ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک وضو یا غسل میں نیت کی ضرورت نہیں۔ وقد سبق منا التفصیل۔

② دوسرا مسئلہ اس حدیث سے یہ مستنبط کیا گیا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک اور امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق رمضان کے مہینے میں ابتدا میں ایک نیت تمام روزوں کے لیے کافی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رمضان کے تمام روزے مل کر عبادتِ واحدہ ہیں لہذا ایک ہی نیت کافی ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک ہر ہر روزہ کے لیے مستقل الگ الگ نیت ضروری ہے، کیونکہ ہر روزہ مستقل عبادت ہے، لہذا ایک نیت سب کے لیے کافی نہیں۔

③ ایک مسئلہ یہ مستنبط کیا گیا ہے کہ خطبہ کے دوران احادیث بیان کرنا جائز ہے، جیسے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے خطبہ کے دوران یہ حدیث ارشاد فرمائی۔

⑥ ایک مسئلہ یہ بھی مستنبط کیا گیا ہے کہ عبادات کے لیے نیت لازم اور واجب ہے البتہ عبادات مقصودہ میں وجوب نیت بالاتفاق ہے اور وسائل میں اختلاف ہے۔

حدیث باب سے حاصل شدہ چند فوائد

① اس روایت سے ایک فائدہ یہ سمجھ میں آیا کہ علوم دینیہ کی تحصیل کے لیے ہجرت طاہرہ درکار ہے۔

② دوسرا فائدہ اس سے یہ حاصل ہوا کہ علوم دینیہ میں حصول کمال ہجرت باطنہ پر موقوف ہے۔

③ تیسرا فائدہ یہ سمجھ میں آیا کہ ”حرم فی الحدیث“ جائز ہے جس کی تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔ واللہ

اعلم بالصواب۔

الحدیث الثانی

۲ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُسُفَ قَالَ : أَخْبَرَنَا مَالِكٌ : عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ : عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا (۹) أَنَّ الْخَارِثَ بْنَ هِشَامٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، كَيْفَ بَأْتِيكَ الْوَحْيُ ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلَافَةِ الْجُرَسِ : وَهُوَ أَشَدُّ عَلَيَّ ، فَيَقْصِمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ : وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِي الْمَلَكُ رَجُلًا ، فَيُكَلِّمُنِي فَأَعْبِي مَا يَقُولُ) .

قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْبَرْدِ ، فَيَقْصِمُ عَنْهُ وَإِنْ جَبِينَهُ لَيَتَفَصَّدُ عَرَقًا . [۳۰۴۳]

عبداللہ بن یوسف

یہ عبداللہ بن یوسف تنیسی اور دمشق کے نام سے مشہور ہیں۔ اصل تو ان کی دمشق ہی ہے ، تنیس

(۹) هذا الحديث أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق أيضا في باب ذكر الملائكة رقم (۴۲۱۵) - ومسلم في صحيحه في كتاب الفضائل باب طيب عرقه صلى الله عليه وسلم - ومالك في الموطأ (ص ۱۸۸) كتاب القرآن باب ما جاء في القرآن رقم (۶) - والنسائي في سننه في كتاب الافتتاح باب جامع ما جاء في القرآن رقم (۹۳۳) و (۹۳۵) - والترمذي في جامعه في كتاب المناقب باب كيف كان ينزل الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم رقم (۳۶۳۳) وأحمد في مسنده (ج ۶ ص ۱۵۸ و ۲۵۶) -

میں رہائش اختیار کی تھی۔ (۱۰)

تنیس مصر میں ساحل سمندر پر ایک شہر تھا جو آج کل ویران ہے، یہ تنیس بن حام بن نوح علیہ السلام کی طرف منسوب ہے۔ (۱۱)

عبداللہ بن یوسف تنیسی امام مالک اور لیث بن سعد کے شاگردوں میں سے ہیں، امام ذہبی اور امام یحییٰ بن معین جیسے افاضل ان کے شاگرد ہیں۔ (۱۲)

یحییٰ بن معین فرماتے ہیں ”ما بقی علی اذیم الارض أحد أوثق فی ”الموطأ“ من عبد اللہ بن یوسف التنیسی۔“ (۱۳)

امام بخاری نے ان سے ”موطا امام مالک“ سنی، (۱۴) اور فرمایا ”کان من أثبت الشامیین“ (۱۵)۔

مالک

یہ مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر الأصبحی الندنی رحمہ اللہ تعالیٰ ہیں، ابو عبداللہ کنیت اور ”امام دارالہجرة“ ان کا لقب ہے۔ (۱۶)

امام مالک کے شیوخ کی تعداد نو سو ہے جن میں سے تین سو تابعی اور چھ سو تبع تابعی ہیں۔ (۱۷)
امام مالک نے جب ”موطا“ لکھی تو چونکہ آپ سے پہلے ابن ابی ذئب بھی ”موطا“ کے نام سے کتاب لکھ چکے تھے اور وہ کتاب ننخیم بھی تھی۔ اس لیے لوگوں نے پوچھا ”ما الفائدة فی تصنیفک؟“ تو آپ نے جواب میں فرمایا ”ماکان للہ بقی“ (۱۸) یعنی میں نے اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کے لیے تصنیف کی ہے، اسی وجہ سے اس کو دوام حاصل ہوگا۔ اور واقعہ ایسا ہی ہوا۔

پاسبان حق @ یا ہوڈاٹ کام

(۱۰) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۶) و تہذیب التمال (ج ۱۶ ص ۳۳۳)۔

(۱۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۶)۔

(۱۲) دیکھیے تہذیب التمال (ج ۱۶ ص ۳۳۳ و ۳۳۴) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۶)۔

(۱۳) تہذیب الکمال (ج ۱۶ ص ۳۳۵)۔

<https://t.me/pasbanehaq1>

(۱۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۶)۔

بلاگ (اسلامی کتاب گھر)

(۱۵) تہذیب الکمال (ج ۱۶ ص ۳۳۵)۔

<http://islamickitabghar.blogspot.com>

(۱۶) تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۹۱ و ۹۲)۔

(۱۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۶)۔

(۱۸) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۸۹)۔

ہشام بن عروہ

یہ عروہ بن الزبیر بن العوام کے صاحبزادے ہیں، ان کی کنیت ابوالمنذر یا ابو عبد اللہ ہے، تابعی ہیں، یہ بھی مدنی ہیں، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ وغیرہ کی زیارت کی، حضرت ابن عمرؓ نے تو ان کے سر پر ہاتھ پھیر کر دعا بھی کی، ۶۱ھ میں ولادت ہوئی اور ۱۳۵ھ میں بغداد میں وفات پائی۔ (۱۹) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً۔

عن ابیہ

یہ حضرت عروہ بن الزبیر بن العوام ہیں، جلیل القدر تابعی ہونے کے ساتھ ساتھ مدینہ منورہ کے قہمانے سبعہ میں ان کا شمار ہوتا ہے۔

ان کو اللہ تعالیٰ نے عظیم نسی اور خاندانی شرف عطا فرمایا تھا حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ (أحد العشرة المبشرة) ان کے والد، صدیق اکبرؓ کی صاحبزادی ذات النطاقین حضرت اسماء رضی اللہ عنہا ان کی والدہ، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے خالو اور حضرت عائشہؓ آپ کی خالہ ہیں۔ ۵۰ھ میں ان کی ولادت ہوئی اور ۹۳ھ یا ۹۹ھ میں انتقال فرما گئے۔ (۲۰)

عن عائشۃ

حضرت عائشہ صدیقہ بنت سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہما۔ آپ کا نکاح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہجرت سے پہلے ہوا جبکہ آپ کی عمر چھ سال تھی، اور ایک روایت کے مطابق آپ اس وقت سات سال کی تھیں۔ غزوہ بدر کے بعد آپ کی رخصتی ہوئی جبکہ آپ کی عمر نو سال تھی، اور جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا اس وقت آپ اٹھارہ سال کی تھیں۔ آپ پینسٹھ سال زندہ رہیں اور رمضان یا شوال ۵۵ھ، ۵۶ھ، ۵۷ھ یا ۵۸ھ میں انتقال فرما گئیں۔ آپ کی وصیت کے مطابق آپ کو رات کو بقیع میں دفن کیا گیا اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے نماز جنازہ پڑھائی۔

آپ کی والدہ ام رومان زینب بنت عامر ہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اسماءؓ کے صاحبزادے اور حضرت عائشہؓ کے بھانجے حضرت عبد اللہ بن الزبیر پر آپ کی کنیت ”ام عبد اللہ“ رکھی تھی (۲۱)۔

(۱۹) عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۷)۔

(۲۰) عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۸)۔ (۲۱) عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۸)۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فقہاء صحابہ میں داخل ہیں اور ان چھ صحابہ میں آپ کا شمار ہوتا ہے جو مکثرین فی الحدیث ہیں۔ (۲۲) آپ سے کل دو ہزار دو سو دس حدیثیں مروی ہیں جن میں سے ایک سو چوہتر حدیثیں متفق علیہ ہیں، چوتن روایتیں وہ ہیں جو صرف امام بخاری نے روایت کیں اور اٹھاون حدیثیں وہ ہیں جن کی تخریج صرف امام مسلم نے کی۔ (۲۳)

أم المؤمنین

یہ حضرت عائشہ ہی نہیں تمام ازواج مطہرات کا لقب ہے اور یہ دراصل اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”النبی اولى بالمؤمنین من انفسہم وازواجہم بہنہن“ (۲۴) سے ماخوذ ہے۔ لیکن یہ واضح رہے کہ یہ امومت بطور وجوب احترام و بر اور تحریم نکاح کے ہے، جہاں تک ان کی صاحبزادیوں سے نکاح، ان کے ساتھ خلوت کے جواز، اور ان کے ساتھ سفر وغیرہ کا تعلق ہے سو ان کاموں میں امومت نہیں ہے لہذا ان کے ساتھ خلوت بلکہ نظر بھی ناجائز ہے، ان کے ساتھ سفر کرنا بھی ناجائز ہے، ان کی بنات کے ساتھ نکاح کرنا درست ہے۔ (۲۵)

ازواج مطہرات کے لیے ”ام المؤمنات“ کا اطلاق

پھر اس بات میں اختلاف ہے کہ حضرات ازواج مطہرات کے لیے جس طرح ”ام المؤمنین“ یا ”امات المؤمنین“ کا اطلاق کیا جاتا ہے آیا ”امات المؤمنات“ کا اطلاق بھی ہو سکتا ہے یا نہیں؟ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی رائے یہ ہے کہ ”ام المؤمنات“ نہیں کہہ سکتے، قاضی ابن عربی (۲۶) حافظ ابن کثیر (۲۷) اور علامہ عینی نے اس قول کو ترجیح دی ہے چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ایک

(۲۲) مکثرین فی الحدیث چھ صحابہ کرام یہ ہیں۔ ① حضرت ابو بکر ② حضرت عمر ③ حضرت عبداللہ بن عباس ④ حضرت جابر بن عبداللہ

⑤ حضرت انس بن مالک ⑥ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔ دیکھئے تقریب النواوی مع ثمرین تدریب الراوی (ج ۲ ص ۲۱۶-۲۱۸)

الموع التاسع والثلاثون من مدہ الفصحیۃ۔

(۲۳) اعمدة القاری (ج ۱ ص ۱۳۸)۔

(۲۴) سورة الاحزاب/۶۔

(۲۵) عمدہ (ج ۱ ص ۱۳۸)۔

(۲۶) دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

(۲۷) ارشاد الباری للسلطانی (ج ۱ ص ۱۵)۔

عورت نے ”یا امہ“ کہہ کر خطاب کیا تو آپ نے فرمایا ”لست بأُمک انا ام رجالکم“ (۲۸)

حافظ ابن حجر کا رحمان اس طرف ہے کہ ام المؤمنات کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۲۹)

بہر حال یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے کہ آیا خطاب رجال میں نساء بھی داخل ہوتی ہیں یا نہیں؟ جن کے نزدیک داخل ہیں ان کے نزدیک ام المؤمنات کا اطلاق درست ہے اور جن کے نزدیک داخل نہیں وہ اس کو درست نہیں سمجھتے۔ (۳۰)

کیا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے
”ایو المؤمنین“ کا اطلاق ہو سکتا ہے؟

ایک سوال یہ بھی ہے کہ کیا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہم ”ایو المؤمنین“ کہہ سکتے ہیں؟ اس میں بھی اختلاف ہے، بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ایو المؤمنین کا اطلاق نہیں کر سکتے، استاذ ابواسحاق اسفرائینی فرماتے ہیں ”ہو کائینا“ تو کہہ سکتے ہیں ”ابونا“ نہیں کہہ سکتے، ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ قرآن کریم میں صراحتاً وارد ہے ”مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ“ (۳۱) جس سے ”اب“ ہونے کی نفی ہوتی ہے۔

اسی طرح ایک حدیث میں ہے ”انما انا لکم بمنزلة الوالد....“ (۳۲)

لیکن اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ آپ کے لیے ”ایو المؤمنین“ کا اطلاق درست ہے اس میں کوئی حرج نہیں، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ سے روایت ہے کہ وہ اس آیت ”النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ“ کے آخر میں ”وہو اب لہم“ کا اضافہ بھی فرمایا کرتے تھے، یہی حضرت معاویہؓ، مجاہدؓ، عکرمہؓ اور حسنؓ سے بھی مروی ہے۔ (۳۳)

جہاں تک ”مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ“ میں نفی کا تعلق ہے سو اس میں ابوتِ ضلیہ کی نفی ہے مطلق ابوت کی نہیں (۳۴) یہی وجہ ہے کہ ”انما انا لکم بمنزلة الوالد“ میں ابوت کا من وجہ اثبات ہے۔ واللہ اعلم۔

(۲۸) طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۶۴) ذکر أزواج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذکر عائشہ۔

(۲۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۸)۔ (۳۰) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۲۵)۔ (۳۱) سورة الأحزاب / ۴۰۔

(۳۲) سنن أبی داود، کتاب الطہارۃ باب کراہیۃ استغسال القلۃ عند قضاء الحاجة۔

(۳۳) تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۴۶۸)۔ (۳۴) عمدة العبارى (ج ۱ ص ۲۹)۔

احوال المؤمنین اور خالات المؤمنین کا اطلاق

امات المؤمنین کی بہنوں کو خالہ، بھائیوں کو ماموں اور صاحبزادیوں کو بہن کہا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اس میں بھی اختلاف ہے، بعض حضرات نے ”وَزَوَاجُهُمُ امْهَاتُهُمْ“ پر قیاس کر کے یہ کہا ہے کہ جب وہ مائیں ہیں تو ان کے رشتہ سے ان کو خالہ، ماموں اور بہن کہا جاسکتا ہے۔ لیکن اصح قول یہ ہے کہ ان ناموں کا اطلاق درست نہیں، لعدم التوقیف۔ (۳۵)

جہاں تک نص کا تعلق ہے سو وہ مؤول ہے، (۳۶) کیونکہ ازواج کو اُمتات احترام، توقیر اور اکرام میں قرار دیا گیا ہے اور کسی حکم میں نہیں، یہی وجہ ہے کہ اُمتات المؤمنین کی بنات و اخوات بالاجماع حرام نہیں ہیں۔ (۳۷) لہذا ان کو اخوات المؤمنین اور خالات المؤمنین بھی نہیں کہا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

حضرت عائشہؓ افضل ہیں یا حضرت خدیجہؓ؟

پھر اس میں بھی اختلاف ہوا ہے کہ حضرت عائشہؓ افضل ہیں یا حضرت خدیجہؓ؟ بعض حضرات حضرت عائشہؓ کی افضلیت کے قائل ہیں لیکن رائج یہ ہے کہ حضرت خدیجہؓ حضرت عائشہؓ سے افضل ہیں، قاضی، متولیٰ اور ابن عربی مالکی کے علاوہ بہت سے حضرات کی یہی قطعی رائے ہے۔ (۳۸)

حضرت عائشہؓ افضل ہیں یا حضرت فاطمہؓ؟

پھر اس میں بھی علماء کا کلام ہے کہ حضرت عائشہؓ افضل ہیں یا حضرت فاطمہؓ؟ اس میں رائج یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کو حضرت فاطمہؓ پر فضیلت حاصل ہے۔ (۳۹) حضرت عطاء اللہ شاہ بخاری صاحب نے اس کو ایک عجیب عنوان سے ذکر فرمایا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت فاطمہؓ نے (جو جگر گوشہ رسول تھیں) فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے بارے میں فرمایا ”ہی بضعة منی“ یعنی فاطمہ میرا ایک ٹکڑا ہے۔

حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں اور تو کچھ نہیں جانتی اتنی بات آپ سے پوچھنا چاہتی ہوں کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میرے زوج ہیں اور وہ جنت میں جائیں گے تو میرا ہاتھ ان کے ہاتھ میں ہوگا، جہاں آپ جائیں گے وہاں میں جاؤں گی۔ جبکہ تمہارے زوج حضرت علیؓ ہیں وہ جب جنت میں جائیں گے تو تم

(۳۵) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۸)۔ (۳۶) حوالہ ۱۱۱۔

(۳۷) ابن کثیر (ج ۲ ص ۳۶۸)۔

(۳۸) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۸)۔ (۳۹) حوالہ ۱۱۱۔

ان کے ساتھ ہوگی، جہاں وہ جائیں گے وہاں تم جاؤ گی۔ اب یہ خود سمجھ لو کہ رتبہ کس کا بڑا ہوگا؟
بہر حال اس میں ایک خطیبانہ انداز سے حضرت عائشہؓ کی افضلیت کا اثبات ہے جو بالکل درست ہے۔
علامہ عینیؒ نے اپنے بعض اساتذہ سے نقل کیا ہے کہ ”ناطمة افضل فی الدنیا وعائشة افضل فی
الآخرة“ (۴۰)

أن الحارث بن هشام

یہ حارث بن ہشام بن مغیرہؓ حضرت خالد بن الولیدؓ کے چچا زاد بھائی اور ابو جہلؓ کے حقیقی بھائی ہیں،
غزوہ بدر کے موقع پر یہ کافروں کی طرف سے مسلمانوں کے خلاف جنگ میں شریک ہوئے تھے، فتح مکہ کے
موقع پر اسلام لانے، غزوہ حنین کے موقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو سواونٹ عنایت
فرمائے تھے، جنگ یرموک میں آپ نے شہادت پائی۔ (۴۱) رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

یہ حدیث مسانید عائشہؓ میں سے ہے

یا مسانید حارث بن ہشام سے؟

یہاں حضرت عائشہؓ روایت کر رہی ہیں کہ حارث بن ہشامؓ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے
سوال کیا ”کیف یأتیک الوحي؟“ اس مقام پر دو احتمال ہیں:-

- ① ایک یہ کہ جب حضرت حارث بن ہشام رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال
کر رہے تھے اُس وقت حضرت عائشہؓ وہاں موجود تھیں، آپ نے سوال کا جواب براہِ راست سنا، اس احتمال
پر یہ روایت مسانید عائشہؓ میں شمار ہوگی اور یہی اصحاب اطراف کی رائے ہے۔ (۴۲)
- ② دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ وہاں موجود نہ ہوں اور یہ روایت انھوں نے حضرت حارث
بن ہشام سے سنی ہو، اس صورت میں یہ مسانید حارث بن ہشامؓ سے ہوگی، اور یہاں اُسے مرسل صحابی کہیں
گے، جمہور کے نزدیک اس کا حکم موہول کا ہی ہے۔ (۴۳)

(۴۰) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۴۱) عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۹)۔

(۴۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۹)۔

(۴۳) دیکھیے تقریب النووی مع شرح ندریب الراوی (ج ۱ ص ۲۰۶) النوع التاسع: المرسل۔

اس دوسرے احتمال کی تائید میں مسند احمد (۴۴) اور معجم بغوی وغیرہ کی روایت عامر بن صالح زبیری کے واسطے سے آئی ہے اس میں تصریح ہے کہ حضرت عائشہؓ حضرت حارث بن ہشامؓ سے روایت کرتی ہیں۔ (۴۵) اگرچہ عامر بن صالح زبیری میں ضعف ہے (۴۶) لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ابن مندہؒ کے پاس ان کا متابِع موجود ہے۔ (۴۷) بہر حال مشہور یہی ہے کہ یہ مسانید عائشہؓ میں سے ہے۔ (۴۸)

کیف یأتیک الوحي
یعنی آپ کے پاس وحی کس طرح آتی ہے؟

حضرت حارث بن ہشامؓ کا سوال
نزول وحی میں شک کی وجہ سے نہیں تھا

یہ سوال نزول میں شک کی وجہ سے نہیں تھا، بلکہ یہ ویسا ہی ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے سوال کیا تھا "رب ارنی کیف تحی الموتی" (۴۹) وہ سوال کر رہے تھے کہ اے میرے پروردگار! مجھے اہیاء موتی کی کیفیت کا مشاہدہ کرا دیجیے۔ حضرت ابراہیم علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام نہایت جلیل القدر اور اولوالعزم پیغمبر ہونے کے ساتھ ساتھ بہت سے پیغمبروں کے باپ بھی ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی ملت کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے ان کو اہیاء موتی کی قدرت میں شک ہونے کا کیا تصور ہو سکتا ہے۔ بلکہ ان کے سوال کا منشا یہ ہے کہ انہیں اہیاء موتی کی قدرت پر کامل یقین ہے اس کے بعد ان میں یہ شوق پیدا ہوا ہے کہ ذرا دیکھیں تو اہیاء موتی کی کیفیت کیسی ہوتی ہے؟ (۵۰)

اسی طرح حضرت حارث بن ہشامؓ کو نزول وحی کے بارے میں مکمل یقین حاصل تھا، البتہ اس بات کا شوق پیدا ہوا کہ اس کی کیفیت کا علم ہو (۵۱) حضرت ابراہیم علیہ السلام کا سوال خصائص الوہیت کے

(۴۴) دیکھیے مسند احمد (ج ۶ ص ۱۵۸ و ۲۵۷)۔

(۴۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۹)۔

(۴۶) قال الحافظی "التقریب" (ص ۲۸)، "مروک الحدیث" أم طائیں معین وکتبہ...

(۴۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۹)۔

(۴۸) حوالہ بالا۔

(۴۹) سورہ بقرہ/۲۶۰۔

(۵۰) دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۲۱۵)۔ (۵۱) فضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۱)۔

بارے میں تھا اور حضرت حارث بن ہشامؓ کا سوال خصائصِ نبوت کے بارے میں۔

یہ ایسا ہی ہے جیسے ہمیں مکہ مدینہ کے وجود کے بارے میں خبر متواتر کی وجہ سے یقین ہوتا ہے، اسی یقین کی بنا پر ہمارے اندر یہ اشتیاق برپا ہوتا ہے کہ کاش! ہم مکہ مدینہ دیکھ سکیں، چنانچہ دیکھنے والوں سے پوچھتے پھرتے ہیں ”مکہ مکرمہ کیسا ہے؟“ ”مدینہ منورہ کیسا ہے؟“ یہ سوال مکہ مکرمہ یا مدینہ منورہ کے وجود میں شک کی بنا پر نہیں بلکہ ان پر یقین کے بعد اشتیاق کی بنا پر ہوتا ہے۔

حضرت حارث بن ہشامؓ کے سوال کی نوعیت

بظاہر تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سائل نے نفسِ وحی کی آمد کی کیفیت معلوم کی ہے اور ”أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس“ سے اس کی تائید ہوتی ہے، بخاری ہی میں کتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة میں یہی روایت آئی ہے اس سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے کیونکہ اس میں ”كيف يأتيك الوحي؟“ کے جواب میں آپ نے فرمایا ”كل ذلك يأتيني الملك أحياناً في مثل صلصلة الجرس....“ مطلب یہ ہے کہ بعض دفعہ وحی غیر مفہوم صورت میں آتی ہے کہ اولِ دہلہ میں سمجھ میں نہیں آتی۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ حاملِ وحی کی آمد کی کیفیت کے متعلق سوال کرنا مقصود ہو، حدیث کا جزو ثانی ”أحياناً يتمثل لي الملك رجلاً“ اس کی تائید کرتا ہے کہ حاملِ وحی میرے پاس بعض اوقات بشکل انسانی آتا ہے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ سوال نفسِ وحی کی کیفیت کے متعلق تھا تو پھر ”أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً“ کا مطلب یہ ہوگا کہ بعض اوقات وحی غیر مفہوم شکل میں آتی ہے کہ اولِ دہلہ میں سمجھ میں نہیں آتی، اور کبھی اولِ دہلہ ہی سے مفہوم ہوتی ہے جیسے کوئی کسی انسان سے بات کرتا ہے تو اس کی بات سمجھ میں آتی ہے۔

اور اگر سوال حاملِ وحی کے متعلق ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ کبھی فرشتہ غیر معهود شکل و صورت میں آتا ہے، اور اسی کو ”مثل صلصلة الجرس“ سے تعبیر فرمایا، اس لیے کہ صلصلة الجرس سے کسی چیز کا اخذ کرنا اور کسی کلام کا اخذ کرنا معهود نہیں ہے۔ اور کبھی معهود شکل یعنی انسانی شکل میں فرشتہ وحی لے کر آتا ہے ”وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً“۔

یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ سوال بالکل عام ہو یعنی وحی کے متعلق بھی سوال ہو کہ وہ کس طرح آتی

ہے؟ اور حاملِ وحی کے بارے میں بھی سوال ہو کہ وہ کیسے آتا ہے؟ (۵۳) واللہ اعلم۔

صلصلة الجرس

”صلصلہ“ کہتے ہیں اس آواز کو جو لوہے کے لوہے پر گرنے سے پیدا ہوتی ہے، جس میں طنین یعنی زن زن کی آواز ہوتی ہے جیسے گھنٹہ پر ضرب لگنے کے بعد اس میں ایک آواز مسومع ہوتی ہے۔ اسی طرح اس آواز کو بھی ”صلصلہ“ کہتے ہیں جو مسلسل ہو اور اس سے کوئی بات اولِ دہلہ میں سمجھ میں نہ آتی ہو۔ (۵۳)

صلصلہ سے کیا مراد ہے؟

صلصلہ سے جس آواز کو تشبیہ دی گئی ہے اس کے بارے میں بہت سارے اقوال ہیں کہ اس سے کیا مراد ہے؟

① بعض حضرات نے کہا کہ یہ فرشتہ کے پروں کی آواز ہے۔ (۵۳)

② بعض حضرات نے کہا کہ یہ ”رصد“ کی آواز ہے یعنی جبریل امین کے ساتھ وحی کی حفاظت کے لیے جو فرشتوں کی بڑی جماعت آتی تھی اس جماعت کی پرواز کی آواز ہے۔ (۵۵) آپ نے دیکھا ہوگا کہ کبھی آپ کے قریب سے پرندوں کی کوئی بڑی ڈار گزر جاتی ہے تو ”شاں شاں“ کی آواز آپ کے کانوں میں سنائی دیتی ہے، اسی طرح یہاں جبریل امین کے ساتھ آنے والے فرشتوں کے پروں کی آواز کو صلیصلہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (۵۶)

③ یہ جبریل امین کے آنے کی آواز ہوتی تھی جس طرح ریل کے آنے کی آواز دور سے ہی معلوم ہو جاتی ہے، یہ قول شیخ الاسلام حضرت مدنی قدس سرہ سے منقول ہے۔ (۵۷)

اس پر بعض علماء نے یہ اشکال کیا کہ اگر ایسا ہی واقعہ ہے تو سب کو یہ آواز محسوس ہونی چاہیے، اور یہی اشکال فرشتہ کے پروں کی آواز پر بھی وارد ہو سکتا ہے۔

(۵۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۹) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳)۔

(۵۳) مجمع بحار الأنوار (ج ۲ ص ۳۳۱)۔ وعمدة القاری (ج ۱ ص ۴۰) وفتح الباری (ج ۱ ص ۲۰)۔

(۵۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰)۔

(۵۵) ”رصد“ کے سلسلہ میں احادیث کے لیے دیکھیے الدر المنثور (ج ۶ ص ۲۷۷ و ۲۷۸)۔ ذیل آیت کریمہ ”فَإِنَّ يَسْمَعُكَ مِنْ يَدَيْهِ وَيَوْمِ نَسْأَلُهُ رَصْدًا“۔

(۵۶) فصل الباری (ج ۱ ص ۱۵۲)۔

(۵۷) دیکھیے اللباب والترانیم (ص ۲۵)۔

لیکن اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ یہ چیز کشف سے متعلق ہے۔ دیکھیے احادیث میں یہ بھی ہے کہ جبریل امین لیلۃ القدر میں اپنے پروں کو پکھيلا دیتے ہیں اور یہ چیز اہل کشف کو ہی معلوم ہوتی ہے دوسروں کو نہیں، جس طرح ہرے کو آواز نہیں سنائی دیتی اسی طرح یہ آواز بھی دوسروں کو سنائی نہیں دیتی۔ (۵۸)

بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ یہ خاص آواز ہوتی ہے جس سے نبی کی ساری قوتوں کو مجتمع کیا جاتا ہے اور اس کے ذریعہ وحی سے پہلے نبی کو متنبہ کیا جاتا ہے، جیسے ٹیلیفون کی گھنٹی ہوتی ہے کہ بات چیت کے لیے اس کے ذریعہ مخاطب کو ہوشیار کیا جاتا ہے۔ (۵۹)

بعض حضرات نے کہا کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت سے موحی بہ کے اندر ایک صوت پیدا فرماتے ہیں (۶۰)۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ فرشتے کی اصلی آواز ہوتی ہے۔ (۶۱)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ”اصل میں قاعدہ یہ ہے کہ جب انسان کے خواص میں تعطل آجاتا ہے تو اس حاسہ میں یہ کیفیت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ مختلف قسم کی چیزوں کا ادراک کرتا ہے، مثلاً خدا نخواستہ حاسہٴ بصر میں کوئی گڑبڑ ہو جائے تو الوان مختلفہ نظر آتے ہیں، اسی طرح آنکھیں ملنے کے بعد کھولی جائیں تو مختلف قسم کے رنگ نظر آئیں گے، کبھی لال، کبھی زرد، کبھی سیاہ وغیرہ۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ صلیۃ الجبرس دراصل تعطلِ خواص سے کنایہ ہے یعنی اللہ تعالیٰ نزول وحی کے وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حاسہٴ سمع کو عالم شہادت کی مسوعات سے معطل کر کے دوسرے عالم کی طرف متوجہ کر دیتے ہیں تاکہ بکمال توجہ تلقی وحی کر سکیں۔ (۶۲)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ خود اللہ تعالیٰ کی صوتِ قدیم ہے، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے

اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۶۳)

کیا اللہ تعالیٰ کے لیے صوت ثابت ہے؟

اس بات میں سب کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ”کلام“ ثابت ہے اور ”اللہ تعالیٰ“ پر

(۵۸) حوالہ بالا۔

(۵۹) فضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۲)۔

(۶۰) نقلہ عن بعض المشايخ الحديث العلامة الكاظمي في أوجز المسالك (ج ۳ ص ۱۲۸) کتاب القرآن اما جاء في القرآن۔

(۶۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰)۔

(۶۲) دیکھیے ”رسالہ شرح تراجم أبواب صحيح البخاري“ (ص ۱۳) باب كيف كان يا، الوحي۔

(۶۳) مبص الباری (ج ۱ ص ۲۰)۔

”متکلم“ کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ صفت کلام معنی قائم بذات الباری تعالیٰ ہے یا قائم بغیرہ؟
معزلہ قائم بغیرہ ہونے کے قائل ہیں جبکہ اہل السنۃ والجماعۃ قائم بذاتہ سبحانہ و تعالیٰ ہونے کے قائل

ہیں۔

پھر اہل السنۃ میں اختلاف ہے کہ یہ کلام بحرف و صوت ہوتا ہے یا بلا حرف و لا صوت؟
متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ کلام بلا حرف و صوت ہوتا ہے جبکہ محدثین کا مسلک یہ ہے کہ یہ کلام بحرف و صوت ہوتا ہے، گویا متکلمین ”صوت“ کا انکار کرتے ہیں اور محدثین اس کا اثبات کرتے ہیں۔ (۶۴)
امام بخاریؒ نے کتاب التوحید میں صوت کو ثابت کیا ہے، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کی ایک موقوف روایت تعلیقاً ذکر کی ہے ”إِذَا تَكَلَّمَ اللَّهُ بِالْوَحْيِ سَمِعَ أَهْلُ السَّمَاوَاتِ شَيْئًا، فَإِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ وَسَكَنَ الصَّوْتُ عَرَفُوا أَنَّهُ الْحَقُّ، وَنَادَوْا: مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ؟ قَالُوا: الْحَقُّ“ (۶۵) یعنی جب اللہ تبارک و تعالیٰ تکلم بالوحی فرماتے ہیں تو اہل سماوات یعنی فرشتے سنتے ہیں اور وہ بیہوش ہو جاتے ہیں، جب ان کو ہوش آتا ہے تو فرشتے پوچھتے ہیں کہ کیا ارشاد ہوا؟ تو جواب ملتا ہے کہ حق ارشاد ہوا ہے۔

دیکھیے یہاں ایک ایسی چیز کا اثبات ہے جو مسنوع ہے، ظاہر ہے کہ وہ صوت ہے۔
اسی طرح امام بخاریؒ نے حضرت عبداللہ بن انیسؓ سے ایک معلق روایت نقل کی ہے ”يَحْشُرُ اللَّهُ الْعِبَادَ، فَيَنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعْدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرُبَ: أَنَا الْمَلِكُ الدِّيَّانُ“ (۶۶)
یہاں ”ینادی“ کی ضمیر اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہے، اور صوت کا صراحۃً اثبات ہے۔
لیکن واضح رہے کہ یہ صوت کسی بھی طرح مخلوق کی صوت کے مشابہ نہیں ہے لہذا یوں کہیں گے
”لہ صوت لا کأصواتنا“ جیسے کہتے ہیں ”لہ ید لا کأیدینا، ولہ سمع لا کأسماعنا“ وغیر ذلک۔

نصوص سے ثابت شدہ تمام صفات کو

تزئیہ کے عقیدہ کے ساتھ ظاہر پر چھوڑنا چاہیے

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا صَلَّوْا عَلٰی سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِہٖ وَسَلَّمَ اِنَّہٗ لَیْسَ بِہٖ اَمْرٌ اَنْ یَّجْعَلَ لَہٗ سَمْعًا وَّیَبْصُرَ اَنْ یَّجْعَلَ لَہٗ عَیْنًا وَّیَسْمِعَ اَنْ یَّجْعَلَ لَہٗ اُذُنًا وَّیَبْصُرَ اَنْ یَّجْعَلَ لَہٗ رِجْلًا وَّیَسْمِعَ اَنْ یَّجْعَلَ لَہٗ اُذُنًا وَّیَبْصُرَ اَنْ یَّجْعَلَ لَہٗ رِجْلًا

(۶۳) تحفۃ القاری بحل مشکلاۃ البخاری جزو اخیر (ص ۱۲۶ و ۱۲۳)۔

(۶۵) صحیح بخاری، کتاب التوحید، باب قول اللہ تعالیٰ ”وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَہٗ اِلَّا لِمَنْ اِذْنًا لَّہٗ...“۔

(۶۶) صحیح بخاری، کتاب التوحید، باب قول اللہ تعالیٰ: ”وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَہٗ اِلَّا لِمَنْ اِذْنًا لَّہٗ...“۔

تھے کہ علماء و مفسرین ید، سمع اور بصر وغیرہ میں تو تاویل کرتے ہیں کہ لہ ید لا کایدینا، ولہ سمع لا کاسماعنا، ولہ بصر لا کابصارنا، مگر جہاں ”علم“ اور ”حیات“ کا ذکر کرتے ہیں وہاں یہ تاویل نہیں کرتے، حالانکہ وہاں بھی یہی تاویل ضروری ہے، اس لیے کہ ہماری حیات اللہ تعالیٰ کی حیات کی طرح نہیں ہے، ہماری حیات تو مسبوق بالعدم ہے کہ ہم حیات سے پہلے پردۂ عدم میں تھے، اور پھر حیات کے بعد دوبارہ معدوم بھی ہو گئے، گویا ہم عدتین کے درمیان میں ہیں، جبکہ اللہ تعالیٰ کی حیات کے لیے نہ تو مسبوقیت بالعدم ہے اور نہ ہی وہ فنا ہونے والی ہے وہ تو ”ہوالاؤل والآخر“ ہے۔

اسی طرح ہمارا علم مسبوق بالعدم ہے، پہلے جمل تھا، اس کے بعد علم آیا، اور پھر جب برہا پا آتا ہے تو اس علم میں نسیان اور ذہول بھی طاری ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کا علم نہ مسبوق بالعدم ہوتا ہے اور نہ ہی اس میں کسی قسم کے نسیان یا ذہول کا امکان ہے۔

پھر ہمارا علم اور ہماری حیات مقولات میں سے کسی مقولے میں داخل ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کا علم اور اس کی حیات کسی مقولے میں داخل نہیں کیونکہ وہ تو خالق للمقولات ہے۔

لہذا علم و حیات کے بارے میں بھی کہنا چاہیے ”لہ علم لا کلامنا، ولہ حیاة لا کحیاتنا“

الغرض سلف کا عقیدہ ہے کہ نصوص سے جو بات ثابت ہو جائیں ان کو ہم ظاہر ہی پر چھوڑ دیں گے مگر تنزیہ کے عقیدہ کے ساتھ کہ اللہ کی صفات کسی کے مماثل نہیں: ”لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ وَهُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ“ (۶۷) جس طرح باری تعالیٰ اپنی اور تمام صفات میں مخلوق سے بالاتر ہے اور اس کی صفات کی کیفیات ہم بیان نہیں کر سکتے اور وہ ہماری عقلوں میں نہیں آسکتیں اسی طرح اس صوت میں بھی وہ مخلوق سے بالاتر ہے، اس سلسلہ میں احادیث کے خاموش ہونے کی وجہ سے اس کی کیفیت سے بحث کرنا اپنی مجال تاب و تواں سے باہر ہے۔ (۶۸)

حدیث میں تعارض

کا شبہ اور اس کا ازالہ

اس حدیث میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ آواز کو صلصلة الجرس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جبکہ ایک دوسری حدیث میں ”کأنه سلسلة علی صفوان“ وارد ہے یعنی چکنے پتھر پر زنجیر گرنے یا کھنچنے کی آواز کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ ایک اور حدیث میں ”دوی نحل“ (یعنی شہد کی مکھیوں کی آواز) کے ساتھ تشبیہ

دی گئی ہے ان تینوں تشبیہات میں اتنی بات مشترک ہے کہ صوت مسلسل اور متدارک ہے ، حروف علیحدہ علیحدہ نہیں اور محارج الگ الگ نہیں ہیں۔

بہر حال یہ تین حدیثیں ہیں جن میں سے ہر ایک میں وحی کو مختلف چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جس سے بظاہر تعارض محسوس ہوتا ہے۔

اس تعارض کا دفعیہ یہ ہے کہ ان حدیثوں کے الفاظ میں غور کرنے سے خود بخود اشکال ختم ہو جاتا ہے کیونکہ ”سلسلة علی صفوان“ والی حدیث مکمل اس طرح ہے ”إذا قضی اللہ الأمر فی السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاعاً لقوله كأنه سلسلة علی صفوان...“ (۱) اسی طرح ”دوی نحل“ والی حدیث کے الفاظ ہیں ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا أنزل علیہ الوحی سُمع عند وجهه کادوی النحل....“ (۲) ان تمام احادیث کو سامنے رکھنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جو آواز سنائی دیتی ہے وہ صلیصلة الجرس کی ہوتی ہے ، فرشتے اس کو سلسلة علی صفوان سمجھتے ہیں جبکہ عام صحابہ کرام جو وحی کے نزول کے وقت بیٹھے ہوتے ہیں وہ اس آواز کو دوی نحل کی طرح محسوس کرتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

مشبہ محمود اور مشبہ بہ کے مذموم

ہونے کا اشکال اور اس کا دفعیہ

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہ وحی کی آواز ہو یا فرشتے کی آواز ، اس کہ صلیصلة الجرس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو بہت مذموم شے ہے ، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”لا تصحب الملائكة رفقة فیہا کلب ولا جرس“ (۳) یعنی رحمت کے فرشتے ایسی جماعت کے ساتھ نہیں آتے جس کے ساتھ کوئی کتا یا گھنٹی ہو۔ اسی طرح آپؐ نے فرمایا ”الجرس مزاہیر الشیطان“ (۴)

سوال یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی جیسی محمود چیز کو جس کا تعلق بارگاہ الہی سے تھا ایسی مذموم چیز کے ساتھ کیوں تشبیہ دی جس کا تعلق شیطان سے ہے ؟

(۱) صحیح بخاری ، کتاب التفسیر ، تفسیر سورة سباء ، باب حتی إذا فرغ من قلوبهم... رقم (۳۸۰۰) و کتاب التوحید ، باب قول اللہ تعالیٰ ”ولا تنفع الساعة عندہ الا لمن اذن له“ رقم (۴۳۸۱)۔

(۲) جامع ترمذی ، کتاب تفسیر القرآن ، باب ومن سورة المؤمنون ، رقم (۳۱۶۳)۔

(۳) صحیح مسلم ، کتاب اللباس والربینة ، باب کراهة الکلب والجرس فی السفر۔

(۴) صحیح مسلم ، کتاب اللباس والربینة ، باب کراهة الکلب والجرس فی السفر۔

اس کے کئی جوابات ہیں:-

① ایک آسان جواب تو یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو ”جرس“ کی مذمت بیان فرمائی ہے وہ اس وجہ سے کہ جب آپ کفار پر رات کو حملہ کرنے جاتے تھے تو ضرورت ہوتی تھی کہ یہ حملہ پوشیدہ رہے اور دشمن ہوشیار نہ ہو سکیں، ایسی صورتحال میں اگر کسی کے اونٹ کو گھنٹی بندھی ہو تو اس کی آواز دور دور تک پہنچ سکتی تھی اور اس سے دشمن ہوشیار ہو سکتے تھے، اس بنا پر آپ نے اس کی مذمت بیان فرمائی۔ (۵)

② حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ جہاں کہیں تشبیہ پائی جائے وہاں یہ ضروری نہیں کہ مشبہ مشبہ بہ کی تمام صفات میں مساوی ہو، بلکہ خصوصی وصف میں اشتراک بھی ضروری نہیں، اتنی بات کافی ہے کہ کسی ایک صفت میں دونوں مشترک ہوں، یہاں جنس صوت جرس سے تشبیہ دینا مقصود ہے جس صوت سے تمام سامعین مانوس ہوتے ہیں۔

خلاصہ جواب کا یہ ہے کہ صوت جرس کی دو حیثیتیں ہیں ایک حیثیت قوت لی ہے اور ایک حیثیت تمکذ کی، یہاں تشبیہ قوت میں دی گئی ہے اور مذمت جو بیان کر رہی ہے وہ تمکذ کی حیثیت کے اعتبار سے کی گئی ہے۔ (۶)

③ تیسرا جواب (جو سب سے قوی ہے) یہ ہے کہ تشبیہ المحمود بالمدموم میں اگر وجہ شبہ ظاہر اور معروف ہو تو کوئی مضائقہ نہیں، یہاں وجہ شبہ صوت کا مسلسل اور متدارک ہونا ہے، یعنی اس آواز کے اندر حروف اور مخارج جدا جدا نہیں ہوتے ان کو ممتاز نہیں کیا جاسکتا۔ گویا وحی یا فرشتہ کی آواز کو تسلسل و اتصال صوت میں تشبیہ دی گئی ہے اور یہ وجہ شبہ معروف ہے لہذا اس تشبیہ میں کوئی قباحت نہیں۔ (۷)

دیکھیے حدیث میں آتا ہے ”إن الإیمان لیأرز إلى المدینة کما تأرز الحیة إلى جحرها“ (۸) یعنی آخر زمانے میں ایمان مدینہ کی طرف اس طرح لوٹ آئے گا جس طرح سانپ اپنی بی کی طرف لوٹ آیا کرتا ہے۔ اس حدیث میں ایمان کو تشبیہ دی گئی ہے سانپ کے ساتھ، ایمان کیسی مقدس شے ہے! ایسی مقدس شے کو تشبیہ دی گئی ہے سانپ کے ساتھ جو اس قدر موذی ہے کہ حرم میں جہاں عام جاندار کو مارنے

(۵) حکماء ابن الاثیر فی الہایة ۱ ص ۱۶۱۔

(۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰)۔

(۷) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۸) صحیح بخاری، کتاب فضائل المدینة، باب الإیمان یأرز إلى المدینة، رقم (۱۸۶۶) و صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بیان أن الإسلام بدأ

غریباً و سیمود غریباً و أنه یأرز بین المسجدین، رقم (۲۴۳)۔

سے منع کیا گیا ہے وہاں بھی حکم ہے کہ سانپ کو مار ڈالو۔ (۹)

لیکن ظاہر ہے کہ یہاں ایمان کو سانپ کے ساتھ ایذاء میں تشبیہ دینا مقصود نہیں بلکہ اس بات میں تشبیہ مقصود ہے کہ سانپ جہاں بھی جائے، کہیں بھی گھومے پھرے، لیکن لوٹ کر پھر اپنی ہی میں پہنچ جاتا ہے، اسی طرح ایمان بھی پوری دنیا میں پھیل جائے گا اور قربِ قیامت کے موقع پر وہ مدینہ کی طرف لوٹ آئے گا۔

اسی طرح حدیث میں آتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ کو کفارِ قریش کی ہجو بیان کرنے کا حکم دیا تو وہ فوراً تیار ہو گئے، آپؐ نے فرمایا جلدی مت کرو، حضرت ابوبکر صدیقؓ کے پاس جاؤ وہ قریش کے نسبہ ہیں، ان سے میرا نسب اچھی طرح سمجھ لو، وہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس گئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابتوں کو اچھی طرح پہچان لیا اور پھر آپؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے، ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپؐ نے ان سے پوچھا ”کیف بنسبی؟“ حضرت حسانؓ نے فرمایا ”یا رسول اللہ! قد لخص لی نسبک، والذي بعثک بالحق، لأسئلك منهم کما تسأل الشعرة من العجین“ (۱۰) یعنی میں آپ کو قریش کی ہجو میں سے اس طرح صاف بچا لوں گا جس طرح آٹے میں سے بال نکالا جاتا ہے، جس طرح بال پر آٹے کا کوئی اثر نہیں ہوتا اور آسانی سے نکل آتا ہے اسی طرح قریش کی ہجو کا آپ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور آپ کو آسانی سے نکال لوں گا۔

یہاں دیکھیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مقدس شخصیت کو بال کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، چونکہ اس تشبیہ سے تنقیص نہ مقصود ہے اور نہ ہی اس کا تصور، بلکہ صرف اس چیز میں تشبیہ دینا ہے کہ آٹے کا کوئی اثر بال پر نہیں ہوتا اسی طرح آپ پر ہجو کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، اس لیے اس میں کوئی قباحت نہیں سمجھی گئی بلکہ اس کو تشبیہ بلیغ کہا گیا۔

اسی طرح سیرت کی کتابوں میں آپؐ نے پڑھا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ کے سفر میں تشریف لیجا رہے تھے تو آپ کی ناقہ قصواء بیٹھ گئی، اس کو اٹھانے اور چلانے کی بہتیری کوششیں کی گئیں لیکن وہ ٹس سے مس نہ ہوئی، صحابہ کرامؓ کی زبان سے نکلا ”خلأت القصواء، خلأت القصواء“ کہ

(۹) چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے ”ینما نحن مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غار بمنی إذ نزل علیہ :

”والمرسلات“ وإنه لیتلوها، وإنی لآتلقاها من فیہ، وإن فاء لربط بها، إذ وثبت علینا حجة، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اقتلوها....“ دیکھیے

کتاب جزاء الصید، باب ما یقتل المحرم من الدواب، رقم (۱۸۳۰)۔

(۱۰) دیکھیے صحیح بخاری کتاب المناقب، باب من أحب أن لا یسب نفسه، رقم (۲۵۳۱) وصحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۰) کتاب الفضائل، باب

فضائل حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ۔

قصواء او ٹنی ضد پر آگئی ہے، ہٹ کر رہی ہے، یہ سن کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ما خلاصت القصواء، وما ذاک لها بخلق، ولكن حبسها حابس الفيل“ (۱۱) یعنی یہ ضد نہیں کر رہی، اور نہ ہی ضد کرنے کی اس کو عادت ہے بلکہ اس کو تو اللہ نے روک دیا ہے جس نے ابرہہ کے ہاتھوں کو روک دیا تھا۔

اب دیکھیے کہاں آپ کی ذات پاک اور کہاں ابرہہ پلید، وہ تو مکہ مکرمہ کو ڈھانے اور بیت اللہ کو مسمار کرنے آ رہا تھا اور آپ مکہ مکرمہ اور بیت اللہ کی تعظیم اور تعمیر کرنے والے تھے۔

لیکن وجہ شبہ ظاہر ہے کہ یہاں صرف مشیت خداوندی میں اشتراک کی وجہ سے تشبیہ دی گئی ہے یعنی جس طرح ابرہہ اور اس کے لشکر اور ہاتھوں کو اللہ تعالیٰ کی مشیت نے روکا تھا اسی طرح اوٹنی کو بھی اللہ تعالیٰ کی مشیت نے بٹھایا ہے اور آگے چلنے نہیں دیا۔ چونکہ وجہ شبہ واضح ہے اور اس میں کوئی برائی نہیں اس لیے اس تشبیہ میں بھی کوئی ذمہ کا پہلو نہیں۔ یہ تشبیہ تو خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے جبکہ حضرت حسان ثوالی تشبیہ اگرچہ آپ سے منقول نہیں لیکن آپ کے سامنے پیش کی گئی ہے اور اس پر آپ نے کوئی نکیر نہیں فرمائی، اس لیے اس میں بھی ذمہ کا کوئی پہلو نہیں لکل سکتا۔

اس تمام تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مشتبہ بہ کے مذموم ہونے سے مشتبہ کی محمودیت پر کوئی حرف نہیں آتا۔ (۱۲) واللہ اعلم بالصواب۔

وہو اشدہ علی

اور وحی کی یہ قسم دوسری تمام اقسام کے مقابلہ میں میرے اوپر زیادہ شاق ہوتی تھی۔ یہ صورت جو آپ پر گراں ہوتی تھی وہ یہ تھی کہ فرشتے کا نزول براہ راست آپ کے قلب اطہر پر ہوتا تھا، چنانچہ قرآن کریم میں اس کا ذکر ہے ”نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ“ (۱۳) اس صورت میں فرشتے کا تشکل بشکل انسان نہیں ہوتا کہ وہ سامنے آجائے اور انسانوں کی طرح وحی کا مکالمہ کرے، بلکہ براہ راست قلب پر فرشتے کا نزول ہوتا تھا۔

وحی کی اس قسم کے گراں ہونے کا سبب

پھر اس وحی کی تلقی آپ ظاہری کانوں سے نہیں، قلب کے کانوں سے فرماتے تھے، اس کے لیے

(۱۱) دیکھیے زاد المعاد (ج ۳ ص ۲۸۹) معادل فی فقہ الحدیث۔

(۱۲) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۱۵)۔ (۱۳) سورۃ الشعراء ۱۹۳، ۱۹۴۔

آپ کو تمام قوی سمیٹ کر ملا اسی کی طرف متوجہ ہونا پڑتا تھا، تجرد و روحانیت کو غالب اور بشریت کو مغلوب کرنا پڑتا تھا اور یہ تمام امور بشریت کے بالکل خلاف ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر شخص کو اپنی طبیعت کے خلاف کام کرنے میں دشواری ہوتی ہے اس لیے آپ نے فرمایا کہ یہ صورت مجھ پر بہت شاق اور گراں ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ ایک قائل ہے یعنی فرشتہ، اور ایک سامع ہے یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، کبھی قائل صفت سامع اختیار کرتا ہے یعنی فرشتہ انسانی شکل میں آتا ہے اور اپنے اندر صفات بشریت کو غالب کرتا ہے، اور کبھی سامع پر قائل کی صفت کو غالب کیا جاتا ہے یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اوصاف بشریت کو مغلوب فرما کر صفات ملکیت کو غالب فرماتے ہیں اس صورت میں مشقت محسوس فرماتے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ فرشتے کو صفات بشریت غالب کرنے میں دقت ہو جس طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صفات ملکیت کے غلبہ کے موقع پر گرائی محسوس فرماتے تھے۔ (۱۴)

وحی کی گرائی کی دوسری وجہ

ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں بڑا وزن ہوتا ہے، چنانچہ قرآن مجید میں ہے :
 ”لَوْ أَنزَلْنَاهُ الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ“ (۱۵) اسی طرح قرآن کریم میں یہ بھی آیا ہے ”إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا“ (۱۶)

اسی طرح حدیث میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی فخذ مبارک حضرت زید بن ثابتؓ کی فخذ پر رکھی ہوئی تھی، اور صرف تین الفاظ ”غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ“ نازل ہو رہے تھے، حضرت زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں کہ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ میری ران ٹوٹ کر رہ جائے گی۔ (۱۷) یہ وزن کا اثر تھا۔

حدیث میں یہ بھی آتا ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا نزول ہوتا اور آپ سوار ہوتے تو سواری بیٹھ جاتی، کلام میں اتنا وزن ہوتا ہے کہ اونٹنی کھڑے رہنے پر قادر نہیں رہتی تھی۔ (۱۸)

(۱۴) تفصیل کے لیے دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۶)۔

(۱۵) سورة الحشر / ۲۱۔

(۱۶) سورة المزمل / ۵۔

(۱۷) صحیح بخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورة النساء، باب لا یسنوی القاعدون من المؤمنین والمجاهدین فی سبیل اللہ، رقم (۳۵۹۲)۔

(۱۸) دیکھیے مسند احمد (ج ۶ ص ۱۱۸) اور مستدرک حاکم (ج ۲ ص ۵۰۵) کتاب التفسیر، تفسیر سورة المزمل، توضیح معنی آیت ”إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا“۔

قال الحاکم: هذا حدیث صحیح الإسناد ولم یحررہ۔ وأقره الذہبی وقال: صحیح۔

چونکہ یہاں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قلبِ اطہر پر اللہ کا کلام یا تو براہِ راست نازل ہو رہا ہے یا حضرت جبریل علیہ السلام کے واسطے سے، اور واسطہ قلیل ہے یعنی صرف ایک واسطہ ہے جہاں واسطہ بالکل نہ ہو یا واسطوں میں قلت ہو وہاں وزن زیادہ محسوس ہوتا ہے، اس لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی یہ صورت نہایت شاق اور بہت مشکل ہو کر تھی۔ (۱۹)

حضرت مولانا فضل الرحمن گنج مراد آبادیؒ کا واقعہ

وحی کے اندر کس قدر وزن ہوتا ہے اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہو سکتا ہے :-

ایک مرتبہ حضرت مولانا شاہ فضل الرحمن صاحب گنج مراد آبادی رحمۃ اللہ علیہ (۲۰) کی خدمت میں ایک عالم آئے، جن کے متعلق مشہور تھا کہ وہ بخاری شریف کے حافظ ہیں، اور اپنے ساتھ اپنے شاگردوں کی ایک جماعت بھی لے کر آئے، آمد کی غرض یہ تھی کہ چونکہ حضرت مولانا فضل الرحمن صاحب حضرت شاہ اسحاق صاحبؒ کے شاگرد تھے بلکہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ سے بھی صحیح بخاری کے کچھ حصے کی سماعت حاصل تھی (۲۱) اس لیے ان کی سند عالی تھی، مذکورہ عالم آپ سے اجازت حدیث لینے آئے تھے۔

چنانچہ انھوں نے بخاری شریف کھولی اور ”بسم اللہ“ کے بعد پڑھنا شروع کیا ”باب کیف کان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول الله عز وجل إنا أنزلنا عليك كما أوحيانا إلى نوح والنبيين من بعده“ یہاں پہنچ کر وہ خاموش ہو گئے، حضرت فرماتے ہیں پڑھیے، لیکن ان کی زبان نہیں کھلتی اور نہ کتاب کے حروف ہی نظر آتے ہیں، جب بہت دیر گزر گئی تو حضرت نے فرمایا جاییں! جب آپ پڑھ بھی نہیں سکتے تو اجازت کس چیز کی دوں؟ اجازت حاصل کرنے کا طریقہ یہ چلا آ رہا ہے کہ جس چیز کی اجازت چاہتا ہے اس کا کچھ حصہ صاحبِ اجازت کے سامنے پڑھے، بالآخر وہ عالم اٹھ گئے۔

تلاذہ کو بڑی حیرت تھی کہ آج حضرت عبارت بھی نہ پڑھ سکے، دریافت کرنے پر جواب دیا کہ جب میں حدیث پر پہنچا تو زبان جواب دے چکی تھی اور آنکھوں کے سامنے اندھیرا چھا چکا تھا۔

(۱۹) دیکھیے ایضاح البخاری (ج ۱ ص ۶۶ و ۶۷)۔

(۲۰) حضرت مولانا فضل الرحمن بن شاہ اہل اللہ رحمۃ اللہ علیہ چودھویں صدی کے مشہور بزرگوں میں سے گذرے ہیں ۱۲۰۸ھ میں پیدا ہوئے، اپنے زمانے کے علمائے کبار اور مشائخ عظام سے کسب فیض کیا، مختلف علوم خصوصاً علم حدیث میں بڑا بلند پایہ رکھتے تھے، پھر اتباعِ سنت اور عشقِ رسولؐ میں اپنی نظیر آپ تھے ۸۰ رجب الاول ۱۲۱۲ھ میں گنج مراد آباد میں وفات پائی رحمۃ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعة۔ ان کی زندگی کے تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے ”مذکرۃ حضرت مولانا فضل الرحمن گنج مراد آبادی“ مسند حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہم۔

(۲۱) دیکھیے ”مذکرۃ حضرت مولانا فضل الرحمن گنج مراد آبادی“ (ص ۱۲ و ۱۳)۔

حضرت مولانا سے حقیقت حال کے متعلق دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ پیغمبر علیہ الصلاۃ والسلام کے کلام کے وزن کی ایک جھلک دکھلا دی تھی جس کا اثر ہوا کہ زبان و نگاہ نے جواب دیدیا۔ (۲۲)

براہ راست تاثیر کی ایک حسی مثال

آپ سورج کی روشنی کو دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں خدا جانے سیکڑوں ہزاروں پردوں سے گذرتی ہوئی ہم تک آرہی ہے، اس لیے ہم اس کا تحمل کر لیتے ہیں۔

لیکن ایک خاص قسم کا شیشہ ہوتا ہے وہ سورج کی روشنی کو براہ راست جذب کرتا ہے، اس کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ اس کو اگر آپ کپڑے کی طرف متوجہ کر دیں تو وہ کپڑا جل جاتا ہے، اس کو جلد پر متوجہ کر دیں تو سوزش محسوس ہونے لگتی ہے اور ذرا کچھ دیر تک رکھیں تو جل جاتی ہے۔

یہاں دیکھیے یہ شیشہ چونکہ براہ راست سورج کی روشنی کو جذب کرتا ہے اور اس ایک واسطہ سے کسی چیز پر سورج کی روشنی مرکوز ہوتی ہے تو اس کا یہ اثر ہوتا ہے کہ وہ چیز جلنے لگتی ہے۔

اسی طرح یہاں بھی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب اطہر پر اللہ تعالیٰ کے کلام کا نزول یا تو براہ راست ہوتا ہے یا ایک واسطہ۔ اس لیے اس قدر شاق اور گراں محسوس فرماتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

فیفصم عنی

اس میں تین روایتیں ہیں:-

① یفصم: باب ضرب سے مضارع معروف کا صیغہ۔

② یفصم: باب ضرب ہی سے مضارع مجہول کا صیغہ۔

③ یفصم: باب افعال سے مضارع معروف کا صیغہ۔

پہلی روایت افصح ہے، ”فصم“ کے معنی قطع کے ہوتے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ سرِ دست وحی

مجھ سے منتقطع ہو جاتی ہے یا منتقطع کر دی جاتی ہے یعنی وحی کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ (۲۲)

وقدوعیت عندما قال

یہ انقطاع وحی اس حال میں ہوتا ہے کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے فرشتہ اتقاء کرتا ہے اس کا

(۲۲) ایضاح البخاری (ج ۱ ص ۶۷ و ۶۸)۔

(۲۳) دلائل عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۱)۔

میں حافظ ہو چکا ہوتا ہوں، وہ مجھے یاد ہو چکا ہوتا ہے۔

وأحياناً يتمثل لى الملك رجلاً

”تمثل“ کے معنی ”تشکل“ کے ہیں یعنی دوسرے کی شکل اور مثال میں نمودار ہونا، مطلب یہ ہے کہ بعض اوقات فرشتہ انسان کی شکل میں متمثل ہوتا ہے۔

ملک یا فرشتہ کی تعریف متکلمین نے کی ہے ”الملائكة أجسام علوية لطيفة، تتشكل أى شكل أرادوا“ (۲۳) یعنی ملائکہ لطیف علوی اجسام ہیں ان کو ہر قسم کی شکل و صورت اختیار کرنے پر قدرت حاصل ہوتی ہے۔ پھر ملک سے یہاں مراد کون سا فرشتہ ہے؟ اس سلسلہ میں بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ملک سے جنس مراد لینی چاہیے کیونکہ حضرت اسرافیل علیہ السلام (۲۵) اور ملک الجبال (۲۶) کا آپ کے پاس آنا وارد ہے۔

لیکن اکثر شارحین کی رائے یہ ہے کہ یہاں ”ملک“ سے مراد حضرت جبرئیل علیہ السلام ہیں۔ (۲۷) اور یہی رائج ہے کیونکہ طبقات ابن سعد میں حضرت جبریل علیہ السلام کی تصریح ہے (۲۸) اور اس لیے بھی کہ سفارتِ وحی کا کام حضرت جبریل علیہ السلام کے ذمہ تھا۔

جہاں تک حضرت اسرافیل علیہ السلام کے آنے کا تعلق ہے سو وہ تو ابتداءً آپ کے ساتھ لگا دیے گئے تھے، قرآن وغیرہ کی وحی وہ لے کر نہیں آئے تھے (۲۹) اسی طرح ملک الجبال کی آمد بھی صرف ایک مرتبہ ثابت ہے وہ بھی وحی لیکر نہیں بلکہ طائف میں جب دشمنوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو از حد تھک کر دیا اور آپ حیران و سرگرداں ہو کر بیٹھ گئے تو اُس وقت ملک الجبال حضرت جبریل علیہ السلام کے ساتھ آئے تھے اور آپ سے کفار کو مار ڈالنے کی اجازت طلب کی تھی جس کی آپ نے اجازت نہیں دی۔ (۳۰)

(۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱)۔ (۲۵) دیکھیے ثمرن قسطلانی (ج ۱ ص ۵۹) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۲) وغیرہ۔

(۲۶) دیکھیے الروض الأنف (ج ۱ ص ۱۵۴)۔ (۲۷) دیکھیے البدایہ والنہایہ (ج ۲ ص ۱۲۷)۔

(۲۸) چنانچہ ابن سعد نے اپنی سند سے یہ روایت ذکر کی ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول: كان الوحي يأتي على نحوين: يأتيني به جبريل فيلقيني على الرجل على الرجل، فذلك يتفلسف مني، ويأتيني في شيء مثل صوت الجرس حتى يخالط قلبي، فذاك الذي لا يتفلسف مني۔“ دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۱ ص ۱۹۷ و ۱۹۸) ذکر شدہ نزول الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم۔

(۲۹) چنانچہ علامہ ابو عمر بن عبد البر نے الاستيعاب (بہامش الاصابۃ ج ۱ ص ۲۲) میں امام شعبی سے نقل کیا ہے ”أنزلت عليه النبوة وهو ابن أربعين سنة، ففرق بينه اسرافيل عليه السلام ثلاث سنين، فكان يعلمه الكلمة والشيء، ولم يزل عليه القرآن على لسانه....“۔ (۳۰) واقعہ کی مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے البدایہ والنہایہ (ج ۲ ص ۱۲۷)۔

فرشتے کے تشکل انسانی پر اشکال اور اس کے جوابات

یہاں ایک سوال یہ ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام کا جسد تو بہت بڑا ہے، حضور اکرم صلی اللہ وسلم نے جب ان کو ان کی اصل شکل میں دیکھا تھا تو ان کے چھ سو پر تھے اور وہ بارے افق کو گھیرے ہوئے تھے۔ (۲۱) تو یہ اتنا بڑا فرشتہ انسان کی شکل میں کیسے آگیا؟ اس کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں:-

① امام الحرمینؒ نے فرمایا کہ جبریل امین کے زوائد فنا کر دیے جاتے ہیں، پھر اللہ تعالیٰ اپنی قدرت عظیمہ سے ان کو پیدا فرما دیتے ہیں یا زوائد کو فنا تو نہیں کیا جاتا البتہ جدا کر دیا جاتا ہے، بعد میں ان کو پھر جوڑ دیا جاتا ہے۔ (۲۲)

② سخ عزالدین عبدالسلامؒ فرماتے ہیں زوائد کو فنا نہیں کیا جاتا، الگ کر دیا جاتا ہے۔ (۲۳)
③ حافظ ابن حجرؒ نے اپنے سخ کا قول نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جبریل علیہ السلام اپنی اصلی شکل ہی میں آتے ہیں، البتہ یہ فرق ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو سمیٹ کر ایک انسان کے بقدر کر لیتے ہیں اور بعد میں اپنی اصلی ہیئت میں واپس چلے جاتے ہیں، اس کی مثال ایسی ہے جیسی دھنی ہوئی روٹی، کہ اس کا گالا بڑا ہوتا ہے اور اُس دبایا جانے تو چھوٹا ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ کئی زیادتی کے بغیر کوئی چیز چھوٹی بڑی ہو سکتی ہے۔ (۲۴)

فرشتے کے تشکل انسانی

کے بعد اس کی روح کہاں ہوتی ہے؟

پھر یہاں ایک سوال یہ بھی کیا گیا ہے کہ فرشتہ جو انسانی شکل و صورت میں آتا ہے تو اس کی روح کہاں ہوتی ہے؟ اگر آپ کہتے ہیں کہ روح اُسی جسم میں ہوتی ہے جس کے چھ سو پر ہیں، پھر تو آنے والی چیز نہ روح جبریل ہے اور نہ ہی جسد جبریل۔ اور اگر روح اس انسانی شکل والے جسم میں ہوتی ہے تو سوال یہ ہے کہ آیا اس جسد عظیم پر موت طاری ہو جاتی ہے یا ویسے ہی روح سے خالی ہو جاتا ہے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ انسانی شکل کے ساتھ روح جبریلی ہی آتی ہے، اور اس سے جسد عظیم

(۲۱) جبریل علیہ السلام کے بارے میں روایات کے لیے دیکھیے الدر المنثور (ج ۶ ص ۱۳۳) تفسیر سورۃ النجم۔

(۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱) - (۲۳) حوالہ ۱۱۱ - (۲۴) حوالہ ۱۱۱۔

پر موت طاری ہونا لازم نہیں، جیسے سونے والے شخص کا جسم زندہ رہتا ہے اور اس کی روح سیر کرتی ہے۔ اسی طرح ارواحِ شہداء کا انتقال طیورِ خضر کے اجواف میں ہوتا ہے، جبکہ جسد کے ساتھ ان کا تعلق رہتا ہے۔ (۳۵) یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ مفارقتِ روح سے موت آنا کوئی عقلاً ضروری نہیں، یہ تو اللہ تعالیٰ نے عادت ایسی جاری فرمادی ہے اس لیے موت طاری ہو جاتی ہے، اللہ تعالیٰ کو اس کے خلاف پر بھی قدرت حاصل ہے۔

فرشتے کے تشکّل انسانی کے سلسلہ میں تحقیقی بات

لیکن یہاں اس قسم کے سوال و جواب کی کوئی خاص ضرورت ہی نہیں اس لیے کہ ہم شروع میں ملائکہ کی تعریف ذکر کر چکے ہیں ”الملائكة أجسام علوية لطيفة تتشكل أي شكل أرادوا“ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں یہ استعداد عنایت فرمائی ہے کہ وہ اپنی شکلیں جس طرح چاہیں تبدیل کریں چھوٹے بھی ہو سکتے ہیں اور بڑے بھی ہو سکتے ہیں، اپنے آپ کو سمیٹ بھی سکتے ہیں اور پھیل بھی سکتے ہیں تو فرشتے کا انسانی شکل میں آنا کون سا مستبعد یا مستحیل امر ہے؟ لہذا یہ بحث ہی لایعنی ہے کہ آیا زوائد کا انشاء ہوتا ہے یا ازالہ؟ روحِ جبریلی آتی ہے یا جبریل امین بجسدہ و روحہ آتے ہیں؟

خلاصہ یہ کہ چونکہ جبریل امین کی مختلف شکلیں کتاب و سنت سے ثابت ہیں لہذا ان کو تسلیم کرنا ضروری ہے اور ان کی کیفیات کیا ہوتی ہیں اس سلسلے میں سب سے بہترین راستہ تفویض کا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی کو اس کا صحیح علم ہے۔ واللہ اعلم۔

حضرت جبریل علیہ السلام عموماً

حضرت وحیہ رضی اللہ عنہ کی صورت میں آتے تھے

چونکہ حضرت جبریل علیہ السلام جب انسانی شکل میں تشریف لاتے تو عموماً حضرت وحیہ کبریٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ (۳۶) کی صورت میں تشریف لاتے تھے جو انتہائی خوبصورت تھے، روایات میں آتا ہے کہ یہ جب مدینہ

(۳۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۵ و ۲۶)۔ فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱)۔

(۳۶) وحیہ بن خلیفہ بن فروة من فضالة الکلبی، صحابی مشہور، أول مشاهدہ الخندق، وقيل: أحد، ولم يشهد بدرًا، وكان يضرب به المثل في حسن الصورة، وكان جبرائيل عليه السلام ينزل على صورته،.... وقد شهد دحية اليرموك.... وقد نزل دمشق وسكن اليمزة وعاش إلى خلافة معاوية كذا في ”الإصابة“ (ج ۱ ص ۴۶۲ و ۴۶۳)۔

میں آتے تو عورتیں ان کو جھانک جھانک کر دیکھتی تھیں۔ (۲۷) چنانچہ یہ نقاب باندھ کر لگتے تھے۔ (۲۸) البتہ کبھی کبھار کسی اور شکل میں آنا بھی ثابت ہے جیسے حدیث جبریل (۲۹) میں آپ نے پرمھا "إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد" اس حدیث میں تصریح ہے کہ وہ ایسی شکل میں آئے کہ کوئی نہیں پہچانتا تھا۔ جبکہ حضرت وحیہ معروف تھے، سب پہچانتے تھے۔

بلکہ بعض روایات میں تو خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی مروی ہے "هذا جبريل جاء ليعلم الناس دينهم، والذي نفس محمد بيده، ما جاءني قط إلا وأنا أعرفه إلا أن تكون هذه المرة" (۳۰) یعنی یہ جبریل ہیں جو لوگوں کو دین سکھانے آئے ہیں، مجھے ان کے پہچاننے میں کبھی کوئی دشواری نہیں ہوئی، البتہ اس دفعہ میں انہیں نہیں پہچان سکا۔ حضرت جبریل علیہ السلام کافی دیر تک سوال کرتے رہے اور آپ جواب دیتے رہے لیکن آپ اس دوران نہیں پہچان سکے۔

کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جبریل علیہ السلام

کو نہ پہچانتے سے وحی پر اعتماد باقی رہتا ہے؟

بعض لوگوں نے یہاں یہ اشکال کیا ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت جبریل علیہ السلام کو نہیں پہچان سکے تو اس طرح وحی سے اعتماد اٹھ جاتا ہے، کیونکہ جس طرح اس دفعہ آپ نہیں پہچان سکے کہ آیا یہ شخص انسان ہے یا فرشتہ؟ یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی شیطان انسانی شکل میں نمودار ہو کر دھوکا دے اور آپ کو اُسے پہچانتے میں غلطی لگ جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کسی اور موقع پر غلطی لگنے کا کوئی امکان نہیں، اور اس موقع پر جو آپ

(۲۷) دیکھیے "الاصاب" (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۲۸) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۰)۔

(۲۹) حدیث جبریل کے لیے دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الإیمان، باب سؤال جبریل للنبي صلى الله عليه وسلم عن الإیمان والإسلام والإحسان، رقم (۵۰) و کتاب التفسیر، تفسیر سورة لقمان، باب إن الله عده علم الساعة، رقم (۴۶۶۶) و صحیح مسلم، کتاب الإیمان، وسنن نسائی، کتاب الإیمان و شرائعہ، باب نعت الإسلام، رقم (۴۹۹۳) و باب صفة الإیمان و الإسلام، رقم (۴۹۹۳) و سنن أبی داود، کتاب السنة، باب فی القدر، رقم (۴۶۹۵) و (۴۶۹۸) و سنن ترمذی، کتاب الإیمان، باب ما جاء فی وصف جبریل للنبي صلى الله عليه وسلم الإیمان و الإسلام، رقم (۲۶۱۰) و سنن ابن ماجہ، مقدمة، باب فی الإیمان، رقم (۶۳) و (۶۴)۔

(۳۰) دیکھیے مسند احمد (ج ۲ ص ۱۲۹) نیز دیکھیے مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۳۰ و ۴۱) کتاب الإیمان۔

نہیں پہچان سکے یہ وحی لانے کا موقعہ نہیں تھا، بلکہ یہاں حضرت جبریل علیہ السلام سائل اور متعلم بن کر آئے تھے، ان کے سوالات کی بنا پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام کو دین کی تعلیمات فراہم کر رہے تھے، چونکہ اس موقعہ پر حضرت جبریل علیہ السلام خود وحی لیکر نہیں آئے تھے اس لیے آپ کے ان کو نہ پہچانتے میں کوئی نقصان نہیں تھا، البتہ جب کبھی وحی لیکر آئے آپ پہچان گئے۔ ان کو پہچانتے میں آپ کو کبھی کوئی دشواری نہیں ہوئی۔

حضرت جبریل علیہ السلام کو نہ پہچاننے کی حکمت

ربا یہ سوال کہ اس دفعہ آپ کے ان کو نہ پہچانتے میں کیا حکمت تھی؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کو اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود تھا کہ یہ علم جو ہم نے آپ کو دیا ہے جس کی شان ہے ”اوتیت علم الاولین والآخرین“ یہ ہمارے اختیار میں ہے، ہم اس کو سلب بھی کر سکتے ہیں قرآن کریم میں ارشاد ہے ”وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا“ (۴۱) گویا اس بات پر تنبیہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو جو علم حاصل ہوا ہے وہ عطائی ہے، اور اللہ تعالیٰ قادر ہیں اگر چاہیں تو اس کو سلب بھی کر سکتے ہیں، دیکھ لو! وہ جبریل جو ہمیشہ مرتبہ وحی لیکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے رہے ان کو نہیں پہچانا۔

حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی کا واقعہ

حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ (۴۴) ایک مرتبہ فتویٰ لکھ رہے تھے، فتویٰ مکمل کر کے اس پر دستخط کرنا چاہتے تھے کہ اپنا نام بھول گئے۔ پاس بیٹھے ہوئے کسی آدمی سے پوچھا کہ : ”میرا نام کیا ہے؟“ اس نے نام بتایا تو آپ نے دستخط کیے۔

(۴۱) سورۃ الاسراء / ۸۶۔

(۴۲) حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی حضرت مولانا مملوک علی صاحب (استاذ حضرت نانوتوی و حضرت فنکوی) کے فرزند رشید ہیں آپ ۱۲ صفر ۱۲۴۹ھ کو نانوتوی میں پیدا ہوئے، حفظ قرآن کریم کے بعد کیارہ سال کی عمر میں اپنے والد ماجد کے ساتھ دہلی تشریف لے گئے تمام علوم متداول اپنے والد ہی سے حاصل کیے، البتہ علم حدیث کی تحصیل حضرت تاج عبد الغنی مجددی تکی، ۱۲۶۷ھ میں والد ماجد انتقال فرما گئے، اس کے بعد ایک سال دہلی میں رہے، بعد ازاں اجمیر کے گورنمنٹ کالج میں آپ کا تقرر ہو گیا، غدر کے موقعہ پر آپ کا قیام نانوتوی رہا، سرکاری ملازمت سے سبکدوش ہو کر میرٹھ میں منشی ممتاز علی کے مطبع میں ملازم ہو گئے، ۱۲۸۳ھ میں دیوبند تشریف لائے اور یہاں ”مدرستہ تدریس“ کے منصب پر سب سے پہلے آپ ہی فائز ہوئے، آپ سے جیشمار طلبہ فیضیاب ہوئے۔ ۲۰ بیج الاول ۱۳۰۲ھ کو بمرض میضہ داعی اجل کو لبیک کہا۔ دیکھیے : ”تاریخ دارالعلوم دیوبند“ (ج ۲ ص ۱۷۱-۱۷۲)۔

حضرت تھانوی قدس سرہ کا واقعہ

حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرہ ایک مرتبہ خانقاہ سے نکل کر اپنے گھر جا رہے تھے ، حضرت کے دونوں گھر خانقاہ سے تھوڑے ہی فاصلے پر تھے ، لیکن حضرت اپنے گھر کا راستہ بھول گئے ۔

شیخ عبدالحق ردیولی کا واقعہ

حضرت شیخ عبدالحق ردیولی ایک بڑے بزرگ گذرے ہیں ، چالیس پچاس سال سے وہ اپنے گھر سے مسجد اول وقت تشریف لیجاتے تھے اور اپنے ہاتھ سے جھاڑو دیتے تھے لیکن استغراق کی یہ کیفیت ہوتی تھی اکثر راستہ میں خدام ”حق حق“ کی صدا لگاتے جاتے تھے اور اس آواز پر وہ مسجد کی طرف جاتے تھے ، اسی وجہ سے ان کا لقب ”عبدالحق“ پڑ گیا، ورنہ ان کا اصل نام ”احمد“ ہے ۔ (۳۳)

یہ خاص کیفیات ہوتی ہیں جن سے بعض اللہ کے بندے گذرتے ہیں لہذا حضرت جبریل امین کا آپ کے پاس آکر سوال جواب کے باوجود نہ پہچاننا کوئی امر غریب نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

لفظ ”رجلا“ ترکیب میں کیا واقع ہے ؟

لفظ ”رجلا“ کی ترکیب میں شارحین نے مختلف صورتیں نقل کی ہیں اور کہا ہے کہ اس کو ”تمیز“ قرار دے سکتے ہیں اور حال بھی قرار دے سکتے ہیں اسی طرح مفعول مطلق بھی بنایا جاسکتا ہے ۔ (۳۴)
مفعول مطلق بنانے کی صورت میں تقدیر ہوگی ، ”یتمثل لی الملک تمثیل رجل۔“
حال بنانے کی صورت میں تقدیر ہوگی ”یتمثل لی الملک ہیئۃ رجل۔“

علامہ کرمانی نے اس کو مفعول بہ قرار دینے کی رائے بھی ظاہر کی ہے اور کہا ہے کہ اس صورت میں

”یتمثل“ ”یتخذ“ کے معنی کو متضمن ہوگا۔ (۳۵)

لیکن علامہ سنی رحمہ اللہ نے اس احتمال کو مستبعد قرار دیا ہے (۳۶) اسی طرح فرمایا کہ ”تمیز“ قرار دینے کی صورت بھی درست نہیں کیونکہ تمیز رفع ابہام کے لیے لائی جاتی ہے یہاں نہ تو ”تمثلی“ میں ابہام ہے ، نہ ”ملک“ میں اور نہ ہی ”تمثل ملک“ کی نسبت میں۔ لہذا اس کو تمیز قرار دینا درست نہیں (۳۷)

(۳۳) دیکھیے تلخیص مشارح پشت از حضرت شیخ الحدیث صاحب قدس سرہ (ص ۱۹۳)۔

(۳۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱)۔ (۳۵) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۳۶) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۲)۔ (۳۷) حوالہ بالا۔

نیز حال قرار دینے میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ حال دراصل ذوالحال کے لیے بمنزلہ خبر ہوا کرتا ہے ، ایسی صورت میں ”الملك رجل“ کہنا درست ہونا چاہیے جو ظاہر ہے کہ صحیح نہیں ہے ۔ اس کے علاوہ حال اس چیز کو بناتے ہیں جس کے اندر تغیر ہو سکے ، یہاں رجل کی رجولیت میں کوئی تغیر نہیں ہوتا ، لہذا اس کو حال قرار دینا درست نہیں۔ (۴۸)

سب سے بہتر صورت یہ ہے کہ اس کو منصوب بنزع الخافض قرار دیا جائے ، گویا تقدیری عبارت تھی ”یتمثل لی الملك صورة رجل“ یہاں رجل مجرور ہے اور اس کو جر دینے والا لفظ ”صورة“ مضاف ہے ، اس جر دینے والے مضاف کو حذف کر کے اس کی جگہ مضاف انیہ کو رکھ دیا اور مضاف کا اعراب اُسے دے دیا گیا۔ (۴۹)

تنبیہ

”تمیز“ بنانے کی صورت کو غلامہ عینی نے اگرچہ رد کیا ہے لیکن بظاہر ان کا رد کرنا درست نہیں اور ان کا یہ کہنا درست نہیں معلوم ہوتا کہ یہاں رفع ابہام نہیں ہے ۔ بلکہ یہاں نسبت سے رفع ابہام ہے ، اس طرح کہ ہم مان چکے ہیں کہ فرشتوں کو مختلف تشکلات پر قدرت حاصل ہوتی ہے ، لہذا جب ”یتمثل لی الملك“ کہا جائے گا تو اس میں ابہام ہوگا کہ کس شکل میں ممتثل ہوا؟ آیا انسان کی شکل میں یا غیر انسان کی شکل میں؟ پھر مذکر کی شکل میں یا مؤنث کی شکل میں؟ اس ابہام کو ”رجلاً“ نے دور کر دیا ، کہ فرشتہ میرے پاس مرد کی شکل میں آتا ہے ۔ لہذا اس مقام پر ”رجلاً“ کو تمیز قرار دینا بھی درست ہے ۔ واللہ اعلم۔

فی کلمنی فأعی ما یقول

یعنی فرشتہ جب بصورت بشری ممتثل ہو کر آتا ہے تو مجھ سے باتیں کرتا ہے ، جو کچھ وہ کہتا جاتا ہے میں اُسے یاد کرتا جاتا ہوں۔

یہاں آپ کے سامنے لفظ ہے ”فی کلمنی“ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ بیہقی کی روایت جو ”قعنبی عن مالک“ کے طریق سے مروی ہے ، ”فی کلمنی“ ہے جو بظاہر اٹھیف ہے ، کیونکہ ”قعنبی عن مالک“ ہی کے طریق سے ”موظا“ میں ”فی کلمنی“ ہی آیا ہے ۔ (۱)

(۴۸) فضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۶)۔

(۴۹) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۲) و فضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۶)۔ (۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۱)۔

وحی کی دونوں صورتوں میں

حفظ کے لیے مختلف صیغوں کا استعمال

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ وحی کی پہلی صورت یعنی ”أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس“ کے ساتھ کہا گیا ہے ”وقد وعيت عنه مقال“ اور دوسری صورت ”وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً“ کے ساتھ آپ نے فرمایا ”فأعني ما يقول“ یعنی پہلی صورت کے ساتھ ماضی کا صیغہ استعمال فرمایا اور دوسری صورت میں مضارع کا صیغہ، یہ مختلف اسلوب کیوں اختیار کیا گیا؟

① اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ :-

پہلی صورت میں ماضی کا صیغہ اس لیے استعمال کیا گیا کیونکہ وہاں وَغی اور حفظ قبل انقطاع الوحی اور قبل انفسم حاصل ہو جاتا ہے، انقطاع وحی کے بعد یاد ہونا مقصور نہیں۔

جبکہ دوسری صورت میں فرشتہ انسانی شکل میں آکر مکالمہ کرتا ہے، اور مکالمہ کے ساتھ ساتھ آپ یاد کرتے جاتے ہیں، ظاہر ہے کہ وحی مکالمہ سے پہلے ممکن نہیں بلکہ گفتگو کے ساتھ ساتھ آپ اُسے یاد کرتے جا رہے ہیں چونکہ گفتگو میں استمرار اور تجدّد ہے اس لیے آپ نے مضارع کا صیغہ استعمال فرمایا جو تجدّد پر دلالت کرتا ہے۔ (۲)

② دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ :-

در اصل پہلی صورت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صفات بشریت کو مغلوب فرما کے ملکیت کی صفات کے ساتھ تلبس اختیار فرمایا تھا، جب نزول وحی کا سلسلہ ختم ہوا تو آپ پر صفات بشریہ غالب ہوئیں اور تلبس بالصفات الملكية باقی نہ رہا۔ چونکہ وحی کی اس صورت میں طبعی حالت میں واپس آنے سے پہلے پہلے آپ اُسے حفظ اور یاد کر چکے ہوتے ہیں اس لیے اس میں ماضی کا صیغہ استعمال فرمایا۔

جبکہ دوسری صورت میں آپ اپنی فطری حالت پر پہلے سے برقرار رہتے ہیں اس کے اندر کوئی تغیر نہیں ہوتا، جیسے جیسے فرشتہ کہتا جاتا ہے آپ اس کو یاد کرتے چلے جاتے ہیں اس واسطے یہاں مضارع کا صیغہ لایا گیا جو تجدّد پر دلالت کرتا ہے۔ (۳)

(۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱)۔

(۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱)۔

اس حدیث میں وحی کی صرف

دو ہی صورتوں پر کیوں اکتفا کیا گیا؟

یہاں آپ نے دیکھا کہ حضرت حارث بن ہشامؓ کے سوال کے جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی کے نزول کی صرف دو ہی صورتیں ذکر فرمائیں، سوال یہ ہے کہ آپؐ نے وحی کی باقی صورتیں کیوں ذکر نہیں کیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ آپؐ نے اگرچہ پیچھے وحی کی بہت ساری صورتیں پڑھی ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحی کے باب میں اصل قرآن کریم کی سورۃ الشوریٰ والی آیت ہے ”وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ“ (۴) اس آیت کے اندر وحی کی کل تین صورتیں بیان کی گئی ہیں:-

① پہلی صورت جس کو ”وحی“ سے تعبیر کیا ہے یہ ہے کہ اس میں اتقاء فی القلب ہوتا ہے بغیر کسی واسطہ کے، اس قسم میں کسی فرشتہ وغیرہ کا واسطہ نہیں ہوتا بلکہ باطنِ نبی کو عالمِ قدس کے تابع کر دیا جاتا ہے پھر اس پر وحی کا اتقاء ہوتا ہے۔

اس صورت میں ایک احتمال یہ بھی تھا کہ اتقاء فی القلب بواسطۃ الملك مراد لیا جائے، لیکن یہ بعید احتمال ہے کیونکہ آگے ”أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا“ میں فرشتہ کے واسطہ کا مستقل ذکر آ رہا ہے۔

② دوسری صورت ”کلام من وراء حجاب“ ہے یعنی نبی کا حاسۃ سماعت اللہ تعالیٰ کے کلامِ قدیم کا سماع براہِ راست کرتا ہے۔

یہ صورت صرف دو مرتبہ دو نبیوں کے ساتھ پیش آئی۔ ایک حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ جبلِ طور میں اور ایک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ معراج میں۔ (۵)

③ تیسری صورت آیت میں ”إِرسالِ رسول“ کی بیان ہوئی ہے۔ اس کی دو صورتیں ہیں:-
(الف) ایک صورت یہ ہے کہ فرشتہ بشر کی صورت میں متمثل ہو کر آنے، جیسے قرآن کریم میں حضرت مریم علیہا السلام کے واقعہ میں آیا ہے ”فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا“ (۶) اسی طرح پیچھے گزر چکا ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام حضرت وحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کی شکل میں تشریف لاتے تھے۔

(۴) سورۃ الشوریٰ / ۵۱-

(۵) فضل الباری ج ۱ ص ۱۵۹-

(۶) سورۃ مریم / ۱۷-

(ب) دوسری صورت یہ ہے کہ فرشتہ انسانی شکل میں ظاہر نہ ہو، اور نبی کے قلب پر اتقاء کر دے، نبی کا قلب اس کا احساس کرتا ہے۔

اس تفصیل کے سمجھ لینے کے بعد یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ یہاں حدیث میں وحی کی اس آخری صورت کی دونوں قسموں کا ذکر ہے، نہ ”إلقاء فی القلب بغیر واسطۃ“ کا ذکر ہے اور نہ ہی ”کلام من وراء حجاب“ کا۔

ان دونوں قسموں کو ذکر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دراصل یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اثر ہمیشہ آنے والی کیفیات کو ذکر کرنا ہے۔ اور اکثر ہمیشہ آنے والی کیفیات دو ہی ہوتی تھیں یعنی ملک کا باطن نبی کو مسخر کر کے اتقاء کرنا اور ملک کا بصورت بشر آنا، باقی دونوں قسمیں کثیر الوقوع نہیں تھیں۔

پھر ان میں سے ”کلام من وراء حجاب“ کا واقعہ تو صرف دو نبیوں کے ساتھ ہمیشہ آیا اور وہ بھی ایک ایک مرتبہ، اس لیے اس کا ذکر چھوڑ دیا۔

اور اللہ تعالیٰ کا بلا واسطہ ملک اتقاء جو ہوتا ہے اس میں ”منام“ اور ”الہام“ بھی داخل ہیں۔ چونکہ ”منام“ اور ”الہام“ انبیاء کے ساتھ مختص نہیں اس لیے بھی اس قسم کا ذکر ترک فرما دیا۔ (۷) واللہ اعلم۔

قالت عائشة رضی اللہ عنہا

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق اسناد سابق سے ہے اور یہ مسند ہے، بظاہر یہاں حرف عطف ہونا چاہیے لیکن امام بخاری کی عادت ہے کہ مسند معطوف سے حرف عطف کو حذف کر دیتے ہیں، اور جہاں تعلیق مقصود ہوتی ہے وہاں حرف عطف کو برقرار رکھتے ہیں۔ (۸)

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ یہاں دونوں احتمال ہیں ایک تو وہی کہ اسناد اول پر معطوف ہو، اور حرف عطف کو محذوف سمجھا جائے کما هو مذهب بعض النحاة، صرح بہ ابن مالک اس صورت میں یہ حدیث مسند ہوگی۔ (۹) اور مطلب یہ ہوگا کہ حضرت عائشہؓ نے حضرت حارث بن ہشامؓ کے سوال اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کو نقل کرنے کے بعد اپنا ذاتی مشاہدہ بھی حضرت عروہؓ سے بیان کیا اور حضرت عروہؓ

(۷) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۸ و ۱۵۹)۔

(۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱)۔

(۹) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۲)۔

سے دونوں روایتیں ایک ہی سند سے روایت کی گئیں، لہذا دونوں روایتیں مسند ہوئیں اور دونوں کی سند ایک ہوئی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عائشہؓ نے حضرت عروہؓ کے سامنے دونوں روایتیں ایک ساتھ ذکر نہ کی ہوں بلکہ مختلف اوقات میں روایت کی ہوں اور حضرت عروہؓ نے پہلی روایت نقل کرنے کے بعد وضاحت کے لیے دوسری روایت بھی بیان کر دی ہو، پھر دونوں روایتیں ساتھ ساتھ نقل ہوتی چلی آرہی ہوں۔

دوسرا احتمال علامہ عینیؒ نے یہ ذکر فرمایا کہ یہ مستقل کلام ہو اور دونوں کی سند ایک نہ ہو بلکہ الگ الگ ہوں اور امام بخاریؒ نے اختصاراً حذف کر دیا ہو، اس صورت میں یہ روایت تعلیقات بخاری میں ہوگی۔ (۱۰)

علامہ عینیؒ نے ان لوگوں پر رد کیا ہے جو تعلیق کی نفی کے قائل ہیں اور کہا ہے کہ ان کی نفی قابل نفی ہے کیونکہ انھوں نے اپنے دعوے پر کوئی دلیل نہیں پیش کی، اس کے علاوہ عطف میں اصل یہ ہے کہ حرف عطف کے ساتھ ہو، جہاں تک بعض نحاۃ کے مذہب کا تعلق ہے جس کی ابن مالکؒ نے تصریح کی ہے وہ جمہور کے خلاف ایک غیر مشہور قول ہے۔ (۱۱)

”ولقد رأيتہ ينزل علیہ الوحی فی الیوم الشدید البرد فیفصم عنہ و إن جبینہ لیتفصد عرقاً“

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے آپ کو شدید سردی کے زمانے میں وحی نازل ہونے کی حالت میں دیکھا کہ جب وحی منقطع ہوئی تو آپ کی پیشانی مبارک سے پسینہ پھوٹ پڑتا تھا۔ اس سے حضرت عائشہؓ شدت وحی کی طرف اشارہ کرنا چاہتی ہیں کہ اتنی شدت ہوتی تھی کہ سخت سردی کے زمانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پسینہ پسینہ ہو جاتے تھے اور اس طرح پسینہ لگتا تھا جیسے کسی رگ پر فصد لگائی گئی ہو اور خون مسلسل نکلنے لگے۔

یہ کلام تشبیہی ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشانی کو کثرت سیلان عرق میں عرق مفسود کے ساتھ تشبیہ دی ہے جیسے کسی رگ کو کاٹ دیا جائے تو اس سے خون بہنے لگتا ہے اسی طرح گویا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشانی میں پسینے کی رگ کٹ جاتی تھی اور اس سے مسلسل پسینہ بہتا تھا۔

پھر ”لیتفصد“ (جو فاء کے ساتھ ہے) کو بعض حضرات نے ”لیتفصد“ (قاف کے ساتھ) پر مھا ہے، جو بظاہر تصحیف ہے، اور اگر ”قاف“ کے ساتھ ثابت ہو تو یہ ”تفصد“ بمعنی ”تقطع“ و ”تکسر“

نزولِ وحی کے موقع پر پسینہ لکھنے کی وجہ

یہاں سوال یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشانی سے اس انداز سے پسینہ بہنے کی کیا وجہ تھی؟ خصوصاً جبکہ سردی کا زمانہ ہو، تو سردی کی حالت میں اس طرح پسینہ لکھنا کہ جیسے فصد کے ذریعہ خون بہا کرتا ہے بہت حیرت انگیز ہے۔

اس کا ایک سادہ سا جواب تو یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر جب وحی کا نزول ہوتا تھا تو آپ پر وہ شاق اور گراں ہوتی تھی، اور جب آدمی پر مشقت آتی ہے تو اس میں پسینہ تو آیا کرتا ہے، چاہے کیسی بھی سردی ہو۔ اس وجہ سے نزولِ وحی کے موقع پر آپ کی پیشانی سے پسینہ لگتا تھا۔

اس کا دوسرا جواب شیخ محی الدین بن عربیؒ نے ”فتوحات“ میں اور شاہ ولی اللہؒ نے ”حجۃ اللہ البالغہ“ میں دیا ہے کہ جو اللہ کا کلام آپ کے قلب پر اتر رہا ہے وہ نور ہے، وہ فرشتہ جو اس کو لیکر آ رہا ہے وہ بھی نور ہے، خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا باطن بھی معمور از نور ہے۔ یہ تین انوار کا لقاء ہو رہا ہے، اور انوار کے لقاء میں حدت ہوتی ہے، اس سے حرارت پیدا ہوتی ہے، حرارت پیدا ہونے کی وجہ سے طبیعت کا اقتضاء ہوتا ہے کہ اس کو دفع کرے، یہی پسینہ ہے۔ (۱۲)

گرمی کی شدت کی وجہ سے پسینہ لکھنے اور ٹھنڈک

کی وجہ سے کسبل اوڑھنے کا اشکال اور اس کا دفعیہ

یہاں یہ سوال بھی کیا گیا ہے کہ اس حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ آپ گرمی کی حدت اور شدت کی وجہ سے پسینہ پسینہ ہو جاتے تھے جبکہ دوسری روایت میں ٹھنڈک کی زیادتی کی وجہ سے ”زملونی زملونی“ کے الفاظ آئے ہیں۔ (۱۳) دونوں میں بظاہر تعارض ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت صورتحال ایسی ہے کہ حدت و حرارت کی وجہ سے جسم کے مسامات کھل جاتے ہیں اور ان سے پسینہ لکھنے لگتا ہے، پھر جب شدت ختم ہوتی اور جسم کو ہوا لگتی ہے تو ان

(۱۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱ و ۲۲)۔

(۱۳) دیکھیے ”درس بخاری“ علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی، ضبط و تحریر مولانا عبد الوہید صدیقی فتحپوری (ص ۵۳)۔

(۱۴) دیکھیے صحیح بخاری باب بدء الوحی کی تیسری حدیث۔

مسامات کے ذریعہ برووت داخل ہو جاتی ہے۔ لہذا کوئی اشکال نہیں۔

اس کے علاوہ تعارض و تناقض تو اُس وقت سمجھا جائے گا جبکہ دونوں کا زمانہ ایک ہو، یہاں پسینہ لگنے کا زمانہ اور ہے اور سردی لگنے اور کھل اڑھنے کا زمانہ دوسرا ہے۔ لہذا کوئی تعارض و تناقض نہیں ہے۔

حدیث باب سے مستنبط چند فوائد

حدیث باب سے بہت سے فوائد لگتے ہیں چند فوائد یہ ہیں:-

① اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ملائکہ کا وجود ہے، ملاحظہ اور فلاسفہ نے جو وجود ملائکہ کا انکار کیا ہے وہ غلط ہے۔

② دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ ملائکہ کو اللہ تعالیٰ نے مختلف شکلیں اختیار کرنے کی قدرت عطا فرمائی ہے۔

③ تیسرا فائدہ یہ معلوم ہوا کہ حضراتِ صحابہ کرام حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے خصائصِ نبوت کے بارے میں سوال کرتے تھے، اور آپؐ ان کا جواب دیتے تھے۔

④ ایک فائدہ یہ معلوم ہوا کہ اگر سوال تحقیق کی غرض سے ہو، شک و ارباب یا استہزاء و تمسخر کے لیے نہ ہو تو ایسے سوال میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۱۵)

حدیث باب اور ترجمہ میں مناسبت

اسماعیلی رحمہ اللہ نے تو یہ فرما دیا کہ اس حدیث کو ترجمہ الباب سے کوئی مناسبت نہیں کیونکہ اس میں بدء الوحی کا کوئی ذکر نہیں، صرف کیفیتِ اتیان وحی کا بیان ہے۔ (۱۶)

علامہ کرمانیؒ فرماتے ہیں کہ ہمیں یہ تسکیم نہیں کہ اس میں بدء الوحی کا ذکر نہیں۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ حضرت حارث بن ہشامؓ کا سوال ابتداء وحی یا ظہور وحی سے متعلق ہو۔ (۱۷)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ جواب کا انداز اس سے ابا کرتا ہے کہ سوال ابتداء وحی یا ظہور وحی کے متعلق ہوگا، اس لیے کہ جواب میں ”یأتینی“ کا لفظ ہے جو صیغہ مضارع ہے اور وہ مستقبل کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں وحی آنے کی دو ہی

(۱۵) دیکھیے عمدۃ اھاری (ج ۱ ص ۴۶)۔

(۱۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۹)۔

(۱۷) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۴۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۹)۔

صورتیں بیان کی ہیں اس لیے ظاہر یہ ہے کہ ان ہی صورتوں میں سے کسی ایک صورت سے وحی کی ابتداء بھی ہوتی ہوگی۔ اس طرح ترجمۃ الباب سے حدیث کی مناسبت ظاہر ہوگئی۔ (۱۸)

یہ تقریر ان لوگوں کے مسئلہ پر ہے جو ترجمہ سے اس کے ظاہر کو مراد لیتے ہیں۔ اور جو یہ کہتے ہیں کہ ترجمہ سے نفس وحی کو بیان کرنا مقصود ہے، ان کی رائے پر مطابقت بیان کرنے کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ روایت میں وحی کا ذکر ہے۔

اسی طرح جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ترجمۃ الباب سے عظمت وحی کو بیان کرنا مقصود ہے تو ان کے قول کے مطابق حدیث کی مناسبت بالکل ظاہر ہے کیونکہ اس حدیث میں یہ بتایا گیا ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا نزول ہوتا تھا تو اس کی عظمت کی وجہ سے آپ کو گرانی اور مشقت ہوتی تھی، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: ”کان نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا انزل علیہ الوحی کرب لذلک وترتد وجہہ“ (۱۹) یعنی جب وحی نازل ہوتی تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر کرب کی کیفیت طاری ہو جاتی اور آپ کے رونے انور پر تغیر کی کیفیت پیدا ہو جاتی۔

یہ مشقت کی کیفیت بتاتی ہے کہ وحی ایک باوزن اور باعظمت شے ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم وأحکم۔

الحديث الثالث

۳ : حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ : حَدَّثَنَا الْكَلْبِيُّ ، عَنْ عُقَيْلٍ ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ ، عَنْ عُرْوَةَ ابْنِ الزُّبَيْرِ ، عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ (۲۰) أَنَّهَا قَالَتْ : أَوَّلُ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنَ الْوَحْيِ الرُّؤْيَا

(۱۰۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۹)۔

(۱۹) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الفضائل باب عرو النبي صلى الله عليه وسلم في البرد، وحين يأتيه الوحي.... وقد روى الحديث عن عبادة بن الصامت أيضا، انظر صحيح مسلم كتاب الحدود باب حد الزاني والطبقات لابن سعد (ج ۱ ص ۱۹۶) ذكر شدة نزول الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم ودلائل النبوة (ج ۱ ص ۲۲۳) كيفية إلقاء الوحي إلى النبي صلى الله عليه وسلم رقم (۱۶۳)۔

(۲۰) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الأحاديث الأنبياء أيضا باب: وأذكر في الكتاب موسى إنه كان مخلصا وكان رسولا نبيا رقم (۳۳۹۲) وفي كتاب التفسير تفسير سورة العلق رقم (۳۹۵۳) وباب قوله: خلق الإنسان من علق رقم (۳۹۵۵) وباب قوله: اقرأ أو ربك الأكرم رقم (۳۹۵۶) وباب: الذي علم بالقلم رقم (۳۹۵۷) وفي كتاب التفسير باب أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة رقم (۶۹۸۲) ومسلم في صحيحه في كتاب الإيمان باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم رقم (۴۱۳) والترمذي في جامعه في كتاب المساقب باب (بلا ترجمه) رقم (۳۹۴۲)۔

الصَّالِحَةُ فِي النَّوْمِ ، فَكَانَ لَا بَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ ، ثُمَّ حُبِّبَ إِلَيْهِ الْخَلَاءُ ، وَكَانَ يَخْلُو بِغَارِ حِرَاءٍ ، فَيَتَحَنَّنُ فِيهِ - وَهُوَ التَّعَبُّدُ - اللَّيَالِي ذَوَاتِ الْعَدَدِ قَبْلَ أَنْ يَتَزَعَ إِلَى أَهْلِهِ ، وَيَتَرَوَّدُ لِذَلِكَ ، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى خَدِيجَةَ فَيَتَرَوَّدُ لَهَا ، حَتَّى جَاءَهُ الْحَقُّ وَهُوَ فِي غَارِ حِرَاءٍ ، فَجَاءَهُ الْمَلَكُ فَقَالَ : اقْرَأْ ، قَالَ : (مَا أَنَا بِقَارِئٍ) . قَالَ : (فَاخْذَنِي فَغَطِّي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدُ ، ثُمَّ أُرْسَلَنِي فَقَالَ : اقْرَأْ ، قُلْتُ مَا أَنَا بِقَارِئٍ ، فَاخْذَنِي فَغَطِّي الثَّانِيَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدُ ، ثُمَّ أُرْسَلَنِي فَقَالَ : اقْرَأْ ، فَقُلْتُ مَا أَنَا بِقَارِئٍ ، فَاخْذَنِي فَغَطِّي الثَّالِثَةَ ، ثُمَّ أُرْسَلَنِي فَقَالَ : اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ . خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ . اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ) . فَرَجَعَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِرَجْفٍ فَوَادُهُ ، فَدَخَلَ عَلَى خَدِيجَةَ بِنْتِ خُوَيْلِدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَقَالَ : (زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي) . فَرَمَلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ ، فَقَالَ لِيَخْدِيجَةَ وَأَخْبَرَهَا الْخَبَرَ : (لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي) . فَقَالَتْ خَدِيجَةُ : كَلَّا وَاللَّهِ مَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا ، إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ ، وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ .

فَانْطَلَقَتْ بِهِ خَدِيجَةُ حَتَّى أَتَتْ بِهِ وَرَقَةَ بْنَ نَوْفَلٍ بْنِ أَسَدِ بْنِ عَبْدِ الْعَزْزَى ، ابْنَ عَمِّ خَدِيجَةَ ، وَكَانَ امْرَأَةً تَنْصُرُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ ، وَكَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ الْعِبْرَانِيَّ ، فَيَكْتُبُ مِنَ الْإِنْجِيلِ بِالْعِبْرَانِيَّةِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكْتُبَ ، وَكَانَ شَيْخًا كَبِيرًا قَدْ عَمِيَ ، فَقَالَتْ لَهُ خَدِيجَةُ : يَا بَنَ عَمِّ : أَسْمَعْ مِنِ ابْنِ أَخِيكَ . فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ : يَا بَنَ أَخِي مَاذَا تَرَى ؟ فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَبَرَ مَا رَأَى ، فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ : هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي نَزَلَ اللَّهُ عَلَى مُوسَى ، يَا لَبَنِي فِيهَا جَدَعٌ ، لَبَنِي أَكُونُ حَيًّا إِذَا يُخْرِجُكَ فَوْمُكَ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (أَوْ مُخْرِجِي هُم) . قَالَ : نَعَمْ ، لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ يَمِثِلُ مَا جِئْتَ بِهِ إِلَّا عُودِي ، وَإِنْ يُدْرِكْنِي يَوْمُكَ أَنتُكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا . ثُمَّ لَمْ يَنْشَبْ وَرَقَةُ أَنْ تُوفِّيَ ، وَفَرَ الْوَحْيُ . [۳۲۱۲ : ۴۶۷۰ ، ۴۶۷۲-۴۶۷۴ ، ۶۵۸۱]

یحییٰ بن بکیر

ان کا پورا نام ابو زکریا یحییٰ بن عبد اللہ بن بکیر القرشی الخزومی المصری ہے - (۲۱)

تقریباً تمام تذکرہ نویسوں نے ان کو مصری ہی لکھا ہے - (۲۲) البتہ امام بخاری نے ”تاریخ کبیر“

میں ان کو شامی لکھا ہے - (۲۳)

(۲۱) تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۴۰۱)۔

(۲۲) دیکھیے تہذیب التمال (ج ۲ ص ۲۱) و سیر اعلام النبلاء (ج ۱ ص ۶۱۲) و تقریب التہذیب (ص ۵۹۲) وغیرہ۔

(۲۳) دیکھیے تاریخ کبیر بخاری (ج ۸ ص ۲۸۵) رقم السیرۃ - (۲۰۱۹)۔

یہاں امام بخاریؒ نے انہیں ان کے دادا کی طرف منسوب کیا ہے، والد کا نام ذکر نہیں کیا، کیونکہ وہ اسی طرح مشہور ہیں۔ (۲۴)

یہ سیخین و دیگر ائمہ حدیث کے نزدیک قابل احتجاج راویوں میں سے ہیں (۲۵) خصوصاً لیث بن سعد کی روایات میں ثقہ ہیں البتہ امام مالکؒ سے ان کو سماع حاصل ہے یا نہیں اس سلسلہ میں علماء کا کلام ہے۔ (۲۶) امام ابو حاتمؒ نے فرمایا کہ ”کان يفهم هذا الشأن، يكتتب حديثه ولا يثبت به“ (۲۷) اور امام نسائیؒ نے ان کو مطلقاً ضعیف قرار دیا۔ (۲۸) لیکن راجح بات وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ حفاظ حدیث میں سے ہیں، ثقہ ہیں اور سیخین کے نزدیک محض بہ ہیں۔ چنانچہ حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں ”کان غزير العلم، عارفاً بالحديث وأيام الناس، بصيراً بالفتوى، صادقاً ديناً، وما أدرى ملاح للنسائي منه حتى ضعفه، وقال مرة: ليس بثقة، وهذا جرح مردود، فقد احتج به الشيخان، وما علمت له حديثاً منكرأ حتى أوردته“ (۲۹) اسی طرح امام ابن حبانؒ نے بھی ان کو اپنی کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔ (۳۰) ان کی ولادت ۱۵۴ھ یا ۱۵۵ھ میں اور وفات نصف صفر ۲۳۱ھ میں ہوئی۔ (۳۱)

اللیث بن سعد

یہ امام ابو الحارث لیث بن سعد بن عبد الرحمن فہمی ہیں۔ (۳۲) آپ قلعشندہ یا قرقشندہ میں (جو مصر سے تقریباً تین چار فرسخ پر واقع ہے) ۹۴ھ میں پیدا ہوئے۔ (۳۳) ائمہٴ اعلام سے کسب فیض کیا، علم و فضل، فقہ و ورع اور سخاوت کے اعتبار سے اپنے زمانہ میں ممتاز

(۲۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۳)۔

(۲۵) دیکھیے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۹۱)۔

(۲۶) دیکھیے تقریب التہذیب (ص ۵۹۲) نیز دیکھیے سدی الساری (ص ۴۵۲)۔

(۲۷) دیکھیے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۹۱)۔

(۲۸) دیکھیے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۹۱)۔

(۲۹) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۶۱۲)۔

(۳۰) الثقات لابن حبان (ج ۹ ص ۲۶۲)۔

(۳۱) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۶۱۲ و ۶۱۳)۔

(۳۲) تہذیب اللمال (ج ۲ ص ۲۵۵)۔

(۳۳) وفيات الأعيان لابن خلكان (ج ۲ ص ۱۲۸) و تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۵۶)۔

تھے۔ (۳۳)

حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں ”أحد الأعلام، والأئمة الأثبات، ثقة حجة بلا نزاع“ (۳۵)

حافظ ذہبیؒ ہی کا قول ہے ”ما هو بدون مالك ولا سفيان“ (۳۶)

یحییٰ بن معینؒ فرماتے تھے کہ امام لیث بن سعد شیوخ اور ان سے احادیث لینے میں تساہل سے کام

لیتے تھے۔ (۳۷) لیکن حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں ”وماتساهل فيه الليث فهو دليل على الجواز؛ لأنه قدوة“ (۳۸)

یعنی امام لیثؒ نے جہاں کہیں تساہل سے کام لیا ہے وہ جواز کی دلیل ہے کیونکہ وہ مقتدا ہیں۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں ”هو أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به“ (۳۹) یعنی وہ امام مالکؒ سے بھی

بڑھ کر فقیہ ہیں لیکن ان کے شاگردوں نے ان کے علم کو مدون کر کے نہیں پھیلایا اور امام مالکؒ کا علم ان کے شاگردوں کے ذریعہ پھیل گیا۔

امام لیث بن سعدؒ کے بارے میں متعدد تذکرہ نویسوں نے لکھا ہے کہ یہ حنفی تھے، چنانچہ قاضی ابن

خلکان لکھتے ہیں ”ورأيت في بعض المجاميع أن الليث كان حنفياً المذهب“ (۴۰) قاضی زکریا انصاریؒ نے

شرح بخاری میں اس پر جزم کیا ہے (۴۱) حافظ ابن ابی العوامؒ نے اپنی سند سے نقل کیا ہے کہ وہ امام اعظمؒ

کے تلمیذ تھے، اکثر امام صاحب کی خبر سنتے کہ حج کے لیے آرہے ہیں تو یہ بھی حج کے لیے مکہ معظمہ پہنچتے اور

امام صاحب سے مختلف ابواب کے مسائل دریافت کرتے تھے اور امام صاحب کی اصابت رائے اور سرعت

جواب پر حیرت و استعجاب کیا کرتے تھے۔ (۴۲)

امام لیث بن سعدؒ نے ۱۵۷ھ میں مصر ہی میں وفات پائی۔ (۴۳) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً۔

عقیل

عقیل — بالتصغير — بن خالد بن عقیل — بالتكبير — ثقة اور ثبت رواۃ میں سے ہیں (۴۴) زہریؒ

سے روایت کرنے والے مضبوط ترین راویوں میں سے ہیں۔ (۴۵) مصر میں ۱۴۴ھ میں وفات پائی۔ (۴۶)

(۳۳) دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۲۶-۱۶۳)۔

(۳۵) میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۴۳)۔

(۳۶) حوالہ بالا۔

(۳۸) حوالہ بالا۔

(۳۷) حوالہ بالا۔

(۴۰) وفيات الأعيان (ج ۳ ص ۱۲۶)۔

(۳۹) تذكرة الحفاظ (ج ۱ ص ۲۲۳)۔

(۴۲) مقدمة انوار الباری (ج ۱ ص ۲۱۲)۔

(۴۱) مقدمة نسب الراية (ص ۲۰)۔

(۴۴) دیکھیے تقریب التہذیب (ص ۲۹۶)۔

(۴۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۴۶) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۴۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۳)۔

ابن شہاب

ان کا مکمل نام ابوبکر محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن شہاب بن عبد اللہ بن الحارث بن زہرہ بن کلاب بن مُرہ بن کعب بن لؤی الزہری المدنی ہے۔ (۴۷) ابن شہاب زہری کے نام سے مشہور ہیں زیادہ تر اسی نام سے یاد کیے جاتے ہیں۔

صغار تابعین میں ان کا شمار ہے، صغار صحابہ اور کبار تابعین سے علم کی تسلسل کی۔ (۴۸)
ان کے فضائل بے شمار ہیں، ۵۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۲۳ھ میں وفات پائی۔ (۴۹) رحمہ اللہ تعالیٰ۔
حضرت عروہ بن الزبیر اور حضرت عائشہؓ کے مختصر حالات پیچھے گزر چکے۔

روایتِ بابِ مرسل ہے یا متصل؟

یہ حدیث بظاہر مرسل معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس میں جو واقعہ بیان کیا گیا ہے وہ حضرت عائشہؓ کی ولادت سے بھی پہلے کا واقعہ ہے، گویا انہوں نے یہ واقعہ کسی صحابی سے سن کر نقل کیا ہے۔ اس صورت میں یہ روایت مرسل صحابی کہلائیگی، اور مرسل صحابی کے بارے میں ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں کہ وہ جمہور کے نزدیک موصول کے حکم میں ہے۔

پھر یہاں ایک احتمال یہ بھی ہے (جو اقرب بھی ہے) کہ یہ واقعہ حضرت عائشہؓ نے براہِ راست حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو، اس صورت میں یہ روایت متصل کہلائیگی۔ (۵۰)

أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم پر سب سے پہلے وحی کا آغاز رؤیائے صالحہ سے ہوا۔
”من الوحي“ میں ”من“ یا تو تبعیضیہ ہے یا بیانیہ۔ اگر تبعیضیہ ہو تو معنی ہونگے ”أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقسام الوحي“ اس صورت میں خواب وحی کی اقسام میں ہوگا۔
اور اگر بیانیہ ہو تو معنی ہونگے وحی کی ابتدا خواب سے ہوئی، گویا خواب کا وحی ہونا لازم نہیں۔ قزاز

(۴۷) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۱۰۸) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۷ و ۴۸)۔

(۴۸) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۱۰۸)۔

(۴۹) ان کے حالات کے لیے دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۲۸۸ و ۲۸۹) و تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۹۰-۹۲) و سیر اعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۳۶) و تہذیب الثمال (ج ۳ ص ۲۱۹-۲۲۲)۔

(۵۰) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۷)۔

رحمہ اللہ نے بیان یہ کو رائج قرار دیا ہے۔ (۵۱) جبکہ جمہور کے نزدیک انبیاء کا خواب وحی ہوتا ہے۔ (۵۲) ابتدائے وحی ابن اسحاق وغیرہ معتمد مؤرخین کے قول کے مطابق چالیسویں سال میں ہوئی، مہینہ ربیع الاول کا تھا، حضرت جبریل علیہ السلام کا نزول غارِ حرا میں رمضان میں ہوا، ربیع الاول سے رمضان تک چھ مہینے ہوتے ہیں، گویا خوابوں کا سلسلہ شروع نبوت سے چھ مہینے تک چلا (۵۳)، خوابوں کے ذریعہ دراصل آپ کو مانوس کرنا مقصود تھا، حضرت علقمہ بن قیس سے مروی ہے ”إن أول ما يؤتى به الأنبياء في المنام حتى تهدأ قلوبهم ثم ينزل الوحي بعد“۔“ (۵۴)

صرف خواب ہی نہیں بلکہ نبوت سے پہلے نبوت کی ذمہ داری سنبھالنے کے لیے آپ کو تیار کرنے کی غرض سے دیگر مبشرات بھی پیش آتے رہے چنانچہ روایات میں آتا ہے کہ آپ جب راستہ پر چلتے تو سلام کی آواز سنائی دیتی، آپ پیچھے اور دائیں بائیں متوجہ ہو کر دیکھتے تو سوائے درخت اور پتھروں کے اور کچھ نہ ہوتا (۵۵)

اسی طرح خود آپ نے فرمایا ”إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم عليّ قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن“ (۵۶)

خلاصہ یہ ہے کہ باقاعدہ نزول وحی سے پہلے وحی کے ساتھ مناسبت پیدا کرنے کے لیے تمہیداً اچھے اور سچے خواب دکھانے گئے، اور اسی طرح شجر و حجر سے آپ کی رسالت کا اقرار کرایا گیا۔

الرؤيا الصالحة

بخاری شریف ہی کی کتاب التفسیر کے بعض طرق میں اور اسی طرح کتاب التعبير میں ”الرؤيا“ کی

(۵۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲ و ۲۳)۔

(۵۲) کماروی عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال: ”رؤيا الأنبياء وحى“ رواه الطبرانی۔ کذا في مجمع الزوائد للبيهقي (ج ۶ ص ۱۶۶) کتاب التعبير، باب فيمار آه النبي صلى الله عليه وسلم في المنام۔ وروى ابن أبي حاتم عنه مرفوعاً أيضاً بلفظ ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: رؤيا الأنبياء في المنام وخبر“ كذا في تفسير ابن كثير رحمه الله (ج ۴ ص ۱۵)۔

(۵۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۵۴) الخصائص الكبرى للسيوطي (ج ۱ ص ۹۳) باب ما وقع عند المبعث من المعجزات والخصوصيات۔

(۵۵) دلائل النبوة للبيهقي (ج ۲ ص ۱۴۶) باب مبتدأ البعث والتزويل وما ظهر عند ذلك من تسليم الحجر والشجر وتصدق ورقة بن نوفل إياه۔ نیز دیکھیے سيرة ابن هشام مع الروض الأثف (ج ۱ ص ۱۵۲)۔

(۵۶) صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب فضل نسب النبي صلى الله عليه وسلم وتسليم الحجر عليه قبل النبوة۔

صفت ”الصالحۃ“ کی بجائے ”الصداقة“ وارد ہے۔ گویا آپ کے خوابوں کی تین صفات تھیں: ایک صالحہ، دوسری صادقہ اور تیسری صفت واضحہ، جو ”فکان لایری رؤیا إلا جاءت مثل فلق الصبح“ سے سمجھ میں آتی ہے۔ واضحہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جو خواب نظر آتے تھے ان میں کوئی پیچیدگی نہیں ہوتی تھی، ان کی تعبیر متعین کرنے میں کوئی دشواری نہیں پیش آتی تھی وہ اپنے مدعا اور مفہوم پر بالکل واضح طور پر واثق کرتے تھے۔ (۵۷)

اور ”صالحہ“ کے معنی ہیں خوش کن اور مسرت انگیز، اور ”صادقہ“ سچے خواب کو کہتے ہیں۔ پھر ”صالحہ“ اور ”صادقہ“ کے بارے میں علماء نے فرمایا کہ انبیاء علیہم السلام کے اعتبار سے آخرت میں تو وہ مساوی ہیں، ان کا ہر خواب صالح اور ہر خواب صادق ہے لیکن دنیا کے اعتبار سے ”صادقہ“ — ”صالحہ“ سے اعم ہے۔ انبیاء کے تمام خواب صادق ہوتے تھے۔ لیکن ہر خواب صالح نہیں ہوتا تھا بلکہ بعض خواب غیر صالح ہوتے تھے، چنانچہ غزوہ اُحد کے موقع پر آپ نے خواب دیکھا کہ آپ نے تلوار لی، اُس کو حرکت دی تو کئی جگہ سے وہ ٹوٹ گئی۔ (۵۸) اور اسی طرح آپ نے خواب میں دیکھا کہ گائے ذبح کی جا رہی ہے (۵۹) آپ نے تلوار کے ٹوٹنے کی بعض مسلمانوں کی شہادت سے تعبیر دی، اسی طرح گائے کے ذبح ہونے کی بھی صحابہ کی شہادت سے تعبیر دی گئی، اب ظاہر ہے کہ ہزیمت اور صحابہ کا قتل ہو جانا کوئی مسرت انگیز چیز نہیں ہے لیکن خواب صحیح اور صادق تھا۔ (۶۰)

پھر انبیاء کے علاوہ دوسرے لوگوں کے حق میں صالحہ اور صادقہ میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی اگر صادقہ کی تفسیر ”مالا یحتاج الی تعبیر“ سے کریں، یعنی بعض خواب صالح ہو گئے اور محتاج تعبیر بھی ہو گئے، اور بعض خواب صالح ہو گئے لیکن محتاج تعبیر نہیں ہو گئے اور بعض ایسے خواب ہو گئے جو صالح نہیں ہو گئے اور محتاج تعبیر ہو گئے۔ یا محتاج تعبیر نہیں ہو گئے یعنی صادق تو ہو گئے لیکن صالح نہیں ہو گئے یہ دوسرا مادہ افتراق ہوگا اور ایک مادہ افتراق پہلی صورت میں تھا۔

لیکن اگر ”صادقہ“ کی تفسیر ”مالیس بأضغاث احلام“ سے کریں تو ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی، اور رؤیائے صالحہ کو خاص اور رؤیائے صادقہ کو عام قرار دینگے گویا ہر رؤیائے صالحہ کا صادقہ یعنی غیر اضغاث احلام ہونا ضروری ہوگا لیکن ہر رؤیائے صادقہ یعنی غیر اضغاث احلام کا صالحہ یعنی مسرت

(۵۷) فضل الباری (ج ۱ ص ۱۶۲)۔

(۵۸) دیکھیے صحیح بخاری کتاب المعازی، باب من قتل من المسلمین یوم اُحد، رقم (۳۰۸۱)۔

(۵۹) دیکھیے صحیح بخاری کتاب التعبیر، باب اِدارِی بقرآنہ، رقم (۷۰۳۵)۔

(۶۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۵) کتاب التعبیر، باب اول ما بدئی بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الوحی الی رؤیا الصالحۃ۔

انگیز ہونا ضروری نہیں۔ (۶۱)

ہماری اس تقریر سے یہ بات سمجھ میں آگئی ہوگی کہ ”صادقہ“ کے معنی سچے خواب کے ہیں لیکن اس کی تفسیر مختلف کی گئی ہے۔

ایک تفسیر اس کی یہ ہے کہ ”مالا یحتاج الی تعبیر“۔
دوسری تفسیر ہے ”مالیس بأضغاث أحلام“۔ واللہ اعلم۔

مومن کا خواب نبوت میں سے ایک جزء ہے

بہر حال حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی ابتدا خوابوں سے ہوئی، اور امام بیہقی نے تصریح کی ہے کہ ایسے خوابوں کی مدت چھ مہینے تھی۔ (۶۲) چونکہ ان چھ مہینوں کی نسبت بقیہ مدت وحی یعنی تینیس سال کی مدت کے مقابلہ میں چھالیسویں حصہ کی ہے اس لیے حدیث میں آتا ہے :
”رؤیا المؤمن جزء من ستة وأربعین جزءاً من النبوة“ (۶۳)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے نبوت منقطع ہو چکی تو مؤمن کے رؤیا کو نبوت کا جزء کیونکر قرار دیا گیا، کیا یہ ختم نبوت کے مسلمہ عقیدہ کے خلاف نہیں؟
اس کا سادہ اور بے غبار جواب یہ ہے کہ کسی جزء کا وجود کل کے وجود کو مستلزم نہیں ہوتا، دیکھیے ایمان کی ستر سے زیادہ شاخیں ہیں لیکن کسی ایک شعبہ کے پائے جانے سے ایمان متحقق نہیں ہوتا جب تک کہ بنیاد نہ پائی جائے اور ضروریات دین کو نہ مانے۔

اسی طرح یہاں بھی سمجھیے کہ ”نبوت“ محض ایک جزء کا نام نہیں بلکہ مجموعہ اجزائے نبوت کا نام ہے، اور مجموعہ اجزائے نبوت کے وجود کا سلسلہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہو گیا، کسی مصلحت کی بنا پر اس کے کسی ایک جزء یا چند اجزاء کے وجود سے نبوت کا وجود لازم نہیں آتا۔ (۶۴)

(۶۱) حوالہ بالا۔

(۶۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۶۳) صحیح بخاری، کتاب التعبير، باب الرؤیا الصالحة جزء من ستة وأربعین جزءاً من النبوة۔ رقم (۶۹۸۶) و (۶۹۸۸)۔

(۶۴) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۷۵) کتاب التعبير، باب المبررات۔ مزید جوابات کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۶۳) کتاب التعبير، باب رؤیا الصالحین۔

”رؤیا المؤمن“ والی حدیث میں مختلف روایات کا تعارض اور اس کا دفعیہ

ایک اشکال یہ کیا گیا ہے کہ ”رؤیا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة“ والی روایت میں تقریباً دس بلکہ پندرہ قسم کے الفاظ مروی ہیں، چنانچہ حافظ نے جو اقوال نقل کیے ان کے مطابق اس حدیث میں ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲ اور ۴۶ تک کے اعداد ملتے ہیں۔ (۱) ان مختلف اعداد کے درمیان تطبیق کیسے دی جائے گی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام روایات میں سب سے محفوظ روایت ”ستہ وأربعين“ والی روایت ہے اور اس کے قریب ”سبعين“ والی روایت ہے۔ بقیہ تمام روایات تصرقاتِ رواۃ سے ہیں۔ (۲) اس صورت میں چھیالیس کی روایت صدیقین کے رؤیا پر محمول ہوگی اور ”سبعين“ کی روایت عام مؤمنین کے رؤیا پر.... اور یہ بھی ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ اصل تو چھیالیس کی روایت ہے اور ”سبعين“ کی روایت تحدید کے لیے نہیں، بلکہ تکثیر کے لیے ہے، کیونکہ اہل عرب تکثیر کے لیے اکثر ”سبعين“ کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ (۳)

”رؤیا الأنبياء وحي“ پر

اشکال اور اس کا جواب

پھر جمہور علماء کے نزدیک انبیائے کرام کے رؤیا کو جو وحی قرار دیا گیا ہے اس پر اشکال وارد کیا گیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خواب میں دیکھا تھا کہ اپنے بیٹے کو ذبح کر رہے ہیں، اس کا تقاضا تو یہ تھا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام فوراً بلا تامل حضرت اسمعیل علیہ السلام کو ذبح کر ڈالتے۔ لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ اپنے بیٹے سے مشورہ کیا ان سے رائے پوچھی: ”يٰبُنَيَّ اِنِّىۤ اَرٰى فِى الْمَنَامِ اَنِّىۤ اَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرٰى“ (۴) یعنی حضرت ابراہیم علیہ السلام حضرت اسمعیل علیہ السلام سے فرماتے ہیں کہ میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ تمھیں ذبح کر رہا ہوں، اب بتاؤ تمھاری کیا رائے ہے؟

(۱) دیکھئے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۶۲ و ۳۶۳) کتاب التعبير، باب رؤیا الصالحین۔

(۲) قالہ ابن بطلال، کذا فی فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۶۵)۔

(۳) ان توجیہات کے علاوہ اور بہت ساری توجیہات کے لیے دیکھئے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۶۵-۳۶۸)۔

(۴) سورۃ صافات / ۱۰۲۔

اس کا جواب علماء نے یہ دیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا اپنے بیٹے سے سوال اس وجہ سے نہیں تھا کہ اگر وہ راضی ہو گئے تو عمل کریں گے اور راضی نہ ہوں تو عمل نہیں کریں گے بلکہ سوال سے مقصود بیٹے کا امتحان تھا کہ یہ کیا جواب دیتے ہیں تاکہ ان کی اطاعت اور صبر کو دیکھ کر خوشی ہو۔ (۵) یہی وجہ ہے کہ حضرت اسمعیل علیہ السلام نے جواب دیتے ہوئے اپنے والد ماجد کے خواب کو ”امر“ سے تعبیر کیا اور فرمایا ”يَا بَنِي اَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ“ (۶) یعنی ابا جان! آپ کو جس چیز کا ”حکم“ دیا جا رہا ہے اس کو کر گزریے۔ ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کا طرز ہمیشہ یہ رہا ہے کہ وہ احکام الہی کی اطاعت کے لیے تو ہر وقت تیار رہتے ہیں لیکن اطاعت کے لیے ہمیشہ وہ راستہ اختیار کرتے ہیں جو حکمت اور حتی المقدور سہولت پر مبنی ہو، اگر حضرت ابراہیم علیہ السلام پہلے سے کچھ کے بغیر بیٹے کو ذبح کرنے لگتے تو یہ دونوں کے لیے مشکل کا سبب ہوتا، اب یہ بات آپ نے مشورہ کے انداز میں بیٹے سے اس لیے ذکر کی کہ بیٹے کو پہلے سے اللہ کا یہ حکم معلوم ہو جانے کا تو وہ ذبح ہونے کی اذیت سہنے کے لیے پہلے سے تیار ہو سکے گا، نیز اگر بیٹے کے دل میں کچھ تذبذب ہوا بھی، تو اُسے سمجھایا جاسکے گا۔ (۷)

یہاں یہ بھی اشکال کیا گیا ہے کہ جب ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تبارک و تعالیٰ نے حضرت اسماعیل علیہ السلام کو ذبح کرنے کا حکم دیا تھا تو ذبح وقوع میں کیوں نہیں آیا؟ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس پر عمل کیوں نہیں کیا۔

اس کے جواب میں شیخ آبرو نے تو ایک بہت ہی کمزور بات فرمادی، انھوں نے فرمایا کہ دراصل حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خواب کی تعبیر سمجھنے میں غلط فہمی ہوئی ہے، تعبیر یہ نہیں تھی کہ اسمعیل کو ذبح کیا جائے بلکہ اس کی صحیح تعبیر ذبح کبش تھی۔ (۸) چنانچہ ایسا ہوتا ہے کہ خواب میں ظاہراً کچھ دکھایا جاتا ہے لیکن اس کی تعبیر کچھ اور ہوتی ہے مثلاً حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب دیکھا کہ دودھ پی رہے ہیں، بظاہر تو اس سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ بس آپ کو اللہ تعالیٰ نے نوازا اور اپنی ایک نعمت عطا فرمائی اور آپ نے اسے نوش فرمایا۔ لیکن خود آپ نے فرمایا کہ اس کی تعبیر علم ہے۔ (۹)

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قیس کی تعبیر دین سے بیان کی۔ (۱۰)

(۵) تفسیر قرطبی (ج ۱۵ ص ۱۰۲)۔

(۶) سورہ صافات / ۱۰۲۔

(۷) معارف القرآن از مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ روحہ (ج ۷ ص ۲۵۸ و ۲۵۹)۔

(۸) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۲۲)۔

(۹) دیکھیے صحیح بخاری کتاب التعمیر باب اللبن۔

(۱۰) دیکھیے صحیح بخاری کتاب التعمیر باب التعمیر فی الہم۔ و باب۔ التعمیر فی الہم۔

اسی طرح قرآن مجید میں ”سَبْعَ بَقَرَاتٍ سَمَانٍ“ اور ”سَبْعَ بَقَرَاتٍ عَجَافٍ“ کا ذکر موجود ہے اور اس سے سات سال خوشحالی اور سات سال خشک سالی کے مراد ہیں۔ (۱۱)

شیخ اکبرؒ فرماتے ہیں کہ یہاں بھی حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ”أَنِّي أَدْبَحُكَ“ خواب میں دیکھا تھا اور وہ اس کے ظاہری معنی یعنی ذبح اسمعیل سمجھے حالانکہ یہ معنی مراد ہی نہیں تھے بلکہ اس کی تعبیر ذبح کبش تھی اور ذبح کبش واقع ہوا۔ جب حضرت اسمعیل علیہ السلام کو ذبح کرنا مراد ہی نہیں تو یہ سوال ہی غلط ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بیٹے کو ذبح کیوں نہیں کیا؟

لیکن جیسا کہ میں نے عرض کیا شیخ اکبرؒ کا یہ جواب درست نہیں کیونکہ اس میں ایک اولوالعزم پیغمبر کی طرف بلاوجہ غلط فہمی کی نسبت کرنی پڑتی ہے کہ انھوں نے خواب کا مطلب صحیح نہیں سمجھا۔ یہ صحیح ہے کہ پیغمبر سے اجتہادی خطا ہو سکتی ہے لیکن کسی امر کو اجتہادی خطا پر اس وقت محمول کریں گے جب مجبوری ہو اور کوئی صحیح توجیہ ممکن نہ ہو۔ جبکہ یہاں کوئی ایسی مجبوری نہیں۔

اس کے علاوہ قرآن کریم کا سیاق و سباق اس جواب کی تردید کرتا ہے، قرآن مجید میں ہے ”صَدَقْتَ الرُّؤْيَا“ اے ابراہیم! تم نے خواب کو سچا کر دکھلایا، ابراہیم علیہ السلام نے یہی تو کیا تھا کہ حضرت اسمعیل علیہ السلام کو ذبح کرنے کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے تھے اور ان کو ذبح کرنے کا عمل شروع کر دیا تھا، اسی کو تو قرآن کہتا ہے ”قَدْ صَدَقْتَ الرُّؤْيَا“ اگر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تعبیر غلط لی تھی تو پھر ”قد صدقت الرؤیا“ کہنے کا کیا مطلب؟

اسی طرح قرآن کہتا ہے ”وَفَدَيْنَهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ“ کہ ہم نے اسمعیل علیہ السلام کے عوض میں ایک بڑا ذبیحہ (یعنی کبش) دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصل تو حضرت اسمعیل علیہ السلام کے متعلق خواب میں دکھایا گیا تھا اور پھر اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت سے اسمعیل علیہ السلام کی جگہ وہ کبش بھیج دیا، اگر یہاں تعبیر کبش ہی کی تھی تو پھر ”وَفَدَيْنَهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ“ کے کیا معنی رہ جائیں گے؟

پھر قرآن یہ بھی کہتا ہے ”إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ“ یعنی یہ درحقیقت بڑا امتحان تھا۔ اب بھلا بتلائے! ذبح اسمعیل کو ”البلاء المبین“ کہا جانے گا یا ذبح کبش کو؟ بلکہ ذبح کبش پر تو ”البلاء المبین“ کا اطلاق ہی درست نہیں۔

لہذا واقعہ میں وارد ان تمام نصوص سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خواب کی تعبیر میں کوئی غلط فہمی نہیں ہوئی اور شیخ اکبرؒ کا یہ جواب درست نہیں ہے۔

حضرت کشمیریؒ کا جواب

مذکورہ اشکال کا ایک جواب حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے انھوں نے فرمایا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جتنا خواب دیکھا تھا اس پر پورا عمل کیا ہے، انھوں نے خواب میں یہ نہیں دیکھا تھا کہ وہ بیٹے کو ذبح کر چکے ہیں بلکہ اتنا دیکھا تھا کہ ذبح کر رہے ہیں، اسی قدر انھوں نے عمل کیا چنانچہ چھری لی، اسے تیز کیا، بیٹے کو لٹایا اور پھر چھری چلائی یہ سارا عمل ”أَنِّي أَذْبَحُكَ“ پر عمل ہی تو تھا۔ لہذا اس کے بعد یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خواب پر عمل کیوں نہیں کیا؟ (۱۲)

حافظ ابن القیمؒ کا جواب

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ جواب دیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ذبح اسمعیل کا جو خواب دیکھا تھا وہ تو بمصلحت خداوندی قبل العمل ہی منسوخ ہو گیا۔ (۱۳) اور یہ ایسا ہی ہے جیسے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر معراج کے موقع پر پچاس نمازیں فرض کی گئی تھیں، لیکن پچاس پر عمل کی ایک دفعہ بھی نوبت نہیں آئی۔ (۱۴)

حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے اندر اپنی پہلی اولاد کی محبت فطری طور پر ودیعت فرمائی ہے، چنانچہ پہلی اولاد سے محبت دوسری کی نسبت سے زیادہ ہوتی ہے، ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے اولاد کی درخواست کی تو اللہ تعالیٰ نے ان کی درخواست منظور فرمائی اور اولاد سے نوازا، ابراہیم علیہ السلام جو خلیل اللہ تھے ان کے دل میں بیٹے کی محبت داخل ہوئی، اللہ تعالیٰ کی یہ مرضی ہوئی کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دل سے غیر کی محبت نکال دی جائے، چنانچہ اپنے محبوب بیٹے کو ذبح کرنے کا حکم دیا گیا، جب انھوں نے ذبح کا اقدام کر لیا تو ثابت ہو گیا کہ ان کے دل میں اللہ کی محبت بیٹے کی محبت سے بڑھ کر ہے، اللہ کی محبت کے ساتھ اور کسی کی محبت شریک نہیں ہے تو اب ذبح کرنے کی مصلحت باقی نہ رہی، چونکہ مقصود قبل العمل ہی حاصل ہو گیا تھا اس لیے حکم منسوخ ہو گیا۔ (۱۵)

(۱۲) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۲۲)۔

(۱۳) دیکھیے زاد المعاد فی ہدیٰ خیر العباد (ج ۱ ص ۶۴ و ۶۵) فصل فی نسبہ صلی اللہ علیہ وسلم بحث فی أن الذبیح إسماعیل لإسحاق۔

(۱۴) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب بیان الکعبۃ باب المعراج۔

(۱۵) زاد المعاد (ج ۱ ص ۶۴ و ۶۵)۔

الرؤيا الصالحة في النوم.

یہاں ”فی النوم“ کی قید لگائی ہے ، بظاہر اشکال ہوتا ہے کہ خواب تو نیند کی حالت میں ہی دکھائی

دیتے ہیں۔ پھر ”فی النوم“ کی قید کیوں لگائی گئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ”رؤیا“ کا اطلاق جس طرح ”رویائے حلمی“ یعنی خواب پر ہوتا ہے اسی

طرح ”رؤیت بصریہ“ پر بھی ہوتا ہے۔ (۱۶) کہ حالت یقظہ میں اگر کوئی امر خارق للعادة نظر آئے تو اس پر بھی ”رؤیا“ کا اطلاق ہوتا ہے۔

چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہے ”وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ الْآفِتَةَ لِلنَّاسِ“ (۱۷) اس میں

رؤیائے عین مراد ہے ، یعنی واقعہ معراج میں آپ کو رؤیت عینیہ حاصل ہوئی کما روی عن سیدنا ابن عباس رضی اللہ عنہ: ”ہی رؤیا عین أریہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ أُسبری بہ“ (۱۸)

دونوں ”رؤیا“ میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح رؤیائے منامی کا علم صرف رانی یعنی خواب دیکھنے

والے کو ہوتا ہے اور کسی کو نہیں ہوتا، اسی طرح حالت بیداری میں جو خارق للعادة امر پیش آتا ہے اس کا علم بھی صرف دیکھنے والے کو ہوتا ہے اس لیے وہاں بھی ”رؤیا“ کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ چونکہ ”رؤیا“ کا لفظ مشترک طور پر مستعمل ہے اس لیے حدیث باب میں ”رؤیائے

منامی“ کی تخصیص کے لیے ”فی النوم“ کی قید لگادی گئی ہے۔ (۱۹)

فکان لا یری رؤیا الا جاءت مثل فلق الصبح:

یعنی آپ جو بھی خواب دیکھتے اس کی تعبیر صبح کی روشنی کی طرح ظاہر ہو جاتی۔

اکثر شراح نے ”مثل فلق الصبح“ کو حال قرار دیا ہے لیکن علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ”مثل فلق

الصبح“ مصدر محذوف کی صفت ہے ، اور وہ مصدر مفعول مطلق ہے ، تقدیر عبارت یہ ہوگی ”الاجاءت

مجیئاً مثل فلق الصبح۔“ (۲۰)

(۱۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۵۶) وإرشاد الساری (ج ۱ ص ۶۱)۔

(۱۷) سورة الإسراء/ ۶۰۔

(۱۸) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۸۶) کتاب التفسیر، تفسیر سورة الإسراء، باب قوله ”وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ الْآفِتَةَ لِلنَّاسِ“۔

(۱۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۵۶) وإرشاد الساری (ج ۱ ص ۶۱)۔

(۲۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۵۶)۔

”فلق“ لغت میں چیرنے اور پھاڑنے کو کہتے ہیں چنانچہ قرآن کریم میں ہے ”إِنَّ اللَّهَ فَالِقَ الْحَبِّ وَالنَّوَى“ (۲۱) یعنی بیشک اللہ تعالیٰ دانہ اور گٹھلیوں کو پھاڑنے والے ہیں۔

”فلق الصبح“ سپیدہ سحر یا صبح کی روشنی کو کہتے ہیں اور اس سے کسی امرِ بین کو تشبیہ دی جاتی ہے۔ اس حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خوابوں کو ”فلق الصبح“ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ اور یہ بتایا گیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خواب بالکل واضح ہوتے تھے ان میں کسی قسم کی کوئی پیچیدگی نہیں ہوتی تھی۔

یہاں خصوصی طور پر ”فلق الصبح“ کے ساتھ اس لیے تشبیہ دی گئی کیونکہ اس بات کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ جیسے دنیا کے سورج کے طلوع سے پہلے صبح صادق طلوع ہوتی ہے اسی طرح اس روحانی سورج کے طلوع سے پہلے ان روئے صالحہ، صادقہ اور واضحہ کی شکل میں نور کی صبح صادق طلوع ہوئی۔ آپ نے دیکھا ہوگا کہ جب کوئی گاڑی اسٹیشن سے گزرتی ہے، اس کو وہاں ٹھہرنا بھی نہیں ہوتا لیکن اس کے باوجود اس کے لیے جھنڈی، گھنٹی اور گنگل وغیرہ ساری چیزوں کا اہتمام ہوتا ہے۔ اسی طرح سورج کے طلوع ہونے سے پہلے رات کو چمکنے والے ستارے غروب ہو جاتے ہیں، سورج کے طلوع ہونے سے پہلے رات کی تاریکی چھٹنے لگتی ہے، سورج کے طلوع ہونے سے پہلے صبح صادق کا زر طلوع ہوتا ہے۔

یہاں بھی دیکھیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا سورج طلوع ہونے والا تھا کہ شجرہ حجر آپ کو سلام کر رہے ہیں۔ (۲۲) روشنی دکھائی دے رہی ہے (۲۳) اور سچے خواب نظر آرہے ہیں، یہ سارا اہتمام اور یہ سارا انتظام کیوں ہو رہا ہے اس لیے کہ شمس نبوت کے طلوع کا وقت قریب آ رہا ہے۔

آپ نے قرآن کریم میں پڑھا ہے کہ آپ کو ”سراج منیر“ فرمایا گیا ہے۔ (۲۴) اس کا مطلب یہی ہے کہ جس طرح سورج افقِ سماء سے طلوع ہوتا ہے، پھر عالم کو روشن اور منور کرتا ہے، اس سے پورا عالم مستفید ہوتا ہے، اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سراج منیر بن کر فاران کے افق سے طلوع ہوئے، جس سے پوری کائنات نے روشنی حاصل کی، جمالت کی تاریکیاں چھٹیں، علم و فضل کی روشنیاں پھیلیں، اور آپ کے نور سے ہر شخص نے اپنی اپنی صلاحیت اور ظرف کے مطابق سب فیض کیا۔

ابن ابی جمرہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے روئے مبارک کو فلّٰق صبح کے ساتھ تشبیہ

(۲۱) سورۃ الانعام / ۹۵۔

(۲۲) فتح البدری (ج ۱ ص ۲۳)۔

(۲۳) دیکھیے فتح البدری (ج ۱ ص ۲۳)۔

دی گئی ہے، کسی اور چیز کے ساتھ نہیں، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے شمسِ نبوت کے انوار کی ابتدا روایاتِ صالحہ سے ہوئی ان انوار میں برابر اضافہ ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ شمسِ نبوت پوری طرح چمک اٹھا، جیسے صبح صادق کا نور ظاہر ہو کر پھیلتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ سورج طلوع ہو جاتا ہے، اب جس کا باطن نورانی ہوگا وہ تصدیق میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کی طرح ہوگا اور جس کا باطن ظلمانی ہوگا وہ تکذیب میں ابو جہل کی طرح چمگاڈ ہوگا کہ اس نور کو نہیں دیکھ پائے گا، پھر باقی لوگ ان دونوں درجوں کے درمیان ہونگے اور اپنے اپنے ظرف کے مطابق نور سے کسبِ فیض کریں گے۔ (۲۵)

ثم حُبِّ الیہ الخلاء.

یعنی پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خلوت نشینی محبوب ہو گئی۔

یہاں ”حُبِّ“ کا صیغہ مجہول لایا گیا ہے ظاہر یہ ہے کہ اس محبت کا فضا اللہ تعالیٰ کا آپ کے دل میں اثناء کرنا ہے تو چونکہ اس محبت کا کوئی سبب ظاہری نہیں تھا، انسانی تقاضوں میں سے کوئی تقاضا نہیں تھا بلکہ روحانی تقاضا اور باطنی سبب تھا اس لیے اس کا فاعل ظاہر نہیں کیا گیا۔

خلوت کے فوائد

پھر خلوت بہت سے فوائد پر مشتمل ہوتی ہے :-

ایک فائدہ تو اس میں یہ ہے کہ آدمی فارغ القلب ہو جاتا ہے۔

دوسرے ذکر میں سہولت پیدا ہوتی ہے۔

تیسرے بہت سے منکرات سے بچاؤ ہوتا ہے۔

چوتھے تنہائی میں بیٹھنے سے قلب میں خشوع پیدا ہوتا ہے، آدمی جب تنہا ہوتا ہے تو اس کو اپنی

پوری حقیقت نظر آتی ہے اور اپنی بے چارگی اور کم مائیگی کا استحضار ہوتا ہے۔

پانچواں فائدہ یہ ہے کہ مالوفات و مرغوباتِ بشریہ سے انقطاع ہو جاتا ہے۔

خلوت کی محبوبیت کی وجہ

ان تمام فوائد کے پیش نظر کہ طبیعت میں سکون ہو، غور و فکر اور تدبر میں سہولت ہو، دنیا اور

علاقہ دنیا سے لاتعلقی ہو۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں خلوت نشینی کی محبت پیدا کی گئی۔

ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ چونکہ آپ نبوت اور وحی سے مشرف ہونے والے تھے، اور وحی مکمل یکسوئی اور جمع خاطر چاہتی ہے اس لیے آپ کے دل میں خلوت کی محبت پیدا کی گئی تاکہ وحی کے ساتھ مناسبت قائم ہو، کیونکہ خلوت سے یکسوئی مکمل طور پر حاصل ہوتی ہے۔

وکان یخلو بغار حراء.

حراء مکہ مکرمہ میں ایک مشہور پہاڑ ہے جس کو آج کل ”جبل النور“ کہتے ہیں۔

حراء کے تلفظ میں مختلف لغات منقول ہیں ان میں سے سب سے اصح اور افصح بکسر الحاء

وتخفيف الراء المفتوحة وبالألف الممدودة ہے۔ (۲۶)

خلوت کے لیے غار حراء کے انتخاب کی وجہ

ربا یہ سوال کہ خلوت کے لیے آپ نے غار حراء کا انتخاب کیوں فرمایا؟

اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ بظاہر اس خلوت کا ماخذ بقایائے شرائع ابراہیم ہیں، مطلب یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کے بعض احکام اپنی اصل صورت پر محفوظ رہ گئے تھے ان ہی میں سے خلوت نشینی بھی تھی، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی لیے خلوت اختیار کی تھی۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے آپ کے دادا غار حراء میں خلوت کرتے تھے جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا دور آیا تو آپ نے اپنے دادا کی جگہ لی اور وہاں خلوت کرنے لگے، آپ کے اعمام اور قبیلہ والوں نے آپ سے کوئی تعرض نہیں کیا اس لیے کہ سب کے دل میں آپ کی قدرو منزلت تھی۔ (۲۷)

ابن ابی ہریرہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آپ نے خلوت کے لیے غار حراء کا اس لیے انتخاب فرمایا کیونکہ وہاں سے بیت اللہ شریف سامنے نظر آتا ہے، تو وہاں بیٹھ کر تین عبادتیں حاصل ہوتی ہیں ایک خلوت، دوسرے تعبد اور تیسرے بیت اللہ شریف کی زیارت۔ (۲۸)

خلاصہ یہ کہ چونکہ خلوت نشینی انبیائے سابقین اور پھر آپ کے دادا کے معمولات میں سے تھی پھر غار حراء کا محل وقوع ایسا تھا کہ نہ بہت قریب کہ آبادی اور اس کی گھاگھمی کی وجہ سے تشویش ہو اور نہ بہت دور کہ وہاں پہنچنا متعذر یا مشکل ہو پھر خلوت کے دیگر فوائد کے علاوہ وہاں آپ آرام سے عبادت کے ساتھ

(۲۶) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸، ۲۹)۔

(۲۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵۵) کتاب التعبد، باب اول مادی نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الوحی الروایا الصالحة۔

(۲۸) حوالہ بالا۔

ساتھ بیت اللہ شریف کی زیارت بھی کر سکتے تھے اس لیے آپ نے اُس غار کا انتخاب فرمایا۔ واللہ اعلم۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

کس زمانہ میں خلوت کرتے تھے؟

پھر آپ کی یہ خلوت ابن اسحاقؒ کی تصریح کے مطابق رمضان شریف میں ہوتی تھی۔ (۲۹) مسلم شریف کی ایک روایت میں ہے ”جاورت بحراء شہراً“ (۳۰)

جوار اور اعتکاف میں فرق

علامہ سیوطیؒ نے حافظ ابن عبد البرؒ سے نقل کیا ہے کہ ”جوار“ اور ”اعتکاف“ دونوں ہم معنی ہیں البتہ ”اعتکاف“ مسجد میں ہوتا ہے اور ”جوار“ غیر مسجد میں، یہی وجہ ہے کہ یہاں ”جوار“ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے کیونکہ حراء اگرچہ جبالِ حرم میں سے ہے لیکن وہ مسجد سے خارج ہے۔ (۳۱)

فیتحنّث فیہ، وهو التّعبّد.....

”حنث“ کے معنی کنہ اور نافرمانی کے آتے ہیں، اور باب تفعّل کا ایک خاصہ ہے سلبِ ماخذ، گویا ”تحنّث“ کے معنی ہونے ازالہ حنث کے۔ چونکہ ازالہ حنث یا گناہ کا نہ کرنا ایک اعتبار سے طاعت اور عبادت میں داخل ہے، اس لیے ”تحنّث“ کی لازمی تفسیر ”تعبّد“ سے کر دی گئی۔ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ تحنّث کی تفسیر تعبّد سے کی گئی ہے کیونکہ عبادت کے ذریعہ حنث کو دور کیا جاتا ہے، اور فرمایا کہ اسی طرح سلبِ ماخذ کی خاصیت ”تحنّث“ کے علاوہ ”تحوّب“ اور ”تاثّم“ میں بھی ہے نیز بعض لوگوں سے نقل کیا ہے کہ کلام عرب میں باب تفعّل میں سلبِ ماخذ کی خاصیت ان تین کلمات کے سوا اور کسی میں نہیں ہے۔ (۳۲)

لیکن علامہ کرمانیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہ درست نہیں کیونکہ ان کے علاوہ اور بھی بہت سارے الفاظ ہیں جن میں یہ خاصیت پائی جاتی ہے جیسے ”تحرّج“ ”تخوّن“ وغیرہ۔ (۳۳)

(۲۹) دیکھیے سیرت ابن ہشام مع الروض الأنف (ج ۱ ص ۱۵۲ و ۱۵۳)۔

(۳۰) صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب بدء الوحی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۳۱) الروض الأنف (ج ۱ ص ۱۵۳)۔

(۳۲) اعلام الحدیث (ج ۱ ص ۱۲۸)۔

(۳۳) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۳۲)۔ و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹)۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ”یتحنّث“ کے معنی ”یتحنّف“ کے ہیں یعنی آپؐ ”حنیفیت“ کی اتباع کرتے تھے، حنیفیت سے دینِ ابراہیمی مراد ہے۔ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ابنِ اسحاقؒ کی روایت میں ”یتحنّف“ وارد ہے۔ (۲۴) ویسے بھی اہل عرب ”فاء“ کو ”ثاء“ سے بدل دیتے ہیں۔ (۲۵)

”وہوالتعبّد“ کا ادراج کس نے کیا ہے؟

یہاں ”تحنّث“ کی جو تفسیر ”تعبّد“ سے کی گئی ہے اس کے بارے میں تقریباً سب کا اتفاق ہے کہ یہ ”مدرج“ ہے۔ لیکن یہ ادراج کس کا ہے؟ اس سلسلہ میں علامہ طیبیؒ تو جزم کے ساتھ فرماتے ہیں کہ یہ امام زہریؒ کا ادراج ہے۔ (۲۶) لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ علامہ طیبیؒ نے اپنے جزم پر کوئی دلیل پیش نہیں کی، (۲۷) البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ حضرت عروہؒ یا ان سے نیچے کسی راوی نے اس کی تفسیر کی ہو۔ (۲۸) لیکن حقیقت یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے یہاں کوئی مستند بات نہیں فرمائی، جہاں تک طیبیؒ کے جزم کا تعلق ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ امام زہریؒ کی عموماً عادت یہ ہے کہ حدیث کے درمیان میں غریب الفاظ کی تشریح کرتے جاتے ہیں۔ (۲۹)

غارِ حراء میں آپؐ کے تعبّد کی کیفیت

پھر یہ کہ آپؐ وہاں کس قسم کی عبادت کرتے تھے؟ یہ مسئلہ دراصل ایک اور مسئلہ کی تحقیق پر موقوف ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قبل النبوة شرائع سابقہ میں سے کسی شریعت کے مکلف تھے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں علماء کے تین قول ہیں:-

❶ ایک قول یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے، اس لیے کہ نقل سے کوئی بات ثابت نہیں اور عقل کسی چیز سے مانع نہیں۔

❷ دوسرا قول یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم شرائع سابقہ کے مکلف تھے۔

پھر اس قول کے قائلین کے درمیان اختلاف ہے کہ کس شریعت کے مکلف تھے؟ بعضوں نے تو

(۲۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۳)۔

(۲۵) دیکھیے سیرت ابن ہشام اور ”الروض الأنف“ (ج ۱ ص ۱۵۳)۔

(۲۶) الکاشف عن حقائق السنن (ج ۱ ص ۱۶) کتاب الفضائل والشمائل باب المبعث وبدء الوحي۔

(۲۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۳)۔

(۲۸) فتح الباری (ج ۸ ص ۷۱۷) باب التفسیر تفسیر سورة العلق۔

(۲۹) دیکھیے تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲۷۳) النوع العشرون: المدرج۔ اور شرح کرمانی (ج ۱ ص ۲۲)۔

یہاں بھی تعین میں توقف کیا، اور بعض حضرات نے تعین کردی، پھر تعین میں اختلاف ہوا اور بعض علماء نے کہا کہ حضرت آدم علیہ السلام کی شریعت کے مکلف تھے۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حضرت نوح علیہ السلام کی شریعت پر عمل فرماتے تھے، بعض نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا، بعض نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا اور بعض نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نام لیا ہے۔ جبکہ کچھ حضرات یہ کہتے ہیں کہ کسی مخصوص شریعت پر آپ عمل نہیں فرماتے تھے بلکہ تمام شرائع سابقہ میں سے جو شریعت بھی آپ تک صحیح طور پر پہنچی اس پر عمل فرماتے تھے۔

● ہمیں قول یہ ہے کہ آپ کسی شریعت کے مکلف نہیں تھے۔ اب سوال پیدا ہوا کہ پھر آپ کس طرح عبادت کرتے تھے؟

بعض حضرات نے کہا کہ جو مساکین آپ کے پاس وہاں پہنچتے انہیں کھانا کھلاتے۔ لیکن یہ کوئی ہمہ وقتی عبادت نہیں ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ وہاں آپ کی عبادت ٹھکڑ ہوا کرتی تھی، یعنی آپ کائنات میں اور مصنوعات الہیہ میں غور و فکر فرماتے تھے۔

کچھ حضرات فرماتے ہیں کہ روایات صالحہ اور کشف والہام کے ذریعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک پر جو اتفاق کیا جاتا تھا اسی کے مطابق عمل فرماتے تھے۔

ایک قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے انوار معرفت کا جو فیضان ہوتا تھا اس کے مطابق عبادت کرتے تھے۔

ایک قول یہ ہے کہ دراصل یہ نفس خلوت ہی عبادت ہے کیونکہ اس سے قوم اور اس کی خرافات سے اجتناب ہو جاتا تھا (۴۰) واللہ اعلم وعلہ اتم وأحکم۔

اللیالی ذوات العدد.

اللیالی: یتحنث کے لیے ظرف ہے اور درمیان میں ”وہو التعبد“ یتحنث کی تفسیر ہے، تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔

پھر یہاں ”لیالی“ سے صرف ”راتیں“ مراد نہیں بلکہ دن بھی داخل ہیں، چونکہ خلوت کے لیے رات زیادہ مناسب ہے، اس لیے یہاں تغلیباً ”لیالی“ کو ذکر کیا ہے۔ (۴۱)

(۴۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۸ ص ۶۱۶) کتاب التفسیر، تفسیر سورة العلق و (ج ۱۲ ص ۲۵۵) کتاب التعمیر، باب أول مابدئی برسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم من الوحی الرزیا الصالحة وشرح کرمانی (ج ۱ ص ۳۲ و ۳۳)۔

(۴۱) دیکھیے شرح طبیبی (ج ۱۱ ص ۴۶) کتاب الفضائل والشمائل، باب المبعث وبدء الوحی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی وہم کرے کہ آپ صرف دن دن میں خلوت اختیار فرماتے تھے اور راتوں میں آپ واپس آجاتے تھے، اس وہم کو دور کرنے کے لیے ”لیالی“ کی تصریح وارد ہوئی۔

”ذوات العدد“

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ ”لیالی“ کی کوئی مخصوص تعداد ذکر نہیں کی، بلکہ ابہام کے ساتھ ”ذوات العدد“ کہہ دیا۔ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ وہ راتیں کم ہوتی تھیں اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان راتوں کی تعداد کثیر ہوتی تھی۔

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں (۴۳) کہ تقلیل کے ارادہ سے یہاں ”ذوات العدد“ کی قید لگائی گئی ہے جیسے قرآن کریم میں تقلیل ہی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے ”وشر وہ بثمان بنحس در اہم معدودۃ“ (۴۳) علامہ کرمانیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں تکثیر کا احتمال بھی ہے اس لیے کہ ”ذوات العدد“ کہا گیا ہے اور کثیر شے ہی محتاج تعداد ہوا کرتی ہے، قلیل شے کو گننے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ (۴۴)

علامہ ابن ابی جمرہ رحمہ اللہ کا رجحان بھی اسی طرف ہے کہ یہ تکثیر کو بیان کرنے کے لیے ہے، اس پر انھوں نے جزم کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ عدد کی دو قسمیں ہیں عدد قلیل اور عدد کثیر، یہاں چونکہ مطلق ہے، کوئی تعیین نہیں اس لیے یہاں دونوں قسموں کا مجموعہ مراد ہوگا گویا کہ ”اللیالی ذوات العدد“ کا مطلب ہوگا ”لیالی کثیرۃ“ (۴۵)

بعض علماء فرماتے ہیں کہ اس کی تعداد اس لیے متعین نہیں کی گئی کہ یہ معلوم نہیں کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خلوت کے درمیان میں گاہ بگاہ مکان تشریف لاتے تھے اور اس تشریف لانے کی مدت تو معلوم نہیں البتہ پوری مدت خلوت معلوم ہے جیسا کہ پیچھے روایت گذر چکی ہے ”جاورت بحراء شہراً“ (۴۶) کہ میں نے حرا میں ایک ماہ اعتکاف کیا، اور وہاں خلوت نشینی کی۔ پیچھے یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان شریف میں حراء میں اعتکاف کیا تھا۔ (۴۷) واللہ اعلم

(۴۲) حوالہ بالا۔

(۴۳) سورہ یوسف / ۱۲۔

(۴۴) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۳۲)۔

(۴۵) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۵۵) کتاب التہییر، باب اول ملندی بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الوحي: الرذیبا الصالحة۔

(۴۶) صحیح مسلم، کتاب الایمان، بدء الوحي، باب اول ملندی بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۴۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۸ ص ۷۱۷) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ العلق۔

قبل ان ینزع الی اہلہ۔

نزع ینزع باب ضرب سے مستعمل ہے اس کے معنی میلان اور اشتیاق کے ساتھ لوٹنے کے ہیں۔ (۴۸) مطلب یہ ہے کہ آپ غار حرا میں خلوت گزریں ہو کر عبادت کرتے رہتے جب تک اپنے اہل و عیال کی طرف اشتیاق نہ ہوتا، پھر جب اشتیاق ہوتا تو آپ لوٹ آتے۔

اسلام میں رہبانیت نہیں

حدیث کے اس جملہ میں غور کریں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب رغبت ہوتی تھی تو اپنے گھر بار کی طرف لوٹ آتے تھے، مطلقاً تجرّد اختیار نہیں کرتے تھے اس لیے کہ تجرّد اور رہبانیت حکمتِ خداوندی کے بھی خلاف ہے اور فطرتِ انسانی کے بھی خلاف ہے۔

حکمتِ خداوندی کے خلاف اس لیے ہے کیونکہ رہبانیت میں تجرّد اختیار کیا جاتا ہے اور جب تجرّد اختیار کیا جائے گا تو اس عالم کی بقا نہیں ہوگی اس لیے کہ عالم کی بقا نسلِ انسانی سے ہے، تجرّد اختیار کرنے سے نسل کشی ہوتی ہے اور نسل منقطع ہو جاتی ہے، اس لیے تجرّد اختیار کر کے عالم کی بقا کا تصور نہیں ہو سکتا۔

اور فطرتِ انسانی کے خلاف، اس لیے ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے اندر کچھ جذبات پیدا کیے ہیں، کچھ قوتیں ودیعت فرمائی ہیں اگر ان قوتوں اور جذبات کو صحیح مقام پر صرف نہیں کیا جائے گا تو وہ باعثِ فساد اور موجبِ تباہی و خسران ہوں گے۔ چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کامل حکیم اور صاحبِ فطرتِ سلیمہ تھے اس لیے رہبانیت نہ خود اختیار فرمائی اور نہ ہی امت کے لیے اس کو مشروع فرمایا۔

ویتزوّد لذلك۔

یعنی جب آپ خلوت گزینی کے لیے تشریف لیجایا کرتے تو اپنے ساتھ توشہ لے لیتے تھے، آپ ترکِ اسباب نہیں کرتے تھے۔ آج کل لوگ ترکِ اسباب کو توکل سمجھتے ہیں جبکہ ترکِ اسباب سے عام طور پر تعطل کی راہ ہموار ہوتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ایک صحابیؓ نے جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! میں اپنے اونٹ کو باندھ کر پھر اللہ پر توکل کروں یا یہ کہ کھلا چھوڑ کر اللہ پر توکل کروں؟ آپ نے فرمایا ”اعقلھا وتوکل“ (۱) کہ اُسے باندھ کر پھر اللہ پر توکل کرو۔

(۴۸) دیکھیے شرح طبری (ج ۱ ص ۱۱) کتاب الفضائل والشمائل باب المبعث وبدء الوحی۔ وعمدة القاری (ج ۱ ص ۴۹)۔

(۱) دیکھیے سنن ترمذی کتاب صفة القيامة باب (بلا ترجمہ) رقم ۶۰ رقم الحديث (۲۵۱۶)۔ نیز دیکھیے حلیۃ الأولیاء (ج ۸ ص ۳۹۰) ترجمہ

عبدالرحمن بن محمد و یحییٰ بن سعید القطان رحمہما اللہ۔

بہر حال ترکِ اسباب کی گنجائش مستثنیات کی شکل میں تو ہو سکتی ہے، عام حالات میں اس کو توکل نہیں کہا جائے گا، اور نہ اس کی اجازت دی جائے گی۔ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری زندگی کا اسوہ مبارکہ ہمارے سامنے ہے کہ آپ ترکِ اسباب کے بجائے اسباب کو اختیار فرماتے تھے اور اللہ پر کمالِ توکل رکھتے تھے۔

ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها.

یعنی پھر آپ حضرت خدیجہ کی طرف واپس تشریف لاتے اور اتنے ہی دنوں کا توشہ پھر لیجاتے۔ (۲)
”لمثلها“ کی ضمیر کے مرجع میں کئی احتمالات ہیں، ایک احتمال یہ ہے کہ ”عبادۃ“ کی طرف راجع ہو جو قرنہ مقام سے سمجھ میں آتا ہے۔ اسی طرح ”مرۃ“ ”خلوة“ اور ”فعلة“ کے احتمالات بھی ہیں۔ (۳)
علامہ سراج الدین بلقینی فرماتے ہیں کہ یہ ضمیر ”سنۃ“ کی طرف لوٹ رہی ہے، اور مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہر سال ایک مہینہ تک خلوت کرتے تھے، جب اگلا سال آتا تو گزشتہ سال کے بقدر زاد لیکر خلوت کے لیے تشریف لیجاتے۔ (۴)

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ کے باشندے تھے، اہل مکہ کے یہاں عیش میں فراخی نہیں تھی، عموماً تنگدستی رہتی اور عام طور پر ان کی گذر بسر لحم و لبن پر ہوا کرتی تھی، اس لیے ایک دم ایک مہینہ کا توشہ لیکر وہاں ٹھہرنا بظاہر ممکن نہیں خصوصاً جبکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مزاج میں جود و سخا تھی اور روایات میں آتا ہے کہ آپ راہگیر لوگوں کی خیر خبر لیا کرتے تھے اور ان کو کھلاتے پلاتے تھے۔ اس لیے یہ بہت بعید ہے کہ ایک مہینہ تک کا توشہ آپ کے پاس رہے۔ ظاہر یہی ہے کہ کچھ دن کا توشہ ہمراہ لیجاتے جب وہ ختم ہو جاتا واپس آکر پھر لیجاتے، اس طرح آپ ایک ماہ کی مدت پوری کر لیتے تھے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی نے ”کتاب التفسیر“ میں اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے تو اپنے شیخ سراج الدین بلقینی کی اتباع کی اور اس کو اظہر قرار دیا۔ لیکن جب ”کتاب التعبیر“ میں پہنچے تو اس میں اپنے قول سے رجوع کر لیا اور مذکورہ بالا اسباب کی بنا پر قولِ ثانی کو اختیار کیا ہے۔ (۵)

واللہ سمانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳)۔

(۳) فتح الباری (ج ۸ ص ۷۱۶) کتاب التفسیر، تفسیر سورة العلق۔

(۴) حوالہ بلا و (ج ۱۲ ص ۳۵۵ و ۳۵۶) کتاب التعبیر۔

(۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۵ و ۳۵۶) کتاب التعبیر، باب اول ملبدی بہ... الخ۔

حتى جاءه الحق.

یہاں حدیثِ باب میں ”جاءہ“ کا لفظ ہے جبکہ کتاب التفسیر اور کتاب التعبير کی روایت میں ”فَجِئْتُ“ آیا ہے۔ یعنی اچانک آپ کے پاس حق آپہنچا۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں ”فَجِئْتُ“ اس لیے فرمایا کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ توقع نہیں تھی کہ آپ پر فرشتہ نازل ہوگا اور آپ کو نبوت سے نوازا جائے گا۔ (۶)

علامہ سراج الدین بلقینیؒ نے اس پر یہ اشکال کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں بعینہ وہی صورت پیش آئی تھی جو بیداری میں پیش آئی تھی، اس لیے علی الاطلاق یہ کہہ دینا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی توقع نہیں تھی، صحیح نہیں ہے۔ (۷)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اگر خواب میں آپ کو کوئی چیز نظر آگئی ہو تو اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ آپ کو اس کی توقع بھی تھی کہ بیداری میں بھی بعینہ یہی چیز پیش آنے لگی اس لیے یہاں کوئی قطعی فیصلہ نہیں کرنا چاہیے۔ (۸)

”الحق“ سے کیا مراد ہے؟

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں ”حق“ سے مراد یا تو ”امر حق“ یعنی وحی ہے، یا ”رسول الحق“ مراد ہے، یعنی ”حق کا قاصد“ اس سے مراد حضرت جبریل علیہ السلام ہونگے۔ (۹)۔

علامہ بلقینیؒ فرماتے ہیں کہ ”حق“ سے مراد ”الأمر البین الظاہر“ ہے۔ (۱۰) واللہ سکاٰنہ اعلم۔

فجاءه الملك.

یعنی آپ کے پاس فرشتہ آیا۔

یہاں سوال یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ یہ آنے والا فرشتہ ہے؟ امام اسماعیلیؒ ارشاد فرماتے ہیں کہ شروع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم نہیں ہوا کہ یہ

(۶) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹) کتاب الايمان باب بدء الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

(۷) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۵۶) کتاب التعبير باب اول مابدی نہ... الخ۔

(۸) حوالہ بالا۔

(۹) شرح طیبی (ج ۱ ص ۴۷)۔ وفتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۵۶) کتاب التعبير باب اول مابدی نہ... الخ۔

(۱۰) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۵۶)۔

فرشتہ ہے، ہاں جب فرشتہ آیا اور ملاقات ہوئی تو ملاقات کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا کہ یہ فرشتہ ہے، لہذا بعد میں معلوم ہونے پر آپ نے ”فرشتہ“ کہہ کر تعبیر کر دیا۔ (۱۱)

سراج الدین بلقینی فرماتے ہیں کہ ممکن ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے بچپن کا قصہ یاد ہو۔ مگر اس میں اشکال یہ ہے کہ بچپن کے قصہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کیسے پتہ چل گیا کہ یہ فرشتہ تھا۔ (۱۲)

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ تعبیر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ہو۔ (۱۳)

بہر حال ان تینوں جوابوں میں سے سب سے اچھا اور بہتر جواب امام اسماعیلیؒ کا معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ بھی معلوم نہیں تھا، صرف یہ معلوم تھا کہ کوئی آنے والا آیا ہے، بعد میں پتہ چل گیا کہ آنے والا فرشتہ ہے لہذا جب بعد میں معلوم ہو گیا کہ یہ فرشتہ ہے تو پہلے جس کے متعلق علم نہیں تھا علم ہو جانے کے بعد امر معلوم کے ساتھ تعبیر کر دیا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے ہماری کسی شخص سے ملاقات ہو، اس کو ہم جانتے پہچانتے نہیں، اولاً تو یہی سمجھیں گے کہ یہ کوئی آدمی ہے اور جب اس سے ملاقات کے بعد تعارف ہو جانے گا اور ہم جان جائیں گے تو بعد میں اگر ابتدا کا کوئی قصہ بیان کرنا ہوگا تو یہی کہیں گے کہ ہماری ملاقات ”فلاں آدمی“ سے ہوئی تھی۔ واللہ سمانہ اعلم۔

پھر یہاں ”الملک“ سے مراد حضرت جبرئیل علیہ السلام ہیں، اصحاب سیر نے اس کی تصریح کی ہے۔ (۱۴)

فرشتہ کی آمد کس دن، کس تاریخ اور کس ماہ
میں ہوئی اور اس وقت آپ کی عمر مبارک کیا تھی؟
آپ پر وحی نبوت کی آمد دو شنبہ (پیر) کو ہوئی تھی اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ (۱۵)
مہینہ کی تعیین میں تین قول ہیں:-
مشہور یہ ہے کہ ربیع الاول میں فرشتہ آیا تھا، یکم یا آٹھویں تاریخ کو۔ (۱۶)

(۱۱) حوالہ بلا۔

(۱۲) حوالہ بلا۔

(۱۳) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۶)۔

(۱۴) دیکھیے الروض الأنف للسبلی (ج ۱ ص ۱۵۳) اور فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۶)۔

(۱۵) زاد المعاد فی حدی خیر العباد لائن التمیم (ج ۱ ص ۷۷)۔

(۱۶) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۶ و ۳۵۷) کتاب التعبير، باب اول مابدی بہ ... الخ۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ۲۷ رجب کو آپ کی بخت ہوئی۔ (۱۷)

تیسرا قول یہ ہے کہ آپ کی بخت رمضان میں ہوئی، پھر رمضان کی تاریخوں میں اختلاف ہے ساتویں، سترھویں یا چوبیسویں تاریخ میں آپ کے پاس فرشتہ آیا۔ (۱۸)

رمضان میں آنے کے قول کو حافظ ابن حجرؒ نے راجح قرار دیا ہے، (۱۹) کیونکہ پیچھے ابن اسحاقؒ کے حوالہ سے ہم ذکر کر چکے ہیں کہ آپ اعتکاف رمضان میں کیا کرتے تھے اور اسی اعتکاف کے دوران حرا میں فرشتہ آیا تھا، یحییٰ صرصریؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور اپنے قصیدہ نونیہ میں فرمایا:-

و اتت علیہ أربعون فأشرق

شمس النبوة منه فی رمضان (۲۰)

یہ حضرات دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں ہے ”شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ

الْقُرْآنُ“ (۲۱) کہ قرآن کریم کا نزول رمضان میں ہوا۔ (۲۲)

لیکن جو لوگ ربیع الاول میں آمد مانتے ہیں وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ”انزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ“ کے یہ معنی ہیں کہ لوح محفوظ سے ”بیت العزّة“ میں اس کو رمضان میں اتارا گیا اور پھر وہاں سے نجماً نجماً حسب ضرورت زمین پر اترتا رہا۔ (۲۳) یا یہ معنی ہیں ”انزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ“ اُی فی شأن رمضان وتعظیمه وفرض صومه (۲۴) یعنی رمضان کا مہینہ وہ مہینہ ہے جس کی عظمت شان میں قرآن اتارا گیا اور اُس مہینہ کے روزے فرض کیے گئے۔

حافظ ابن القیمؒ کا رُحمان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی بخت ربیع الاول میں ہوئی۔ (۲۵) واللہ سبحانہ اعلم۔

پھر بخت کے وقت آپ کی عمر مبارک کیا تھی؟ اس میں بڑا اختلاف ہے۔

مشہور یہ ہے کہ آپ کی عمر اس وقت چالیس سال کی تھی۔ پھر بعض کہتے ہیں کہ دس دن زائد تھے، بعضوں نے کہا کہ چالیس دن زیادہ تھے، بعض کہتے ہیں کہ دو ماہ، اور بعض کہتے ہیں کہ دو سال زیادہ تھے یعنی بیالیس سال آپ کی عمر تھی، بعض حضرات کہتے ہیں کہ تین سال زائد تھے یعنی تینتالیس سال کی عمر میں

(۱۷) حوالہ بالا۔

(۱۸) حوالہ بالا۔

(۱۹) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۵۶)۔

(۲۰) زاد المعاد (ج ۱ ص ۷۸)۔

(۲۱) سورۃ البقرہ ۱۸۵۔

(۲۲) دیکھیے زاد المعاد (ج ۱ ص ۷۸)۔

(۲۳) حوالہ بالا۔

(۲۴) حوالہ سابقہ۔

(۲۵) حوالہ سابقہ۔

آپ مبعوث ہوئے، اور بعض حضرات کہتے ہیں پانچ سال زائد تھے یعنی عمر شریف پینتالیس سال کی تھی۔ (۲۶)
 اور اگر یہ مان لیا جائے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا نزول رمضان میں ہوا ہے تو پھر یا تو
 یہ کہنا پڑے گا کہ آپ کی عمر مبارک ساڑھے انتالیس سال تھی، چالیسویں سال میں آپ داخل تھے، یا یہ کہنا
 پڑے گا کہ ساڑھے چالیس سال کی تھی اس لیے کہ ربیع الاول سے رمضان تک چھ ماہ ہوتے ہیں اور ربیع الاول
 میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت ہوئی ہے۔
 اور اگر وحی کا نزول ربیع الاول میں مان لیا جائے تو مکمل عمر اس وقت آپ کی چالیس سال کی بنتی
 ہے۔ والعلم عند اللہ سبحانہ و تعالیٰ۔

فقال: اقرأ.

یہاں اشکال یہ کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُٹی تھے، آپ کو پڑھنے کا حکم کیوں دیا گیا،
 یہ تو تکلیف بالایطاق ہے؟

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں ”اقرأ“ سے امر تکلفی مراد نہیں بلکہ امر تلقینی مقصود ہے، (۲۷)
 جس طرح طالب علم سے استاذ کہتا ہے: پڑھو اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ جس طرح میں کہتا ہوں اس طرح
 پڑھتے جاؤ، یہاں بھی بلا تشبیہ حضرت جبریل علیہ السلام کا مقصد یہ ہے کہ جس طرح میں تلقین کرتا ہوں
 اس طرح پڑھیے، گویا قراءت کا حکم نہیں بلکہ تعلیم قراءت کا امر ہے۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم
 نے ظاہر الفاظ سے خیال فرمایا کہ قراءت کا حکم کیا جا رہا ہے اس لیے جواباً آپ نے ”ما انا بقارئ“ فرمایا۔

علامہ بلقینیؒ فرماتے ہیں کہ یہ سارا قصہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ مقصود اُسی لفظ کا پڑھنا تھا جو
 حضرت جبریل علیہ السلام کہہ رہے تھے، اب اس کو یوں بھی کہہ سکتے تھے ”قل اقرأ...“ لیکن اس میں یہ
 خطرہ تھا کہ کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ ”قل“ بھی کلام مقصود میں داخل ہے اور
 اس کی بھی قراءت مطلوب ہے۔ (۲۸)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ”قل“ نہ کہنے کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ پھر ابہام نہ رہتا، اور غلط
 وارسال کی نوبت ہی نہ آتی، وہ فوائد و حکم حاصل نہ ہوتے جو غلط وارسال میں مضمر تھے۔ (۲۹)

(۲۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۵۶)۔

(۲۷) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۱۸) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ العلق۔

(۲۸) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۵۶) کتاب التعبیر، باب اول ما بدئی بہ... إلح۔

(۲۹) حوالہ بالا۔

ابن اسحاقؒ نے عبید بن عمیرؓ سے روایت نقل کی ہے جس میں وہ تمام کیفیات جو بیداری میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پیش آئیں وہ آپ نے خواب میں دیکھی تھیں، اسی میں یہ ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے ریشم کا ایک ٹکڑا پیش کیا جس میں ایک تحریر تھی۔ (۳۰) یہاں ممکن ہے کہ اُسی کو پڑھنے کا حکم دیا گیا ہو۔

لیکن ایک چیز اگر خواب میں ہو تو یہ ضروری نہیں کہ بیداری میں بھی وہی پیش آئے۔

علامہ سہیلیؒ نے ”الْمَ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَارِيبَ فِيهِ“ میں ”ذَلِكَ“ کا اشاریہ بعض مفسرین کے حوالہ سے اسی ”نمط من دیباج“ کو قرار دیا ہے۔ (۳۱) واللہ اعلم۔

علماء نے یہاں یہ احتمال بھی ذکر کیا ہے کہ ”اقْرَأْ“ کا امر تکلفی ہو۔ (۳۲) اس صورت میں اس بے تکلیفِ مالایطاق کا جواز ثابت ہوگا۔

تکلیفِ مالایطاق جائز ہے یا نہیں؟

لیکن یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر یہ امر تکلفی ہے تو تکلیفِ مالایطاق ہے جو درست نہیں۔ اس مقام پر ”تکلیفِ مالایطاق“ کے سلسلہ میں اتنی بات یاد رکھیے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ مسائل میں سے ہے۔

اشاعرہ کا مسلک یہ ہے کہ تکلیفِ مالایطاق جائز ہے جبکہ کچھ دوسرے حضرات کا مسلک یہ ہے کہ تکلیفِ مالایطاق جائز نہیں۔ (۳۲) قال اللہ تعالیٰ ”لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ (۳۳)

لیکن اشاعرہ اس آیت کے بارے میں یہ جواب دیتے ہیں کہ اس آیت شریفہ سے تو اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بیش از طاقت کسی کو مکلف نہیں کریں گے، اس مکلف نہ کرنے سے مکلف کرنے کا جواز منفی نہیں ہوتا، مطلب یہ کہ یہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکلف نہ کریں لیکن یہ لازم نہیں آتا کہ مکلف کرنے پر قادر ہی نہیں۔ یہ دونوں چیزیں الگ الگ ہیں۔

(۳۰) دیکھیے سیرت ابن ہشام مع الروض الأنف (ج ۱ ص ۱۵۲ و ۱۵۳)۔

(۳۱) الروض الأنف للسہیلی (ج ۱ ص ۱۵۳)۔

(۳۲) فتح الباری (ج ۸ ص ۷۱۸)۔

(۳۳) دیکھیے تفسیر قرطبی (ج ۲ ص ۳۰)۔

(۳۴) سورۃ البقرہ ۲۸۱۔

قال: ما أنابقاری.

اس کا ترجمہ ”میں پڑھا ہوا نہیں ہوں“ بھی کیا جاسکتا ہے اور ”میں پڑھ نہیں سکتا“ بھی ترجمہ ہو سکتا ہے۔ دوسرا ترجمہ پہلے ترجمہ کے مقابلہ میں بہتر ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم افصح العرب والعجم ہیں آپ کی فصاحت و بلاغت اعلیٰ درجہ کی ہے، اس لیے یہ بات عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ جبریل امین چند کلمات آپ سے کہلوانا چاہ رہے ہوں اور آپ یہ فرمائیں کہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں، ان چند کلمات کو کہنے کے لیے پڑھا ہوا ہونا کوئی ضروری نہیں۔ خصوصاً جبکہ آپ اعلیٰ درجہ کے فصیح ہیں، فصاحت میں آپ کی کوئی نظیر نہیں، ان کلمات کو آپ بآسانی ادا کر سکتے تھے، لہذا یہ کہنا چاہیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں پڑھ نہیں سکتا۔ (۲۵) پھر آپ کے نہ پڑھ سکنے کی وجہ یہ تھی کہ آپ غارِ حرا میں تنہا عبادت کر رہے تھے کہ اچانک فرشتہ کی آمد ہوئی اور آپ سے ”اقرا“ کا مطالبہ ہو رہا ہے، ان حالات کی وجہ سے آپ متاثر ہوئے، دوسری طرف خود وحی کی عظمت کا بوجھ بھی تھا، ان وجوہات کی بنا پر آپ نے فرمایا کہ میں پڑھ نہیں سکتا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے ہم عام طور پر دیکھتے ہیں کہ کوئی طالب علم بہت تیز ہوتا ہے لیکن کسی بڑے استاذ کے سامنے جب امتحان دینے بیٹھتا ہے تو اتنا مرعوب ہو جاتا ہے نہ اس کی آواز ہی نہیں نکلتی۔ ایسی ہی کیفیت بشریت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر طاری ہوئی اور اس کی بناء پر آپ نے فرمایا کہ میری زبان نہیں چلتی، میں پڑھ نہیں سکتا۔

”ما أنابقاری“ میں

”ما“ نافیہ ہے یا استفہامیہ؟

قاضی عیاض نے اس میں علماء کا اختلاف نقل کیا ہے، بعض حضرات نافیہ قرار دیتے ہیں اور کچھ حضرات استفہامیہ مانتے ہیں۔ (۲۶)

علامہ سہلی نے ”الروض الأنف“ میں ابن اسحاق کی روایت جہاں ”ما أنابقاری“ کی جگہ ”ما اقرا“ کا لفظ وارد ہے، کہا ہے کہ اس ”ما“ میں دو احتمال ہیں، ایک ”انتہام“ کا، مطلب یہ ہے کہ آپ پوچھ رہے ہیں کہ ”کیا پڑھوں؟“ اور دوسرا احتمال ہے ”نفی“ کا، اور مطلب یہ ہوگا کہ ”ما أحسن“

(۲۵) دیکھیے امداد الباری (ج ۲ ص ۷۲)۔

(۲۶) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹) کتاب الإیمان باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

”أن أقرأ“ میں پڑھ نہیں سکتا۔ (۲۷)

جہاں تک صحیحین کی روایت کا تعلق ہے جہاں ”ما أنابقارئی“ کے الفاظ ہیں وہ ”ما“ نافیہ ہے۔ (۲۸)
لیکن حافظ ابن حجرؒ نے حضرت عروہؒ سے ”کیف أقرأ“ کے الفاظ، حضرت عبید بن عمیرؒ سے ”ماذا أقرأ“ کے الفاظ اور امام زہریؒ سے ”کیف أقرأ“ کے الفاظ نقل کیے ہیں۔ (۲۹) یہ تمام روایتیں ”ما أنا بقارئی“ میں ”ما“ کے استقہامیہ ہونے کے قول کی تائید کرتی ہیں۔

اگرچہ کہا جاسکتا ہے کہ ان روایات سے تائید ضرور ہوتی ہے لیکن یہ سب مراسیل ہیں جبکہ صحیحین کی روایت ثابت السند ہے، اور اگر کوئی آدمی اختلافات پر نظر کیے بغیر ”ما أنابقارئی“ کو پڑھے گا تو علی العبادر یہی ذہن میں آئے گا کہ یہ نافیہ ہے استقہامیہ نہیں۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ ”ما“ نافیہ ہے، استقہامیہ نہیں کیونکہ اس ”ما“ کی خبر میں ”ب“ داخل ہے، اور ”باء زائدہ“ ”ما“ نافیہ کی خبر میں داخل ہوتی ہے ”ما“ استقہامیہ کے بعد باء نہیں آتی۔
اگرچہ امام اخفشؒ نے ما استقہامیہ کے بعد باء کے دخول کو جائز قرار دیا ہے لیکن وہ شاذ ہے۔ (۳۰)

لیکن علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ ”ما استقہامیہ“ کو غلط قرار دینا درست نہیں، جہاں تک باء کے دخول کا تعلق ہے اس کو تو اخفشؒ نے جائز قرار دیا ہے، پھر مؤید روایات کے ہوتے ہوئے استقہامیہ کی تعلیل کے کیا معنی؟ (۳۱)

”ما أنابقارئی“ کے

جملہ کو مکرر لانے کی وجہ

حافظ ابو شامہؒ فرماتے ہیں کہ پہلے ”ما أنابقارئی“ میں ”ما“ نافیہ ہے اور آپ ”اعتناع“ کی خبر دے رہے ہیں یعنی آپ یہ فرما رہے ہیں کہ میرے لیے پڑھنا ممکن نہیں۔

دوسری دفعہ میں بھی ”ما“ نافیہ ہی ہے لیکن اس دفعہ اعتناع کے لیے نہیں بلکہ نفی محض کے لیے ہے کہ میں تو پڑھا ہوا نہیں ہوں کیسے پڑھوں۔

(۲۷) الروض الأنف (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۲۸) الروض الأنف (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۲۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲)۔

(۳۰) حوالہ بلا۔

(۳۱) مدۃ القری (ج ۱ ص ۵۷)۔

اور تیسری دفعہ میں ”ما“ استقمامیہ ہے اور آپ پوچھ رہے ہیں کہ بتاؤ میں کیا پڑھوں؟ استقمامیہ کی تائید ان مراسیل سے ہوتی ہے جو ہم پیچھے ابھی ذکر کر چکے ہیں۔ (۴۳)

نافیہ اور استقمامیہ میں تطبیق کی صورت

حافظ الوشامہؒ کی اسی تقریر سے نفی اور استقمام پر دلالت کرنے والی مختلف روایات کے درمیان تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔ اس طرح کہ چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خلوت میں عبادتِ خداوندی میں مستغرق تھے اور شانِ عبدیت کمال کو پہنچی ہوئی تھی، ایسی حالت میں جبریل امین نے جب ”اقرا“ کہا تو آپ نے فرمایا ”ما انا بقاری“ کہ میں پڑھ نہیں سکتا۔ پھر جب جبریل امین نے دلوچا اور کہا ”اقرا“ تو آپ نے ”ما انا بقاری“ کہہ کر یہ بتایا کہ میں تو امی ہوں ”کیف اقرأ“ پھر جبریل امین نے دلوچا اور ”اقرا“ کہا تو آپ نے فرمایا ”ماذا اقرأ“ کیا پڑھوں، اس طرح نفی و استقمام کی تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔ والعلم عند اللہ سمانہ و تعالیٰ۔

قال: فأخذني فغطني.
طبریؒ کی روایت میں ”غطني“ کے بجائے ”عقني“ ہے اور مسند الوداؤد طیالسیؒ میں ”فأخذ بحلقی“ ہے (۴۴) ”غط“ اور ”غت“ دونوں ہم معنی ہیں یعنی دبانا، دلوچنا اور تیسری روایت کا مفہوم یہ ہے کہ جبریل امین نے میرا حلق پکڑ لیا۔

حتى بلغ مني الجهد.
”جهد“ کا لفظ بضم الجیم بھی پڑھا جاسکتا ہے اور بفتح الجیم بھی۔ جُهد۔ بضم الجیم۔ گنجائش اور طاقت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور جُهد۔ بفتح الجیم۔ کے معنی مشقت اور تکلیف کے ہیں۔ (۴۴)
پھر ”الجهد“ کے دال کو مرفوع بھی پڑھ سکتے ہیں اور منصوب بھی۔ (۴۵) اس طرح کل چار

(۴۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲)۔

(۴۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲)

(۴۳) دیکھیے النہایۃ فی غریب الحدیث والاثار (ج ۱ ص ۳۲۰)۔

(۴۵) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹) کتاب الإیمان، باب بدء الوحي الخ۔

صورتیں ہو گئیں جن کی تفصیل اس طرح ہے :-

① حتی بلغ منی الجہد (بضم الجیم والدال) اس صورت میں ”الجہد“ کو ”بلغ“ کا فاعل قرار دیجئے اور مطلب ہوگا کہ جبریل علیہ السلام نے مجھے اس قدر دلوچا کہ میری طاقت اپنے منتہا کو پہنچ گئی یعنی میری طاقت جواب دینے لگی۔

② حتی بلغ منی الجہد (بفتح الجیم وضم الدال) اس صورت میں بھی ”الجہد“ ”بلغ“ کا فاعل ہی ہوگا اور مطلب ہوگا کہ جبریل امین کے دلوچنے سے مجھے جو تکلیف اور مشقت ہوئی، وہ مشقت اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔

③ تیسری صورت ”حتی بلغ منی الجہد“ ہے (بضم الجیم وفتح الدال) اس صورت میں ”الجہد“ ”بلغ“ کا مفعول بنے گا اور اس کا فاعل ”غظ“ ہوگا۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ جبریل علیہ السلام کا دباننا میری طاقت کی انتہا کو پہنچ گیا اور میری طاقت ختم ہونے لگی۔

④ چوتھی صورت ہے ”حتی بلغ منی الجہد“ (بفتح الجیم والدال) اس صورت میں بھی ”الجہد“ کو ”بلغ“ کا مفعول اور اس کا فاعل ”غظ“ کو قرار دیں گے۔ اور مفہوم ہوگا کہ جبریل علیہ السلام کا دباننا میری مشقت کی انتہا کو پہنچ گیا۔ یعنی مشقت کی انتہا ہو گئی۔ (۴۶) ان چاروں صورتوں کا مجموعی مفہوم تقریباً ایک ہی ہے۔

بعض حضرات نے آخری دونوں صورتوں میں ”بلغ“ کا فاعل ”جبریل“ کو قرار دیا ہے اور مطلب یہ بیان کیا ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام میری طاقت یا میری مشقت کی انتہا کو پہنچ گئے۔ (۴۷) علامہ توربشتی فرماتے ہیں کہ ”جہد“ کو مفعول بنانا یا تو وہم ہے یا بطریق احتمال اس کو بیان کیا گیا ہے وہ احتمال یہ ہے کہ اس صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ فرشتہ نے آپ پر پوری طاقت صرف کر دی کہ مزید طاقت باقی نہ رہی۔ (۴۸) لیکن علامہ توربشتی فرماتے ہیں کہ یہ احتمال بھی درست نہیں کیونکہ السانی بدن قوتِ ملکیہ کو بالکلیہ ختم کر دینے کا تقاضا نہیں کرتا خصوصاً جبکہ ابتداء نبوت کا وقت تھا پھر آپ پر خوف اور رعب بھی طاری تھا۔

(۴۶) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۷)۔

(۴۷) حوالہ ہلا۔

(۴۸) دیکھیے شرح طبری (ج ۱ ص ۴۸) کتاب الفضائل والشمائل باب المبعث وبدء الوحي۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں جن حضرات نے ”بلغ“ کا فاعل حضرت جبریل علیہ السلام کو قرار دیا ہے اُن پر یہی اشکال کیا گیا ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام کی طاقت تو بہت زیادہ تھی پھر انتہا کو پہنچنے کا کیا مطلب؟ بلکہ ایسی صورت میں تو آپؐ کا زندہ رہنا بھی ممکن نہ تھا۔

اس کا ایک جواب تو وہی ہے کہ فرشتہ کا اپنی پوری طاقت صرف کرنا مقصود نہیں۔

دوسرا جواب علامہ طیبیؒ نے یہ دیا ہے کہ اُس وقت حضرت جبریل علیہ السلام اپنی اصلی صورت میں نہیں تھے بلکہ انسانی شکل و صورت میں تھے اور ظاہر ہے کہ یہاں طاقت بھی اسی انسانی اور بشری صورت کے مطابق انسانی ہی مراد ہے، اس لیے انتہا تک پہنچنا تو ممکن ہے اس سے موت واقع ہونا لازم نہیں آتا۔ (۴۹) ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ انسانی شکل و صورت میں ہونے سے نکلے قوت کس فناء ہو جائے گی؟! بھلا قوالب وصور کی تبدیلی سے حقائق میں تبدیلی آتی ہے؟ (۵۰)

لیکن ملا علی قاریؒ کی یہ بات درست نہیں معلوم ہوتی کیونکہ ملک الموت اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کا واقعہ ہے کہ جب ملک الموت نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں آپ کی روح قبض کرنے کے لیے آیا ہوں تو انھوں نے ان کو تھپڑ رسید کیا تو ان کی آنکھیں پھوڑ دیں (۵۱) بات دراصل یہ ہے کہ جب کوئی اپنی شکل کو چھوڑ کر دوسرے کی شکل کو اختیار کرتا ہے تو اس میں وہی اثرات اور خواص پیدا ہو جاتے ہیں۔ دیکھو! یہی جنات اگر سانپ یا بچھو کی شکل میں رونما ہوں اور کاٹ لیں تو آدمی مرجاتا ہے اور ان کو کوئی آدمی اگر ایک لکڑی سے مار دے تو مرجاتے ہیں، لیکن اگر یہ شیر یا ہاتھی کی شکل میں ظاہر ہوں تو ان کا مقابلہ دشوار ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ اشکال وصور کے تبدل سے اثرات بدل جاتے ہیں اور وہی خواص پیدا ہو جاتے ہیں جو اشکال وصور کے ہوتے ہیں۔

غٹّ وارسال اور اس میں تکرار کی حکمتیں

”غٹّ“ یعنی دبانے کی حکمتوں کے بارے میں علماء نے فرمایا کہ :-

- ① ایک حکمت یہ ہے کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم دنیا کے خیالات سے خالی ہو جائیں، ادھر سے آپ کا قلب پھر جائے۔ (۵۲)

(۴۹) دیکھیے الکاشف عن حقائق اللسن المعرب وشرح الطیبی (ج ۱۱ ص ۴۸) کتاب الفضائل والشمائل، باب المبعث وبدء الوحی۔

(۵۰) دیکھیے مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح (ج ۱۱ ص ۱۰۸)۔

(۵۱) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۶۶) کتاب الفضائل، باب من فضائل موسیٰ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۵۲) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۱۸) کتاب التفسیر، تفسیر سورة الملق۔

❶ دوسری حکمت یہ تھی کہ آپ کو اس بات پر تنبیہ کی گئی ہے کہ آپ پر بڑی بھاری ذمہ داری ڈالی جائے گی اور قول ثقیل نازل کیا جائے گا۔ (۵۳)

❷ تیسری حکمت یہ ہے کہ یہ معلوم کرنا تھا کہ آیا دبانے کے بعد آپ اپنی طرف سے کچھ پڑھتے ہیں یا نہیں، معلوم ہوا کہ آپ اپنی طرف سے کچھ نہیں پڑھ سکتے، تو آپ لائقِ اعتماد ہیں، اگرچہ یہ عند اللہ معلوم تھا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دبا کر خود آپ کو دکھا دیا گیا کہ آپ معتمد ہیں اپنی طرف سے کچھ کہہ نہیں سکتے۔ (۵۴)

❸ چوتھی حکمت یہ ہے کہ آپ کو اس بات پر تنبیہ کرنی تھی کہ آپ اگر از خود قراءت کرنا چاہیں تو یہ آپ کے بس کی بات نہیں ہے، اللہ ہی کے کرم سے قراءت پر آپ کو قدرت ہو سکتی ہے۔ (۵۵)

❹ پانچویں حکمت یہ ہے کہ تاکہ آپ کو یہ بتادیا جائے کہ یہ جو کچھ آپ کو مشاہد ہو رہا ہے یہ وساوس و اوهام اور خیالات کی قبیل سے نہیں ہیں کیونکہ وساوس و اوهام میں بدن دیتا نہیں وہ تو خیالی صورت ہوتی ہے۔ (۵۶)

❶ چھٹی حکمت یہ ہے کہ یہ دبانا اثناء نسبت کے لیے تھا، اس کی وضاحت آگے آنے لگی۔ پھر یہ کہ اس غلطی میں تکرار کیوں ہوا؟ اس میں بھی بہت ساری حکمتیں ذکر کی گئی ہیں:-

❶ علامہ قسطلانی فرماتے ہیں کہ پہلی مرتبہ دبانے اور دلوچنے کا مقصد یہ تھا کہ آپ کا خیال تمام امورِ دنیویہ سے منقطع اور فارغ ہو جائے اور وہ وحی جو آپ کی طرف اثناء کی جارہی ہے اس کی طرف آپ کی توجہ تمام ہو جائے۔ دوسری اور تیسری دفعہ اسی کی تاکید اور مبالغہ کے لیے دبایا گیا تھا۔ (۵۷)

❷ بعض حضرات نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلی دفعہ جو دبایا گیا لیتخلى عن الدنيا، دوسری دفعہ دبایا گیا لیتفرغ لما یوحى الیه، اور تیسری دفعہ موانست یعنی وحی سے انس پیدا کرنے کے لیے دبایا گیا تھا۔ (۵۸)

❸ بعض حضرات نے ایک اور بات کہی، وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں انسان کو عقل عطا فرمائی ہے وہاں انسان کے ساتھ تین چیزیں اور پیدا کیں: ایک نفس، دوسری طبع، اور تیسری چیز شیطان۔ نفس کا اثر یہ ہے کہ انسان خواہشات کی طرف مائل ہوتا ہے۔ طبیعت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ وہ غفلت اور لاپرواہی میں پڑ جاتا ہے اور شیطان کا اثر یہ ہوتا ہے کہ وہ عاداتِ مذمومہ میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

پہلی مرتبہ جو دبایا گیا وہ خواہشات اور نفس کے اثرات کو زائل کرنے کے لیے تھا، دوسری مرتبہ طبیعت کے اثر یعنی غفلت کو دور کرنے کے لیے اور تیسری مرتبہ عاداتِ مذمومہ سے بے التفات کرنے کے لیے دبایا گیا تھا۔

⑥ ہمارے بعض اساتذہ نے فرمایا کہ دراصل ان غلطیوں کے ذریعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تنبیہ کی گئی ہے اور اشارہ کیا گیا ہے ان ابتلاءات اور آزمائشوں کی طرف، جو آئندہ زندگی میں آپ کو پیش آنے والی تھیں۔

چنانچہ پہلی مرتبہ دبا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ یہ نبوت کی ذمہ داری آپ کے کندھوں پر آئے گی تو لوگ آپ کے مخالف ہو جائیں گے، اب تک تو آپ کو وہ ”الصادق الامین“ کہتے تھے، آپ کا احترام کرتے تھے اور آپ کے اخلاقِ کریمانہ سے متاثر تھے لیکن جب آپ نبوت کی ذمہ داری اٹھا کر ان کے پاس جائیں گے ان کی محبت عداوت میں تبدیل ہو جائے گی۔

دوسری مرتبہ کے دبانے میں اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ صرف یہی نہیں ہوگا کہ ان کی محبت عداوت میں تبدیل ہو جائے گی اور وہ آپ کے مخالف ہو جائیں گے بلکہ وہ آپ کو طرح طرح کی ایذا میں پہنچائیں گے، آپ کے راستہ پر کانٹے بچھائیں گے اور آپ کی عبادت میں خلل ڈالیں گے۔

اور تیسری مرتبہ دبانے میں اس طرف اشارہ تھا کہ وہ آپ کے قتل کی بھی سازش کریں گے، وہ آپ کی جان کے بھی درپے ہوں گے اور آپ کو بالآخر مکہ مکرمہ چھوڑنا پڑے گا۔ تو یہ تین مرتبہ کا دبانا ان مرحلہ وار مشکلات اور مسائل کی طرف اشارہ کرنے کے لیے تھا۔ (۵۹)

⑦ حضرت مولانا مرتضیٰ حسن صاحب چاند پوری رحمۃ اللہ علیہ (۶۰) نے فرمایا کہ عام انسانوں کی تو یہ حالت ہوتی ہے کہ ایک بچہ ہوتا ہے اس کو پہلے مکتب میں بٹھایا جاتا ہے، پہلی تختی شروع کرائی جاتی ہے تو وہ سارا علم اسی کو سمجھتا ہے، سیدھی تختی ختم کر کے الٹی تختی پڑھائی جاتی ہے تو وہ ایک نئے مرحلے میں داخل ہو جاتا ہے، پھر پہلی تختی ختم کر لیتا ہے تو وہ یہ سمجھتا ہے کہ میں بالکل فارغ ہو گیا لیکن پھر دوسری تختی

(۵۹) دیکھیے ایضاح الہادی (ج ۱ ص ۷۶ و ۷۷)۔

(۶۰) آپ حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے ارشد تلامذہ میں سے اور حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے ہم عصروں میں سے تھے، ذکی، طباع اور تیز فہم علماء میں سے تھے، زبردست مناظر تھے، عرصہ دراز تک درمختار اور مراد آباد وغیرہ میں صدارتِ تدریس کے فرائض انجام دیے، اور آخر میں دارالعلوم دیوبند کے عمدہ نظامِ تعلیم اور پھر نظامِ تبلیغ پر فائز ہوئے، دارالعلوم میں درس و تدریس کا سلسلہ بھی جاری رہا، آپ کو روایت اور ردِ قادیانیت سے خاص شغف تھا اور اس سلسلے میں آپ کی بہت سی قابلِ قدر تصانیف ہیں جو ضعیف ہو چکی ہیں۔
تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے مشاہیر علمائے دیوبند (ج ۱ ص ۵۸۳-۵۸۵)۔

شروع ہو جاتی ہے، پھر جب قاعدہ کسی طرح ختم کر لیتا ہے تو اب سمجھنے لگتا ہے کہ میں عالم فاضل ہو گیا اور اپنی تعلیم مکمل کر لی، لیکن استاذ اس کو پارہ تھا دیتا ہے، پھر ایک ایک پارہ کر کے تیس پارے مکمل پڑھائے جاتے ہیں اب اُسے یقین ہو جاتا ہے کہ میری تعلیم مکمل ہو گئی لیکن اُسے دوبارہ درجے میں بٹھا کر کتاب پکڑا دی جاتی ہے، پہلے الفاظ کے چکر میں تھا اور اب معنی میں پھنس جاتا ہے، اب ایک بالکل نیا قصہ شروع ہوتا ہے جس کا اس کو کچھ اندازہ نہیں ہوتا، پھر یہ معانی کا سلسلہ ایسا شروع ہوتا ہے کہ اس غریب کی زندگی تمام ہو جاتی ہے لیکن علم کی انتہا نہیں ہوتی۔ یہ تو عام انسانوں کی بات ہے۔

لیکن محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ذہانت اور فراست سے اول روز ہی سمجھ گئے تھے کہ میرے اوپر کتنی بڑی ذمہ داری ڈالی جا رہی ہے، اس لیے آپ نے ”ما انا بقاری“ فرمایا یعنی اس ذمہ داری کو سنبھالنا اور اسے انجام دینا مجھ جیسے ضعیف البنیان انسان کے لیے بہت مشکل اور دشوار ہے۔ تو جبریل امین نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دلوچا، ایک مرتبہ، پھر دوسری مرتبہ اور پھر تیسری مرتبہ آپ کو دبایا تاکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ احساس ہو کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے اندر بوجھ برداشت کرنے اور اُسے اٹھانے کی صلاحیت رکھی ہے، چنانچہ حضرت جبریل امین کے تین دفعہ دبانے کے بعد آپ کو احساس ہوا اور آپ نے وہ آیات تلاوت کر لیں جو کھلوانی جا رہی تھیں۔ (۶۱)

① حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کے قریب قریب بات کہی ہے، صرف عنوان بدلا ہوا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ آپ میں عبیدت اعلیٰ درجہ کی تھی، لہذا اعلیٰ ترین درجہ پر آپ فائز تھے اس لیے آپ کو اپنی صلاحیت و بیانت اور کمالات کی طرف بالکل التفات نہیں تھا، جبریل امین نے آپ کو بار بار دبا کر آپ کے خیالات کو مجتمع کر کے اس مقام عبیدت سے آگے لیجانے کی کوشش کی ہے تاکہ آپ کو

اپنی صلاحیت اور قابلیت کا اندازہ ہو اور ذمہ داری علی وجہ البصیرہ اٹھا سکیں۔ (۶۲)

② یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تین مرتبہ تکرار کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہو کہ آپ پر بڑی بھاری ذمہ داری قول و عمل اور نیت کے اعتبار سے عائد کی جائے گی اس لیے کہ وحی کی بنیاد ایمان ہے، اسی ایمان کے تینوں ارکان اور ان کے وزن دار ہونے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ (۶۳)

③ ایک حکمت یہ ہو سکتی ہے کہ تین مرتبہ دبانے سے یہ بتلانا مقصود ہو کہ قرآن پاک میں تین

(۶۱) دیکھیے ایضاح الہادی (ج ۱ ص ۷۷)۔

(۶۲) ایضاح الہادی (ج ۱ ص ۸۶ و ۸۷)۔

(۶۳) فتح الباری (ج ۸ ص ۷۱۸) کتاب التفسیر۔

زبردست قسم کے مضامین بیان کیے جائیں گے یعنی توحید، احکام اور اخبار۔ (۶۴)

⑤ ایک حکمت یہ بھی ممکن ہے کہ اس تکرار میں اشارہ کیا گیا ہے کہ آئندہ تین سختیوں اور شدتوں

کا سامنا کرنا پڑے گا۔ (۶۵)

اب وہ تین سختیاں کیا ہیں؟

امام ابوالقاسم سہیلیؒ فرماتے ہیں کہ پہلی شدت اس وقت ہوئی جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم شعب ابی طالب میں محصور ہوئے، وہاں بھوک کی تکلیف برداشت کرنی پڑی اور دوسری بڑی تکالیف کا سامنا کرنا پڑا، کیونکہ قریش نے آپس میں طے کر لیا تھا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور ان کے معاونین کے ساتھ مقاطعہ کیا جائے کہ نہ تو ان کے ساتھ شادی بیاہ ہو اور نہ ہی ان کے ساتھ بیع و شراء کا معاملہ کیا جائے۔

دوسری شدت اس وقت پیش آئی جب صحابہؓ شعب ابی طالب سے نکلے اور کفار نے قتل کی دھمکیاں

دیں، اس کے نتیجہ میں انہیں حبشہ کی طرف ہجرت کرنی پڑی۔

اور تیسری شدت اس وقت پیش آئی جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قتل کی سازش کی گئی،

حتیٰ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا وطن مبارک چھوڑنا پڑا اور ہجرت کرنی پڑی، ان لوگوں نے آپ کو

ترک وطن پر مجبور کر دیا۔ (۶۶)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ پہلی شدت شعب ابی طالب میں محصور ہونا ہے، دوسری شدت وطن عزیز

کو چھوڑنا ہے اور تیسری شدت احد کے موقع پر پیش آئی (۶۷) کہ آپ کا چہرہ انور زخمی ہوا، اس میں خود

گھس گیا اور آپ کا رباعیہ مبارکہ شہید ہوا، اور تینوں ایالات سے تین زرمیوں اور یسر کی طرف اشارہ کیا گیا

ہے اور وہ ہیں یسر فی الدنیا، یسر فی البرزخ اور یسر فی الآخرة“ (۶۸)

⑥ بعض علماء ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ تین مرتبہ دبانا تین شدتوں کی طرف اشارہ تھا، ایک تو یہ کہ

اس کے یاد کرنے میں شدت ہوگی، دوسرے اس پر عمل کرنے میں شدت ہوگی اور تیسرے اس کی تبلیغ میں

شدت ہوگی، مقصد یہ ہے کہ قرآن کریم کے پڑھنے کے لیے تین شدتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے آدمی کو اس کے

لیے تیار ہونا چاہیے، پڑھنے کے لیے مشقت برداشت کرنی پڑتی ہے، پھر عمل کی مشقت کا نمبر آتا ہے اور

پھر تبلیغ کی مشقت برداشت کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

۱۱۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ پہلی مرتبہ جبریل امین نے اس لیے دبایا تاکہ آپ عالم ناسوت سے نکل جائیں، دوسری مرتبہ اس لیے دبایا تاکہ عالم ملکوت میں داخل ہو جائیں اور آپ میں ملکوتی صفات آجائیں اور تیسری مرتبہ اس لیے دبایا تاکہ آپ کو ذات اور صفات تک حضور حاصل ہو جائے اور نسبتِ حضوری اور معیت مع اللہ دائم حاصل ہو جائے۔

۱۲۔ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دراصل حضرت جبریل امین کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دبانا تینوں مرتبہ اثناء نسبت کے لیے تھا۔

توجہ کی قسمیں

شاہ صاحب فرماتے ہیں توجہ کی چار قسمیں ہیں ① توجہ انعکاسی ② توجہ اقلی ③ توجہ اصلاحی

④ توجہ اتحادی۔

توجہ انعکاسی

توجہ انعکاسی میں ایسا ہوتا ہے جیسے ایک شخص ہے وہ خوب خوشبو لگاتا ہے اور خوشبو لگانے کے بعد کسی مجلس میں آکر بیٹھتا ہے تو جتنے بھی حاضرین مجلس ہوتے ہیں وہ سارے کے سارے اس خوشبو سے مستفید ہوتے ہیں، وہ خوشبو سب کو محسوس ہوتی ہے، لیکن اس خوشبو کا اثر صرف اُس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ وہ آدمی اس مجلس میں موجود رہتا ہے، چنانچہ وہ چلا جاتا ہے تو پھر خوشبو کا اثر غائب ہو جاتا ہے۔

اسی طرح توجہ انعکاسی میں یہ ہوتا ہے کہ مرید شیخ کے پاس آتا ہے اور شیخ کے قلب پر جو انوار نازل ہو رہے ہیں وہ اس مجلس میں ان سے مستفید ہوتا ہے، لیکن شیخ سے جدا ہونے کے بعد کچھ اثر نہیں رہتا۔

یایوں سمجھیے کہ نسبت انعکاسی میں شیخ کے قلب کی نورانیت مرید کے قلب میں منعکس ہوتی ہے، جیسے آئینہ کو بلب کے سامنے رکھ دیا جائے تو وہ بلب آئینہ میں منعکس ہوتا ہے اور آئینہ میں نور نظر آتا ہے۔ لیکن یہ نور اس وقت تک باقی رہے گا جب تک آئینہ بلب کے سامنے ہوگا اور جب وہاں سے ہٹ جائے گا تو آئینہ میں کوئی نور نہیں رہے گا۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب مرید کچھ ذکر و فکر کے ذریعہ اپنے قلب کو مجلیٰ اور صاف کر لیتا ہے تو شیخ کے قلب کے انوار اس کے قلب میں منعکس ہونے لگتے ہیں مگر یہ نسبت مجلس شیخ کے ساتھ خاص ہوتی ہے، مجلس سے اٹھ جانے کے بعد

اس کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا۔

توجہِ القائی یا نسبتِ القائی

اس کی صورت بالکل ایسی ہے جیسے ایک آدمی چراغِ بتی صحیح کرے اور دوسرے چراغ سے اپنے چراغ کو روشن کرے، اسی طرح سے مرید جب ذکر و فکر کے ذریعہ اپنے دل کی اچھی طرح صفائی کر لیتا ہے تو شیخ اپنے قلب کے ذکر و حضور کا ایک نور مرید کے قلب میں ڈالتا ہے جس سے اس کا چراغِ دل روشن ہو جاتا ہے، اب اگر مرید اس کی حفاظت کرتا ہے تو چراغ روشن رہتا ہے کہ دل میں روشنی بڑھتی رہتی ہے، لیکن اگر ذرا سی غفلت کی تو بجھ جاتا ہے۔

یہ نسبت پہلی نسبت سے قوی ہوتی ہے اور شیخ کی مجلس کے ساتھ خاص نہیں ہوتی بلکہ مجلس کے بعد بھی نورانیت باقی رہتی ہے، لیکن انتہائی ضعیف ہے کہ ذرا سی بے احتیاطی سے ختم ہو جاتی ہے۔

توجہِ اصلاحی یا نسبتِ اصلاحی

اس کی مثال یوں سمجھو جیسے ایک دریا ہے، اس سے ایک آدمی نہر نکالتا ہے، اب دریا سے پانی اس نہر میں چلتا رہتا ہے، اور اگر تھوڑا بہت کوڑا کباڑ آتا ہے تو پانی اس کو بہا لے جاتا ہے کوئی بڑی ہی چیز حائل ہو تو وہ پانی کو روک سکتی ہے اور نقصان پہنچا سکتی ہے، مثلاً کوئی بڑا پتھر منفذ پر آجائے اور پانی کو روک دے، یا نہر میں کہیں بہت بڑا شگاف پڑ جائے جس سے سارا پانی نکل جائے۔

اسی طرح جب مرید ذکر و فکر کے ذریعہ اپنے قلب کو خوب مجلی کر لیتا ہے تو شیخ کے بحرِ معارف میں سے ایک نہر اس کے قلب میں جاری ہو جاتی ہے اور وہاں سے معارف اور علوم اس کے قلب میں آنے لگتے ہیں۔

یہ نسبت پہلی اور دوسری نسبتوں سے بہت طاقتور ہے اور تھوڑی بہت لغزشیں اس کے لیے قاطع ثابت نہیں ہوتیں جیسے پتے اور ٹکے پانی کی زد کے ساتھ بہتے چلے جاتے ہیں ہاں اگر کوئی بہت بڑی لغزش ہو جائے، کسی کبیرہ کا ارتکاب ہو جائے تو اس کے انقطاع کا خطرہ ہوتا ہے۔ اور انقطاع سے مراد یہ ہے کہ یہ نہر تھوڑی دیر کے لیے خشک ہو جاتی ہے اگر آدمی توبہ کر لے تو دوبارہ جاری ہو جاتی ہے جیسے آدمی نہر کا منفذ بند ہونے کے بعد اُسے کھول دے یا اس میں شگاف لگ جانے یا ٹوٹ جانے کے بعد اس کو ٹھیک کر دے۔

توجہ اتحادی یا نسبت اتحادی

اس توجہ میں یہ ہوتا ہے کہ شیخ اپنی روح کو مرید کی روح سے متصل کر کے اپنے کمالات کو اس کی طرف منتقل کر دیتا ہے، یہ القاء نسبت کی سب سے اعلیٰ قسم ہے۔

حضرت خواجہ باقی باللہ

اور ایک نانباتی کا واقعہ

اس سلسلہ میں حضرت خواجہ باقی باللہ اور نانباتی کا قصہ معروف ہے، ایک مرتبہ خواجہ صاحب کے ہاں کچھ مہمان آگئے اتفاق سے شیخ کے ہاں اُس موقع پر ان کی خاطر مدارات کے لیے کچھ انتظام نہیں تھا، شیخ پریشان تھے، مہمانوں کی ضیافت کرنا چاہتے تھے اور گھر میں فاقہ تھا، شیخ کے پرہوس میں ایک نانباتی رہتا تھا، اس نے شیخ کی پریشانی کو کسی طرح محسوس کر لیا اور ایک خوان تیار کر کے آپ کی خدمت میں پہنچا دیا، حضرت بعد خوش ہوئے اور اُسے قبول کر کے مہمانوں کی مدارات فرمائی، اور اس نانباتی سے فرمایا کہ مانگو کیا مانگتے ہو، اس نے کہا کہ حضرت! مجھے اپنے جیسا بنا دیجیے حضرت نے فرمایا کچھ اور مانگو، اس نے کہا کہ نہیں حضرت! میری تو بس یہی حاجت ہے۔

جب اس نے بہت اصرار کیا تو حضرت اس کو اپنے حجرے میں لے گئے، اور اس پر توجہ اتحادی ڈالی، تھوڑی دیر بعد حجرہ سے دونوں لٹکے تو ان میں کوئی امتیاز نہیں تھا، یہ معلوم نہیں ہوتا تھا کہ حضرت کون ہیں اور وہ نانباتی کون ہے، البتہ اس سے فرق معلوم ہوتا تھا کہ ان میں سے ایک تو ہوش و حواس کے ساتھ تھا دوسرا بے خود اور مست۔ اس توجہ اتحادی کا اثر یہ ہوا کہ وہ مسکین اس کا تحمل نہ کر سکا اور چند دنوں میں اس کا انتقال ہو گیا۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جبریل علیہ السلام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جو تین مرتبہ دبایا تھا یہ اخیر کی تینوں نسبتوں کے القاء کرنے کے لیے دبایا تھا۔ (۶۹)

حضرت شیخ الحدیث صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ پہلی نسبت یعنی نسبت انعکاسی تو ایک دم سامنے ہوتے ہی حاصل ہو گئی کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم غارِ حرا میں ایک مدت تک مجاہدہ، خلوت نشینی اور ذکر و فکر کے ذریعہ اپنے قلب مبارک کو محلی اور صاف فرما چکے تھے۔ (۷۰)

(۶۹) دیکھیے تقریر باری شریف از حضرت شیخ الحدیث صاحب نور اللہ مرقدہ (ج ۱ ص ۸۴-۸۵)۔

(۷۰) دیکھیے تقریر باری شریف (ج ۱ ص ۸۶)۔

بہر حال سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے شاہ عبدالعزیز صاحب کی رائے کے مطابق تیسری مرتبہ کے دبانے پر حضرت جبریل علیہ السلام کی صفاتِ ملکیت کو اپنے اندر جذب کر لیا گویا آپ مقامِ جبریل پر پہنچ گئے۔ اس کے بعد سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم تینیس سال زندہ رہے، اس طویل مدت میں سید الاولین والآخرین نے کتنی زبردست روحانی ترقی کی ہوگی اس کا اندازہ لگانا ماوشما کے بس میں نہیں۔ اسی سے کچھ اندازہ لگا لیجئے کہ لیلۃ المعراج میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حضرت جبریل چل رہے تھے، مقامِ سدہ پر پہنچ کر انھوں نے آگے جانے سے معذرت کر دی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھ گئے۔

علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کا واقعہ

صفاتِ ملکیت کے انتقال ہی کے سلسلہ میں شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے واقعہ بیان فرمایا، وہ فرماتے ہیں کہ جب وہ حیدر آباد دکن کے شفاخانہ میں گئے تو وہاں ڈاکٹر نے بجلی کے ذریعہ علاج کے بہت سے کرشمے دکھائے اور پھر کہا کہ اگر آپ کہیں تو ہم آپ کے بدن میں بجلی داخل کر دیں حضرت شیخ الاسلام کو پہلے تو گھبراہٹ ہوئی لیکن ڈاکٹروں نے کہا کہ پریشانی کی کوئی بات نہیں، تکلیف نہیں ہوگی۔

ان کو ایک کرسی پر بٹھایا گیا اور ایک ہیٹل کا دستہ تھما دیا اور مشین چلا دی، تھوڑی دیر کے بعد کہا کہ ہم اتنی بجلی آپ کے جسم میں پہنچا چکے ہیں، علامہ عثمانی کو بڑا تعجب ہوا، انھوں نے کہا کہ آپ متعجب نہ ہوں ابھی آپ کو معلوم ہو جائے گا، اس موقع پر علامہ عثمانی کے متنبی مولانا یحییٰ صاحب بھی تھے، ان سے کہا گیا کہ ذرا ان کو ہاتھ لگاؤ، انھوں نے ہاتھ قریب ہی کیا تھا کہ ان کی انگلی سے ایک شعلہ سا نکلادہ سمجھئے کہ انگلی جل گئی، علامہ عثمانی نے بھی تکلیف محسوس کی، معلوم ہوا کہ کوئی اجنبی شے جسم میں ہے پھر مولانا یحییٰ صاحب سے کہا گیا کہ ان کو زور سے پکڑو، اب کچھ اثر نہ تھا، وہ یوں ہی پکڑے ہوئے تھے کہ ایک تیسرے آدمی سے کہا کہ ان کو ہاتھ لگاؤ، ہاتھ قریب کرنا تھا کہ پھر وہی کیفیت ہوئی اور پھر زور سے پکڑا تو کچھ اثر نہ ہوا۔

حضرت علامہ عثمانی فرماتے ہیں کہ آج ایک بڑا مسئلہ حل ہو گیا، معلوم ہوا کہ زور سے پکڑنے میں صفات کی منتقلی بعض اوقات آسانی ہو جاتی ہے، جبریل امین نے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو زور سے دلوچا، نور کا نور سے اتصال ہوا تو وہ ملکوتی صفات منتقل ہو گئیں اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر وحی کا تحمل کرنے اور اس کے وزن کو برداشت کرنے کی استعداد پیدا ہو گئی۔ (۱)

فقال: اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم. حضرت جبریل علیہ السلام نے آپ کو سورۃ علق کی ابتدائی پانچ آیات پڑھائیں، اور آپ نے پڑھیں۔

آیات مذکورہ سے متعلقہ چند فوائد

آپ دیکھ رہے ہیں کہ اللہ کے نبی امی ہیں لیکن پہلی وحی جو آرہی ہے وہ قراءت کی ہے، گویا اللہ تعالیٰ نے قراءت کو ذکر فرما کر ان علوم کی طرف اشارہ کر دیا ہے جن سے اپنے نبی کو نوازنے والے تھے۔

پھر پہلی آیت میں ”اقرأ باسم ربك“ آیا ہے۔ آپ کو معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کی حقیقت سے ہم واقف نہیں، ہم اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کو اس کے اسماء سے جانتے ہیں، ان ہی اسماء کا ہمیں علم ہوا ہے اور ان ہی اسماء کو ہم خالق و مخلوق، قدیم و حادث اور عابد و معبود کے درمیان واسطہ اور رابطہ سمجھتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ یہاں ”اقرأ باسم ربك“ کہنے کے بجائے ”اقرأ باسم ربك“ فرمایا ہے، اور اسی وجہ سے ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ میں بھی لفظ ”اسم“ کا اضافہ کیا گیا ہے۔

پھر یہاں لفظ ”اسم“ کی اضافت ”ربك“ کی طرف ہے اور یہ اشارہ ہے اس طرف کہ وہ اللہ جو رب ہے اور تدریجاً ہر شے کو اس کے کمال تک پہنچانے والا ہے اس نے آپ کو بھی چالیس سال میں تدریجاً اس کمال تک پہنچایا ہے کہ جس کمال کے ساتھ نبوت کی ذمہ داری کا تحمل ممکن ہے، لہذا آپ اسی بات کی طرف توجہ کیجیے اور اسی چیز کی طرف نظر کیجیے کہ آپ کا رب آپ کی تربیت کرنے والا اور تدریجاً آپ کو کمال تک پہنچانے والا ہے، پھر آپ کیوں مایوس ہوتے ہیں اور اپنی صلاحیت کے بارے میں کیوں متفکر ہوتے ہیں؟!

الَّذِي خَلَقَ

یہاں ”خَلَقَ“ کے مفعول کو ذکر نہیں کیا، یہ بتانے کے لیے کہ وہ تمام مخلوقات کا خالق ہے۔ اس جملہ میں بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو آپ کی استعداد اور قابلیت کی طرف متوجہ کیا ہے اس طرح کہ جب وہ تمام کائنات کا خالق ہے تو آپ کا بھی خالق ہے، کائنات کی طرح اس کو یہ قدرت بھی حاصل ہے کہ آپ کے اندر قراءت کی صلاحیت پیدا فرمادے، لہذا آپ کو اس سلسلے میں متفکر ہونے کی ضرورت نہیں۔

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ

یعنی اللہ تبارک و تعالیٰ نے انسان کو خونِ بستر سے پیدا فرمایا۔ یہاں معنی کا ذکر نہیں کیا کہ اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا پاک ہے یا ناپاک، بلکہ خون کا ذکر کیا ہے جو بالاتفاق ناپاک بھی ہے اور لایعقل و جماد بھی، اس کے اندر فی نفسہ کسی قسم کی استعداد اور صلاحیت نہیں ہوتی، لیکن اللہ تبارک و تعالیٰ اپنی قدرتِ کاملہ سے اس سے ایک عاقل اور سمجھ دار انسان پیدا کر دیتا ہے۔ وہ اللہ جو یہ قدرت رکھتا ہے اگر آپ کے اندر علم پیدا کرے خواہ آپ اتنی ہوں اور آپ کے اندر قراءت کی صلاحیت پیدا فرمادیں خواہ آپ قاری نہ ہوں تو اس میں کیا بعد ہے؟

اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ

استفاضہ و استفادہ کے لیے جہاں طالب میں استعداد ضروری ہے وہاں فیض پہنچانے والے اور فائدہ پہنچانے والے کے اندر ضروری ہے کہ بخل نہ ہو۔ یہاں پہلے تین جملوں میں طالب کی استعداد یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاحیت اور قابلیت کو ذکر کیا ہے اور اس آیت میں یہ بیان کیا ہے کہ آپ کو فائدہ پہنچانے والا اللہ جلّ جلالہ ہے، وہ بڑا کرم والا ہے، اس کا افاضہ اور افادہ ہمیشہ سے جاری رہا ہے لہذا آپ کے لیے بھی جاری ہوگا اور جاری رہے گا، ہماری طرف سے افادے میں کوئی رکاوٹ اور مشکل پیش نہیں آنے گی کیونکہ ہمارے یہاں کرم ہی کرم ہے، بخل کا نام و نشان نہیں۔

الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ

اس آیت میں اس بات کی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ آپ غور کیجئے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ قلم کے ذریعہ جو ایک جماد لایعقل ہے۔ تعلیم دیتا ہے، چنانچہ یہ صحیح بخاری جو آج آپ پڑھ رہے ہیں قلم ہی کی برکت ہے، اسی طرح آپ جو قرآن مجید کی تلاوت کرتے ہیں یہ بھی قلم ہی کی برکت ہے۔ تو جو اللہ لوگوں کو قلم کے ذریعہ علم سکھاتا ہے وہ آپ جیسے انسان کے ذریعہ جو خلق مجسم ہے، جو ذکاوت، ذہانت اور فراست کا ایک عدیم المثال نمونہ ہے۔ علم کی اشاعت نہیں کر سکتا؟! یقیناً وہ آپ کے ذریعہ علوم کی اشاعت قلم کے مقابلہ میں زیادہ کر سکتا ہے۔

پھر اسی کے ساتھ ساتھ اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ جس طرح کاتب کے ہاتھ میں قلم ہوتا ہے اور وہ اس کے ذریعہ علوم کی اشاعت کرتا ہے، لیکن قلم کاتب سے افضل نہیں ہوتا، وہ تو کاتب

جس طرح چاہتا ہے اُسے چلاتا ہے، قلم کو دم مارنے کی مجال نہیں ہوتی، وہ کالمیت فی ید الغسال ہوتا ہے۔ اسی طرح یہاں فرمایا گیا ہے کہ جبریل امین جن کے ذریعہ ہم یہ علوم آپ تک پہنچا رہے ہیں آپ سے افضل نہیں اس لیے کہ ان کا اپنا تو کوئی اختیار نہیں وہ تو فرشتوں میں سے ایک فرشتہ ہیں ان کی صفت ”يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ“ (التحریم/۶) ہے ان کو تو جس طرح کا حکم دیا جائے گا اسی پر کاربند ہونگے، لہذا یہ شبہ نہ کیا جائے کہ جبریل امین آپ کے استاذ قرار پائیں گے اور آپ سے افضل ہو جائیں گے۔

عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم.

اس آیت میں بھی سابقہ آیات کی طرح آپ کو بتلایا گیا ہے کہ آپ کو قراءت کے سلسلہ میں کسی قسم کی پریشانی نہیں ہوگی۔

آپ غور کیجیے کہ بچہ جب ماں کے پیٹ سے پیدا ہوتا ہے تو وہ عالم نہیں ہوتا، کچھ بھی نہیں جانتا، نہ تو بولنے پر اسے قدرت حاصل ہوتی ہے اور نہ اشارہ تک کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، اس کے باوجود اللہ سبحانہ و تعالیٰ اُسے عالم بنادیتے ہیں۔ لہذا آپ کو کسی قسم کی فکر نہیں ہونی چاہیے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی عنایت آپ کے ساتھ ہے اور اس کی تربیت آپ کے ساتھ ہے۔ اسی طرح اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی مشیت اور ارادہ بھی آپ کے ساتھ ہے، لہذا یقیناً آپ عالم بھی بن سکتے ہیں اور معلم بھی۔ یہ ہے ان آیات کا خلاصہ۔
والعلم عند اللہ سبحانہ و تعالیٰ۔

آیات مذکورہ مضامین
قرآن کریم کا خلاصہ ہیں

واقعہ یہ ہے کہ ان پانچوں آیات میں جمیع مضامین قرآنیہ کی طرف اشارہ ہے، وہ اس طرح کہ قرآن کریم کے مضامین تین قسم کے ہیں، ایک توحید یعنی ذات و صفات سے متعلق آیات، دوسرے احکام اور تیسرے اخبار بالغیب اور قصص وغیرہ۔

ذات و صفات کی طرف اشارہ ”اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ میں لفظ ”رب“ اور ”الذی خلق“ اور ”خَلَقَ“ الانسان من علق“ سے لگتا ہے، اسی طرح ”وَرَبُّكَ الْكَرِيمُ“ میں سے لفظ ”رب“ سے بھی لگتا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ ایک تو اللہ کی ذات ہے اور دوسرے اس کی صفات ہیں، پھر اللہ تعالیٰ کی

صفات دو طرح کی ہیں، صفات ذات اور صفات افعال۔

صفات ذات سات ہیں: علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام اور حیات۔ ان کے علاوہ باقی صفات افعال ہیں جیسے خالق، رازق وغیرہ۔

پھر صفات افعال کے بارے میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ آیا یہ حادث ہیں

یا قدیم؟

اشاعرہ کہتے ہیں کہ یہ صفات حادث ہیں اور اصل میں قدرت و ارادہ کا تعلق اگر کسی خاص فعل کے ساتھ ہو جاتا ہے تو اس سے یہ صفت نکل آتی ہے۔ مثلاً اگر تخلیق سے تعلق ہو تو اللہ تعالیٰ کے لیے ”خالق“ کی صفت نکل آتی ہے اور ”ترزق“ سے تعلق ہو تو ”رازق“ کی صفت نکل آتی ہے۔ وھکذا۔ لیکن ماتریدیہ یہ کہتے ہیں کہ صفات سبعہ سابقہ کیساتھ ایک آٹھویں صفت بھی ہے جو ”تکوین“ کی صفت کہلاتی ہے، صفات سبعہ کی طرح یہ بھی قدیم ہے اور تمام صفات افعال اسی کی مختلف شکون و احوال اور صورتیں ہیں۔ خلق بھی تکوین ہی کی ایک صورت ہے اور ترزق بھی اسی کی ایک صورت ہے۔

صفات ذات اور صفات افعال میں فرق

پھر صفات ذات اور صفات افعال میں فرق کیا ہے؟ ماتریدیہ کے یہاں چونکہ سب قدیم ہیں اس لیے انھوں نے فرق اور بیان کیا ہے وہ یہ کہ صفات ذات تو وہ صفات ہیں جن کے ساتھ حق تعالیٰ متصف ہیں ان کی اضداد کے ساتھ متصف نہیں، اللہ تعالیٰ علیم ہیں جاہل نہیں، قدیر ہیں عاجز نہیں، مرید ہیں بے ارادہ نہیں، سمیع ہیں اصم نہیں، بصیر ہیں اعمیٰ نہیں، متکلم ہیں اخرس نہیں اور حی ہیں مردہ نہیں۔ اور صفات افعال وہ کہلاتی ہیں کہ حق تعالیٰ ان سے بھی متصف ہوتے ہیں اور ان کی اضداد سے بھی جیسے احیاء و امات، قبض و بسط، نفع و ضرر وغیر ذلک۔

اشاعرہ کے یہاں چونکہ صفات سبعہ ذاتیہ تو ہیں قدیم، اور صفات افعال ہیں حادث، اس لیے انھوں نے اور تفصیل کی، وہ یہ کہتے ہیں کہ صفات ذات تو وہ صفات ہیں جن سے حق تعالیٰ ازلاً اور ابداً متصف ہیں یعنی ہمیشہ سے متصف ہیں اور ہمیشہ متصف رہیں گے اور صفات افعال وہ صفات ہیں جن سے حق تعالیٰ لم یزل میں متصف نہیں، ہاں لایزال میں متصف ہیں۔ یعنی ابتداء سے ہی متصف تو نہیں البتہ بعد میں متصف ہوتے ہیں۔

آیت میں صفات ذات و صفات افعال کی طرف اشارہ

اب یہ سمجھیں کہ لفظ ”رب“ اور لفظ ”خلق“ سے صفات ذات اور صفات افعال کی طرف اشارہ

لکھتا ہے ”خلق“ اللہ کی صفات افعال میں سے ہے لہذا اس سے تمام صفات افعال کی طرف اشارہ ہو گیا اور لفظ ”رب“ سے صفات ذات کی طرف اشارہ لکھتا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ ”رب“ کہتے ہیں تربیت کرنے والے کو، تربیت کے لیے ضروری ہے کہ تربیت کرنے والا علم رکھتا ہو، جاہل تربیت نہیں کر سکتا، قدرت و ارادہ رکھتا ہو، عاجز و بے ارادہ شخص تربیت نہیں کر سکتا، اسی طرح سمع و بصر رکھتا ہو کیونکہ یہ علم کے ذرائع میں سے ہیں اور ان کی تربیت میں ضرورت پڑتی ہے، جس کی تربیت کی جاتی ہے اس کی باتوں کے سننے کی ضرورت ہوتی ہے، اس کے احوال کی نگرانی کی ضرورت ہوتی ہے، اسی طرح بعض اوقات تربیت میں کلام کی ضرورت پڑتی ہے، بتانے اور سکھانے کی ضرورت ہوتی ہے کہ یہ کرو اور یہ نہ کرو، اس سے بچو، پھر ظاہر ہے کہ جس میں یہ صفات ہوں گی وہ زندہ ہوگا تو اسی لفظ ”رب“ سے خدائے پاک کی تمام صفات ذاتیہ کی طرف اشارہ لکھتا ہے اور جو صفات والا ہوگا تو اس کی ذات بھی ہوگی، اس سے ”ذات“ بھی نکل آئی۔

خلاصہ یہ نکلا کہ لفظ ”رب“ اور لفظ ”خلق“ سے خدائے پاک کی صفات ذاتیہ اور صفات فعلیہ کی طرف اشارہ لکھتا ہے تو انہی دونوں لفظوں سے ذات و صفات اور توحید کی طرف اشارہ ہو گیا۔ اسی طرح آگے ”عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ“ آیا ہے ”علم“ کے لفظ سے اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے لہذا ہم کہہ سکتے ہیں ”خَلَقَ“ اور ”عَلَّمَ“ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کیونکہ ”خلق“ صفات افعال میں سے اور ”علم“ صفات ذات میں سے ہے۔ دوسرا قرآنی مضمون احکام کا ہے، اس کی طرف اشارہ ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ اور ”اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ“ سے کیا گیا ہے کیونکہ ”اقْرَأْ“ صیغہ امر ہے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ کلام احکام پر مشتمل ہوگا۔ اور تیسرے قرآنی مضمون اخبار بالغیب کی طرف اشارہ ”عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ“ سے ہو گیا، کیونکہ انسان جس چیز سے ناواقف اور جاہل تھا، اللہ تعالیٰ نے اس کی تعلیم دی۔

سب سے پہلے کون سی

آیات نازل ہوئیں؟

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سب سے پہلے کون سی آیات نازل ہوئیں؟

جمہور کا قول یہ ہے کہ سورۃ علق کی ابتدائی پانچ آیات سب سے پہلے نازل ہوئیں، جیسا کہ حدیث

باب میں مذکور ہے، امام نووی فرماتے ہیں ”وہذا هو الصواب الذي عليه الجماهير من السلف والخلف۔“ (۲)

دوسرا قول یہ ہے کہ سب سے پہلے سورۃ مدثر کا نزول ہوا ہے، یہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ اور ان کے تلمیذ حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمن بن عوفؓ کی رائے ہے۔ (۳)
لیکن قول اول قول ثانی سے ارجح ہے کیونکہ:-

① ”اقراء“ کی ابتدائی آیات کے نزول کے قصہ میں وارد ہے کہ فرشتہ نے کہا ”اقراء“ آپ نے فرمایا ”ما انا بقارئ“ اگر مدثر کی آیات کا نزول ہو گیا ہوتا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ”ما انا بقارئ“ کیوں فرماتے؟ آپ فوراً آیات پڑھ دیتے۔ (۴)

② دوسری وجہ یہ ہے کہ سورۃ اقرأ میں قراءت کا امر ہے اور سورۃ مدثر میں ”انذار“ کا، اور انذار کا درجہ قراءت کے بعد ہے پہلے قراءت حاصل ہوگی پھر اسی کے مطابق انذار ہوگا۔ (۵)

③ تیسری وجہ یہ ہے کہ حضرت جابرؓ جو کچھ فرما رہے ہیں یہ ان کی اپنی رائے اور گمان ہے (۶) اور حضرت عائشہؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کر رہی ہیں کہ حضرت جبرئیل آئے اور مجھ سے قراءت کا مطالبہ کیا، اور مجھے قراءت کا حکم دیا، میں نے کہہ دیا ”ما انا بقارئ“ تین بار یہ بات پیش آئی پھر حضرت جبرئیل علیہ السلام نے تین مرتبہ دبا کر فرمایا ”اقرا باسم ربك الذي خلق“ الخ۔

④ چوتھی وجہ یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کے قصہ میں یہ الفاظ آئے ہیں ”فرفعت رأسي فاذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض“ (۷) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مدثر کے نزول سے پہلے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی فرشتہ سے ملاقات ہو چکی تھی۔ (۸)

بعض حضرات نے ان دونوں اقوال کو جمع کیا ہے، حاصل اس کا یہ ہے کہ:-

① اول منازل علی الإطلاق تو ”اقراء“ کی ابتدائی آیات ہیں اور ”مدثر“ کو اول منازل کاملاً کی

(۳) عن يحيى بن أبي كثير سالت أبا سلمة بن عبد الرحمن عن أول منزل من القرآن قال: يا أيها المدثر قلت: يقولون: اقرا باسم ربك الذي خلق فقال أبو سلمة: سألت جابر بن عبد الله رضي الله عنهما عن ذلك، وقلت له مثل الذي قلت فقال جابر: لا أحدثك إلا ما حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: جاورت بحراء فلما قضيت جوارى مبطت فنوديت... فأتيت خديجة فقلت: دثروني وصبوا علي ماء بارداً قال: فدثروني وصبوا علي ماء بارداً قال: فنزلت يا أيها المدثر قم فأنذر وربك مكبر“ دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ المدثر۔

(۴) زاد المعاد (ج ۱ ص ۸۵) فصل فی مبعض أول منازل علیہ۔

(۵) حوالہ بالا۔

(۶) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۶۹) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ المدثر۔

(۷) صحیح بخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ المدثر۔

(۸) زاد المعاد (ج ۱ ص ۸۵)۔

خصوصیت حاصل ہے (۹) حضرت جابرؓ کی روایت میں سورہ مدثر کو اول منزل اسی حیثیت سے کہا گیا ہے۔
 ② دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ فخرت کے بعد دوبارہ جب وحی کا نزول شروع ہوا تو سب سے پہلے سورہ مدثر نازل ہوا، اس اعتبار سے اُسے اولیت حاصل ہوئی۔ (۱۰)

③ تیسری توجیہ یہ ہے کہ ”انذار“ کے ساتھ مقید ہو کر سب سے پہلے سورہ مدثر کا نزول ہوا۔ (۱۱)
 ④ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ ”اقرا“ کی آیات کے نزول کے لیے کوئی سبب پیش نہیں آیا، جبکہ سبب کے پیش آئے کے بعد سب سے پہلے سورہ مدثر نازل ہوا اس لیے اس کو ”اول منزل“ کہا گیا ہے۔ (۱۲)
 یہ کل چار صورتیں جمع کی ہو گئیں۔

پھر اول منزل کے مصداق میں ایک قول یہ ہے کہ ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ سب سے پہلے نازل ہوئی۔ (۱۳)

لیکن یہ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یعرف فصل السورۃ حتی تنزل علیہ بسم اللہ الرحمن الرحیم“ (۱۴) اس سے معلوم ہوا کہ ”بسم اللہ“ کا نزول بعد میں ہوا۔

علامہ زمخشریؒ نے نقل کیا ہے کہ اکثر مفسرین کے نزدیک سورہ فاتحہ اول منزل ہے۔ (۱۵)
 لیکن یہ بھی درست نہیں بلکہ اکثر تو کیا کثیر بھی قائل نہیں، اس لیے کہ اس کے قائل صرف ابو میسرہ عمرو بن شریحیل ہیں ان کی مرسل روایت بیہقی نے دلائل النبوة میں ذکر کی ہے اس میں ہے ”فلما خلا ناداه یا محمد، قل: بسم اللہ الرحمن الرحیم، الحمد للہ رب العالمین، حتی بلغ: ولا الضالین“ (۱۶)
 لیکن امام بیہقیؒ فرماتے ہیں ”فہذا منقطع“ (۱۷) دوسرے یہ صحیح کی روایت کے معارض ہے (۱۸)

پاسبانِ حق @ یاہوڈاٹ کام

(۹) الإیتقان فی علوم القرآن (ج ۱ ص ۴۲) النوع السابع: معرفة أول منزل۔

(۱۰) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۶۸) کتاب التفسیر، تفسیر سورة المدثر، باب: وریک فکیر۔

☐ ٹیلی گرام چینل:

(۱۱) حوالہ بالا۔

<https://t.me/pasbanehaq1>

(۱۲) حوالہ بالا۔

بلاگ (اسلامی کتاب گھر)

(۱۳) الإیتقان (ج ۱ ص ۴۳) النوع السابع: معرفة أول منزل۔

(۱۴) سنن أبی داود، کتاب الصلاة، باب من جہر بہا (أی بالبسملة) رقم ۶۸۸۔

(۱۵) تفسیر کشاف (ج ۴ ص ۶۶۵) تفسیر سورة العلق۔

<http://islamickitabghar.blogspot.com>

(۱۶) دلائل النبوة للبیہقی (ج ۲ ص ۱۵۸) باب أول سورة نزلت من القرآن۔

(۱۷) حوالہ بالا۔

(۱۸) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۱۹) کتاب التفسیر، تفسیر سورة العلق۔

اس لیے اس کا اعتبار نہیں۔

عطاء خراسانی سے منقول ہے کہ سورۃ مدثر سے پہلے ”يَا أَيُّهَا الْمَزْمَلُ“ کا نزول ہوا۔ (۱۹)
لیکن حافظ فرماتے ہیں کہ عطاء ضعیف ہیں۔ (۲۰)

اقرا باسم ربک پر کیسے عمل کیا جائے؟

سورہ علق کی پہلی آیت میں ”اقرا باسم ربک“ آیا ہے اور اس میں حکم دیا گیا ہے کہ اللہ کا نام لیکر پڑھو، پھر کس نام سے پڑھا جائے؟ اس میں اس کا کوئی بیان نہیں۔

علامہ ابوالقاسم سہلی فرماتے ہیں کہ بعد میں اس کا بیان آیت کریمہ ”بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرِبَهَا وَمُرْسُهَا“ میں آیا ہے پھر اس کے بعد دوسری آیت ”اِنَّهُ مِنْ سُلَيْمٰنٍ وَّ اِنَّهُ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ“ نازل ہوئی، اور پھر اس کے بعد مستقل طور پر حضرت جبریل علیہ السلام ہر سورت کے ساتھ ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ“ پڑھتے تھے۔ (۲۱) واللہ اعلم۔

بسم اللہ جزو قرآن ہے یا نہیں؟

مذاهب علماء

بسم اللہ قرآن کا جزء ہے یا نہیں اس میں علماء کے تین مذاہب ہیں۔ (۲۲)

① امام مالک اور بعض حنفیہ کا قول یہ ہے کہ سورۃ نمل میں جو ”بسم اللہ“ وارد ہے ”انہ من سُلَيْمٰنٍ وَّ اِنَّهُ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ“ وہ تو بالاتفاق قرآن کریم کا جزء ہے اور کہیں جزء نہیں ہے۔ امام احمد کے بعض اصحاب نے اسے امام احمد کا مذہب قرار دیا ہے یا اُن سے ایک روایت کے طور پر نقل کیا ہے۔ (۲۳)

(۱۹) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۶۸) کتاب التفسیر تفسیر سورۃ المدثر باب: ورنک مکبر۔

(۲۰) حوالہ بالا۔

(۲۱) الروض الأنف للسبیل (ج ۱ ص ۱۵۴)۔

(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیے المجموع شرح المہذب (ج ۳ ص ۲۳۳ و ۲۳۵) فرع: فی مذاہب العلماء فی اثبات البسملة و عدمها۔

(۲۳) نصب الراية (ج ۱ ص ۳۲۶) أقوال العلماء فی السملۃ۔

② امام شافعیؒ اور ان کی موافقت کرنے والوں کا قول اس کے بالمقابل ہے کہ بسم اللہ ہر سورت کی یا تو آیتِ تامہ ہے یا بعض آیت ہے۔

③ تیسرا قول یہ ہے کہ بسم اللہ قرآن کریم کا جزء ہے لیکن کسی سورت کا جزء نہیں، قرآن کریم کا جزء ہونے کی حیثیت سے اس کو پڑھا جاتا ہے (۲۴) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے پڑھا ہے، چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں ”بینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات یوم بین أظهرنا اذا غفی اغفاءة ثم رفع رأسه متبسما فقلنا: ما أضحكك يا رسول الله؟ قال: أنزلت على أنفاسورة، فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطينك الكوثر فصّل لربك وانحر ان شانك هو الابتر...“ (۲۵)۔

یہ عبد اللہ بن المبارکؒ، داؤد طاہریؒ اور ان کے متبعین کا قول ہے، امام احمدؒ سے یہی منصوص ہے، حنفیہ میں سے ایک جماعت اسی کی قائل ہے (۲۶) علامہ زیلیؒ فرماتے ہیں ”وذكر أبو بكر الرازي أنه مقتضى مذهب أبي حنيفة، وهذا قول المحققين من أهل العلم؛ فإن في هذا القول الجمع بين الأدلة، وكتابتها سطرًا مفصلاً عن السورة يؤيد ذلك“ (۲۷)۔

تسمیہ سورۃ فاتحہ کا جزء ہے یا نہیں؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ تسمیہ سورہ فاتحہ کا جزء ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک تو تسمیہ اس کا جزء ہے، جبکہ امام مالکؒ امام ابو حنیفہؒ اور راجح قول کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک اس کا جزء نہیں ہے۔
امام احمدؒ سے ایک روایت جو مرجوح ہے یہ منقول ہے کہ تسمیہ سورۃ فاتحہ کا جزء ہے کسی اور سورت کا نہیں۔ (۲۸)

نماز میں تسمیہ کی قراءت کا حکم
نماز میں اس کی قراءت کا کیا حکم ہے؟ اس میں بھی تین اقوال ہو گئے:-

(۲۴) حوالہ بلا۔

(۲۵) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۲) کتاب الصلاة باب حجة من قال: البسملة آية من كل سورة سوى براءة۔

(۲۶) نصب الراية (ج ۱ ص ۲۲۷)۔

(۲۷) حوالہ بلا۔

(۲۸) نصب الراية (ج ۱ ص ۲۲۷، ۲۲۸)۔

- ① ایک قول یہ ہے کہ واجب ہے جیسے سورہ فاتحہ کی قراءت واجب ہے، یہ امام شافعی کا مذہب، امام احمد کی ایک روایت اور محدثین کی ایک جماعت کا قول ہے۔
- ② دوسرا قول یہ ہے کہ نماز میں تسمیہ مکروہ ہے سراً ہو یا جہراً، یہ قول امام مالک سے منقول ہے۔
- ③ تیسرا قول یہ ہے کہ یہ جائز ہے بلکہ صرف جائز ہی نہیں مستحب ہے، یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب امام احمد اور اکثر محدثین کا مشہور قول ہے۔ (۲۹)

تسمیہ کا جہر مسنون ہے یا نہیں؟

تسمیہ کی قراءت کی صورت میں جہراً مسنون ہے یا سراً؟ اس میں بھی تین اقوال ہیں:-

- ① امام شافعی اور ان کے موافقین کا مذہب یہ ہے کہ جہر مسنون ہے۔
 - ② امام ابو حنیفہ، جمہور فقہاء و محدثین اور امام شافعی کے بعض اصحاب کے نزدیک جہر مسنون نہیں ہے۔
 - ③ اسحاق بن راہویہ اور ابن حزم کے نزدیک جہر اور سراً برابر ہیں جس کو چاہے اختیار کرے۔ (۲۰)
- یہ تمام تفصیل ”الشیء بالشئ ۱ ذکر“ کے تقاضے سے یہاں ذکر کر دی گئیں، اصل گفتگو یہ چل رہی تھی کہ بدء الوحي کی مبحث غنہ حدیث میں سورہ علق کی ابتدائی آیات نازل ہوئیں ان کے ساتھ تسمیہ موجود نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ تسمیہ سورت کا جز نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں اسم رب سے پڑھنے کا حکم ہے لیکن اس کا بیان بعد میں نازل ہوا۔
- بسم سورہ فاتحہ یا دیگر سورتوں کا جزء ہے یا نہیں؟ ہر صورت میں دلائل کیا ہیں؟ مسئلہ کا اختلاف تو ابھی بیان ہو چکا، اب دلائل سنئے:-

دلائل قائلین عدم جزئیت تسمیہ

جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ تسمیہ نہ سورہ فاتحہ کا جزء ہے اور نہ دیگر سورتوں کا، ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

پہلی دلیل

حضرت انس بن مالکؓ کی حدیث ہے ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَبَا بَكْرٍ، وَعُمَرُ، كَانُوا

(۲۹) دیکھیے نصب الراية (ج ۱ ص ۲۲۸)۔

(۲۰) حوالہ بالا۔

يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العلمين“ (۳۱)

یہی حدیث امام مسلمؒ نے بھی اپنی صحیح میں تخریج کی ہے اس کے الفاظ ہیں ”صلیت خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بکر وعمر وعثمان، فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين، لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في أول قراءة ولا في آخرها“ (۳۲)

حضرت انسؓ ہی سے مسلم ہی کی ایک روایت میں ہے ”صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بکر، وعمر، وعثمان، فلم أسمع احداً منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم“ (۳۳)

ایک طریق میں یہ الفاظ آنے ہیں ”فلم أسمع احداً منهم يجهر بسم الله الرحمن الرحيم“ (۳۴) مسند احمد کی ایک روایت میں ”وكانوا لا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم“ کے الفاظ ہیں۔ (۳۵) طبرانی نے معجم کبیر اور اوسط میں یہ الفاظ نقل کیے ہیں ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يَسِرُّ بسم الله الرحمن الرحيم، وأبو بكر وعمر“ قال الهيثمي رجاله موثقون۔ (۳۶)

مسند احمد کے ایک طریق میں ”أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يستفتحون القرآن بالحمد لله رب العالمين“ کے الفاظ ہیں۔ (۳۷)

اس طریق میں قابل توجہ لفظ یہ ہے کہ اس میں ”يستفتحون القرآن“ ہے جبکہ صحاح کی روایات میں ”القراءة“ کا لفظ ہے، حافظ خطیب بغدادیؒ اس آخری طریق کی تصحیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہی لفظ محکم ہے، باقی الفاظ متشابہ ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ قتادہ کے حفاظ تلامذہ یہی نقل کرتے ہیں اور حضرت انسؓ سے روایت کرنے والے قتادہ کے رفقاء بھی یہی نقل کرتے ہیں۔ (۳۸)

اور وہ ”يستفتحون القرآن بالحمد لله رب العالمين“ کے معنی یہ بیان کرتے ہیں کہ قراءت سورۃ الحمد سے شروع کی جاتی تھی، اب سورۃ الحمد سے قراءت شروع ہونے کے لیے ضروری نہیں کہ ”الحمد“ سے شروع ہو، بلکہ جہاں سے سورت کی ابتدا ہوگی وہیں سے قراءت شروع ہوگی یعنی شافعیہ کے بقول سورت کی

(۳۱) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۳) کتاب الاداء باب مدیہ أئمة کبیر۔

(۳۲) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۲) کتاب الصلاة باب ححه من قال لا يجهر بالسملة۔

(۳۳) توارق باب۔

(۳۴) سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۴۳) کتاب الافتتاح باب ترک الجهر بسم الله الرحمن الرحيم۔

(۳۵) مسند احمد (ج ۲ ص ۱۷۹)۔

(۳۶) مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۸) کتاب الصلاة باب فی بسم الله الرحمن الرحيم۔

(۳۷) مسند احمد (ج ۲ ص ۱۶۸)۔

(۳۸) نصب الراية (ج ۱ ص ۲۲۰)۔

ابتداء تسمیہ سے ہے لہذا تسمیہ سے شروع کرے۔

لیکن علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ باقی الفاظ جو اس حدیث کے نقل کیے جاتے ہیں وہ اس لفظ کے ، جس کو آپ محکم قرار دیتے ہیں منافی نہیں ہیں ، لہذا ترجیح کا طریقہ اختیار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ (۲۹) اصل میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ جس چیز کی نفی کر رہے ہیں وہ جہر ہے ، نفس قراءت کی وہ نفی کیسے کر سکتے ہیں جبکہ وہ خود فرماتے ہیں ”لم أسمع أحداً منهم يقرأ: بسم الله الرحمن الرحيم“ اور بعض روایات میں ”فلم أسمع أحداً منهم يجهر بسم الله الرحمن الرحيم“ کے الفاظ ہیں ، بعض میں ”وكانوا لا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم“ کے الفاظ ہیں اور بعض میں صراحت ”يُسِرُّ“ کا لفظ وارد ہے۔ (۳۰) معلوم ہوا کہ ان سارے الفاظ میں حضرت انسؓ سے جس نفی کو نقل کیا جاتا ہے اور حضرت انسؓ جس چیز کی نفی کر رہے ہیں وہ جہر ہے اور جہر ہی کی وہ نفی کر سکتے ہیں مستقل قراءت میں نفی واثبات تو ہو ہی نہیں سکتا الا یہ کہ تکبیر تحریمہ کے بعد قراءت سے پہلے سکوت نہ ہو حالانکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر کے بعد سکوت فرمایا کرتے تھے ، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ نے پوچھا ”بأبي أنت وامي يا رسول الله، اسكاتك بين التكبير وبين القراءة، ماتقول؟ قال: أقول....“ (۳۱)

خطیب بغدادیؒ جو یہ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد ابتداء بالسورة ہے ، حافظ زیلعیؒ نے اس کو رد کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہ تو ایک بدیہی چیز ہے کھلی ہوئی بات ہے کہ قراءت کی ابتدا سورۃ فاتحہ سے ہوتی تھی ، بھلا اس کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے یہ تو ایسا ہو گیا جیسے یوں کہا جائے فجر کی نماز کی دو رکعتیں ہوتی ہیں اور ظہر کی چار ، اور یہ کہ رکوع کا مقام سجدہ سے پہلے ہے اور تشہد جلوس کے بعد ہوتا ہے۔ یہ تمام باتیں اتنی بدیہی ہیں کہ ہر خاص و عام جانتا ہے ، ایسی چیزوں کو نقل کرنے کا کوئی فائدہ نہیں۔ (۳۲)

اور اگر ابتداء بالسورة مراد ہوتی تو اس صورت میں یوں کہا جاتا ”كانوا يفتتحون القراءة بأم القرآن“ یا ”بفاتحة الكتاب“ یا ”بسورة الحمد“ جیسا کہ یہ سب اس سورت کے اسماء ہیں ”الحمد لله رب العالمين“ اس سورت کا نام نہیں ، یہ نام نہ تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے ، نہ صحابہ و تابعین سے اور نہ ہی کسی اور ایسے شخص سے جس کی بات قابل احتجاج ہو۔ (۳۳)

(۲۹) نصب الراية (ج ۱ ص ۲۲۰)۔

(۳۰) یہ تمام الفاظ حدیث مع تخریج صحیح ذکر کر چکے ہیں۔

(۳۱) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۴) کتاب الاذان ، باب ما یقرأ بعد التكبير.... وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۹) کتاب المساجد ، باب ما یقال بین

تکبیرة الاحرام والقراءة۔

(۳۲) نصب الراية (ج ۱ ص ۲۲۱)۔ (۳۳) حوالہ بالا۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس پر اشکال کیا ہے اور فرمایا ہے کہ ”الحمد لله رب العالمين“ سورۃ فاتحہ کے ناموں میں سے ایک نام ہے، وہ اس بات کی دلیل میں حضرت ابوسعید بن المعلیؓ کی روایت پیش کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں ”كنت أصلي في المسجد فدخلني رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم أجبه، فقلت: يا رسول الله، إني كنت أصلي، فقال: ألم يقل الله ”استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم“ ثم قال لي: لا علمك سورة هي أعظم السور في القرآن قبل أن تخرج من المسجد، ثم أخذ بيدي، فلما أراد أن يخرج قلت له: ألم تقل: لا علمك سورة هي أعظم سورة في القرآن؟ قال: ”الحمد لله رب العلمين“ هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته“ (۴۴)

حافظؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث پاک میں سورۃ فاتحہ کو ”الحمد لله رب العالمين“ کہا گیا ہے، اور اس سے حدیث انسؓ میں وارد الفاظ ”يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين“ میں جو ”سورة“ کی تائید کی گئی ہے اس کی تائید ہوتی ہے۔ (۴۵)

لیکن حافظ رحمہ اللہ کا اس حدیث سے استدلال ضعیف ہے اس لیے کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اس سے مراد الحمد لله رب العالمين...إلى آخر السورة ہو، یعنی یہ ”من باب تسمية السورة بالحمد لله رب العلمين“ نہیں بلکہ ”من باب قراءة أول الآية، والإشارة إلى باقيها“ ہے۔ اسی لیے اس کے ساتھ ہی فرمایا: هي السبع المثاني... والله اعلم۔

امام دارقطنی نے اپنی سنن میں ایک روایت حضرت انسؓ کی نقل کی ہے اس میں ”استفتاح بأم القرآن“ کی تصریح ہے (۴۶) جس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ حضرت انسؓ کی بقیہ روایات جن میں قراءت کی ابتدا ”الحمد لله رب العالمين“ سے وارد ہے ان میں اس سے ”سورت“ ہی مراد ہے نہ کہ آیت۔

لیکن حافظ زلیعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت بالمعنی ہے اور اصل الفاظ وہ ہیں جو ہم پیچھے امام مسلمؒ کے حوالہ سے ذکر کر چکے ہیں ”فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين، لا يذكرون: بسم الله الرحمن الرحيم“ فی أول قراءة ولا في آخرها“ (۴۷)

(۴۴) صحيح بحاری، كتاب التفسير، باب ما جاء في فاتحة الكتاب، رقم (۴۲۶۳)۔

(۴۵) فتح الباری (ج ۸ ص ۱۵۸) كتاب التفسير، تفسير سورة الفاتحة، باب ما جاء في فاتحة الكتاب۔

(۴۶) اس کے الفاظ یہ ہیں ”كان صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان، فكانوا يستفتحون بأم القرآن فيما يجبر فيه

مس دارقطنی (ج ۱ ص ۲۱۶) كتاب الصلاة، باب ذكر اختلاف الرواية في الجهر بسم الله الرحمن الرحيم۔

(۴۷) نصب الراية (ج ۱ ص ۳۲۱)۔

دوسری دلیل

تسمیہ کو جزء نہ مانتے والوں کی دوسری دلیل حضرت ابوسعید بن المعلیؓ کی وہ حدیث ہے جو ابھی ہم پہچھے ذکر کر چکے ہیں، اس میں آپ نے اعظم سورۃ کی نشاندہی کرتے ہوئے فرمایا ”الحمد لله رب العالمین“ اور پھر فرمایا ”ہی السبع المثانی....“ اگر بسملہ جزء ہوتا تو ”سبع“ کے بجائے ”ثمانی“ کہنا چاہیے تھا، کیونکہ سورۃ فاتحہ میں بسملہ کے بغیر سات آیات ہیں۔ (۴۸)

تیسری دلیل

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول: قال الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدی نصفين، ولعبدی ماسأل، فاذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين، قال الله تعالى: حمدني عبدی، واذا قال: الرحمن الرحيم، قال الله: أثني على عبدی، فاذا قال: ملك يوم الدين، قال: مجدني عبدی، وقال مرة: فوض اليّ عبدی، فاذا قال: إياك نعبد وإياك نستعين قال: هذا بيني وبين عبدی، ولعبدی ماسأل، فاذا قال: اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين، قال: هذا العبدی ولعبدی ماسأل....“ (۴۹)

اس حدیث میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں نے سورۃ فاتحہ کو اپنے اور اپنے بندوں کے درمیان نصف تقسیم کر دیا ہے، جب بندہ کہتا ہے ”الحمد لله رب العالمين“ تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”حمدني عبدی“.... معلوم ہوا کہ بسملہ سورۃ فاتحہ کا جزء نہیں ہے ورنہ اس حدیث میں جو تقسیم کی تقریر کی گئی ہے وہ کیسے صحیح ہوتی، بسملہ کے جزء ہونے کی صورت میں یوں کہا جاتا: ”فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم“ حافظ ابن عبد البر رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث بسملہ کے جزء فاتحہ نہ ہونے پر نص صریح ہے جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں، اس باب میں اس سے بڑھ کر اور کوئی ثبوت نہیں۔ (۵۰)

اس دلیل پر اعتراض اور اس کا جواب

لیکن اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس حدیث کا مدار علاء بن عبد الرحمنؓ پر ہے، اور علماء

(۴۸) نصب الراية (ج ۱ ص ۳۲۲)۔

(۴۹) صحيح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۹ و ۱۷۰) كتاب الصلاة باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة۔

(۵۰) التمهيد لمعاني الموطأ من المعاني والأسانيد (ج ۲ ص ۲۰) حديث ثانٍ للعلاء بن عبد الرحمن۔

نے ان پر کلام کیا ہے۔

یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں ”مضطرب الحديث ليس حديثه بحجة“ (۵۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ امام احمدؒ، امام نسائیؒ اور امام ترمذیؒ وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے، چنانچہ

امام احمدؒ فرماتے ہیں ”ثقة لم أسمع أحداً ذكره بسوء“ (۵۲)

امام نسائیؒ فرماتے ہیں ”ليس به بأس“ (۵۳)

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”هو ثقة عند أهل الحديث“ (۵۴)

پھر عثمان بن سعید داریؒ نے اپنے استاذ یحییٰ بن معینؒ سے ان کے بارے میں نقل کیا ہے کہ

انہوں نے فرمایا ”ليس به بأس“ عثمانؒ کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا ”هو أحب إليك أو سعيد المقبري؟“ تو

فرمایا ”سعيداً، ثقة والعلاء ضعيف“ (۵۵)

یہاں جو علاء کو ضعیف قرار دیا ہے اس سے علی الاطلاق ضعف مراد نہیں ہے بلکہ تضعیف نسبی ہے

یعنی سعید کے مقابلہ میں اور ان کی نسبت سے ضعیف ہیں (۵۶) ورنہ پہلے ”ليس به بأس“ کہہ کر آخر میں

ضعیف قرار دینے میں تعارض ہو جائے گا۔

اس حدیث کی سند پر دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ علاءؒ مضطرب الحديث ہیں یہی وجہ ہے کہ وہ

کبھی تو یہ حدیث اپنے والد سے نقل کرتے ہیں اور کبھی ابوالسائب سے اور کبھی دونوں سے۔

لیکن اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ دراصل انہوں نے یہ حدیث دونوں سے سنی ہے، اس لیے

کبھی ایک کا واسطہ ذکر کرتے ہیں اور کبھی دونوں کا ذکر کر دیتے ہیں (۵۷) امام مسلمؒ نے یہ تینوں صورتیں ذکر

کردی ہیں (۵۸) لہذا یہ اضطراب اضطراب قاذح نہیں۔

ایک اشکال اور اس کا حل

یہاں ایک اشکال یہ ہے کہ اسی روایت کے بعض طرق میں بسملة کا بھی ذکر وارد ہے چنانچہ دارقطنی

(۵۱) کتاب الصغیر، الکبیر، للعقيلي (ج ۲ ص ۳۴۱) رقم الترجمۃ ۱۳۶۹۔

(۵۲) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۲۲) ومیزان الاعتدال (ج ۳ ص ۱۰۲)۔

(۵۳) حوالہ بالا۔

(۵۴) تہذیب التہذیب (ج ۸ ص ۱۸۷)۔

(۵۵) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۱۰۲) وتہذیب التہذیب (ج ۸ ص ۱۸۷)۔

(۵۶) دیکھیے تہذیب التہذیب (ج ۸ ص ۱۸۷)۔

(۵۷) دیکھیے الکامل لابن عدي (ج ۵ ص ۲۱۸) رقم الترجمۃ (۲۰۲ / ۱۳۷۲)۔

(۵۸) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۰) کتاب الصلاة باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة۔

کی روایت میں ہے ”انی قسمت الصلاة بيني وبين عبدی نصفين فنصفها له، يقول عبدی: اذا افتتح الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم، فيذكرني عبدی، ثم يقول: الحمد لله رب العالمين....“ (۵۹)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس طریق میں عبد اللہ بن زیاد بن سمعان ہے، امام دارقطنیؒ خود اس روایت کو نقل کرنے کے بعد اس کے بارے میں لکھتے ہیں ”متروک الحدیث“ اور آگے فرماتے ہیں کہ یہ حدیث علاء بن عبد الرحمن سے نقل کرنے والوں میں امام مالکؒ، ابن جریجؒ، روح بن القاسمؒ، سفیان بن عیینہؒ ابن عجلانؒ اور حسن بن حربؒ جیسے ثقافت ہیں، ان میں سے کسی نے بھی بسم اللہ الرحمن الرحیم کا اضافہ نقل نہیں کیا و اتفاقہم علی خلاف مارواہ ابن سمعان أولى بالصواب۔ (۶۰)

یہ ابن سمعان باتفاق محدثین ناقابل احتجاج ہیں ائمہ فن نے اس کی تکذیب کی ہے، چنانچہ امام مالکؒ فرماتے ہیں ”کان کذاباً“ امام یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں ”کان کذاباً“ ابن حبانؒ فرماتے ہیں ”کان یروی عن لم یرہ ویحدث بمالم یسمع“ امام ابو داؤدؒ فرماتے ہیں ”متروک الحدیث، کان من الکذابين“ (۶۱)

چوتھی دلیل

امام مسلمؒ نے تعلیقاً اپنی صحیح میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث نقل کی ہے وہ فرماتے ہیں ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا نهض من الركعة الثانية استفتح القراءة بالحمد لله رب العالمين، ولم یسکت“ (۶۲) یہ حدیث امام ٹحاویؒ نے ”شرح معانی الآثار“ (۶۳) میں امام حاکمؒ نے ”مستدرک“ (۶۴) میں اور امام بیہقیؒ نے اپنی ”سنن کبریٰ“ (۶۵) میں موصولاً صحیح اسناد کے ساتھ تخریج کی ہے، امام حاکمؒ نے اسے ”صحیح علی شرط السیخین“ قرار دیا اور حافظ ذہبیؒ نے اس کی تصدیق کی۔ (۶۶)

(۵۹) سر دارقطنی (ج ۱ ص ۳۱۲) کتاب الصلاة باب وجوب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة والجهر بها واختلاف الروايات في ذلك رقم ۳۵۔

(۶۰) حوالہ بالا۔ حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں ”وذكره (ای الدارقطنی) في علة“ وأطال فيه الكلام وملخصه: أنه رواه عن العلاء جماعة أثبات يزيدون على العشرة، ولم يذكر أحد منهم فيه البسمة وزادها ابن سمعان۔ نصب الراية (ج ۱ ص ۳۲۰)۔

(۶۱) ان تمام اقوال کے لیے دیکھیے نصب الراية (ج ۱ ص ۳۲۰)۔

(۶۲) صحيح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۹) کتاب الصلاة باب ما يقال بين تكبيرة الإحرام والقراءة۔

(۶۳) (ج ۱ ص ۱۳۸) کتاب الصلاة باب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة۔

(۶۴) (ج ۱ ص ۲۱۵ و ۲۱۶) کتاب الصلاة باب إذا نهض في الثانية استفتح بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت۔

(۶۵) (ج ۲ ص ۱۹۶) کتاب الصلاة باب في سكتي الإمام۔

(۶۶) دیکھیے تخفيض المستدرک للذہبی المطبوع مع المستدرک (ج ۱ ص ۲۱۶)۔

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث شریف اس بات کی دلیل ہے کہ بسملة سورۃ فاتحہ کا جزء نہیں، اگر جزء ہوتا تو سورۃ فاتحہ کی طرح اس کی بھی آپ قراءت کرتے۔ (۶۷)

پانچویں دلیل

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یستفتح الصلاۃ بالتکبیر والقراءة بالحمد للہ رب العالمین“ وکان إذا رکع لم یشخص رأسہ ولم یصوِّہ.....“..... وکان ینختم الصلاۃ بالتسلیم“ (۱)

حافظ ابن حجرؒ نے ”تلخیص الجبیر“ میں حافظ ابن عبد البرؒ کے حوالہ سے لکھا ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ ابوالجوزاءؒ نے حضرت عائشہؓ سے یہ حدیث نہیں سنی۔ (۲)

حافظ زیلیعیؒ فرماتے ہیں کہ امام مسلمؒ کا اس حدیث کو اپنی کتاب میں تخریج کرنا ہمارے لیے کافی ہے اور ابوالجوزاءؒ کا نام اوس بن عبد اللہ الربعی ہے، یہ ثقہ ہیں حضرت عائشہؓ سے ان کے سماع کا انکار ممکن نہیں، اصحاب اصولؒ نے ان سے احتجاج کیا ہے۔ (۳)

پھر مصنف عبد الرزاقؒ کی روایت میں تو حضرت عائشہؓ سے ان کے سماع کی تصریح ہے ”عن ابی الجوزاء قال: سمعت عائشۃ تقول: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفتح صلاتہ بالتکبیر وینختمہا بالتسلیم“ (۴) لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ امام مسلمؒ نے اپنے مسلک پر اعتقاد کرتے ہوئے محض معاصرت کو اتصال کے لیے کافی سمجھا ہے۔

اس حدیث میں دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ حضرت عائشہؓ ہی سے جہر کی روایت مروی ہے (۵) لہذا دونوں حدیثوں میں تعارض ہو گیا۔

حافظ زیلیعیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ سے جہر بالبسملة ثابت نہیں، اور جو روایت مروی ہے اس

(۶۷) شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۸)۔

(۱) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۹۳) کتاب الصلاۃ باب ما یجمع صفۃ الصلاۃ.....

(۲) التلخیص الجبیر (ج ۱ ص ۲۱۶) کتاب الصلاۃ باب صفۃ الصلاۃ۔

(۳) نصب الرایۃ (ج ۱ ص ۳۳۳)۔

(۴) مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۷۲) کتاب الصلاۃ باب من نسی تکبیر الاستفتاح۔

(۵) چنانچہ سنن دار قطنی میں ”الحکم بن عبد اللہ بن سعد عن القاسم بن محمد عن عائشۃ“ کے طریق سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یجہر بسم اللہ الرحمن الرحیم“ (ج ۱ ص ۳۱۰) کتاب الصلاۃ باب وجوب قراءۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم فی الصلاۃ والجہر بہا واختلاف الروایات فی ذلک۔

میں حکم بن عبد اللہ بن سعد ہے ”وہ کذاب دجال لایحل الاحتجاج بہ“ (۶)

چھٹی دلیل

عن قیس بن عباۃ عن ابن عبد اللہ بن مغفل قال: سمعنی اُبی وأنا فی الصلاة، أقول: بسم اللہ الرحمن الرحیم، فقال لی: اُئی بُنی، محدث، ایاک والحدث، قال: ولم أرَ أحداً من أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان أبغضَ إلیہ الحدث فی الإسلام، یعنی: منہ، قال: وقد صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومع اُبی بکر ومع عمر ومع عثمان، فلم أسمع أحداً منهم یقولہا، فلا تقلہا، إذا أنت صلیت فقل: الحمد للہ رب العالمین۔“ (۷)

امام ترمذی نے اس حدیث کی تحسین کی اور فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اکثر اہل علم اصحاب کا عمل اسی پر ہے، جن میں خلفاء راشدین اور بہت سے تابعین بھی ہیں۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ حفاظ حدیث ابن خزیمہ، ابن عبد البر، اور خطیب وغیرہ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ اس میں ابن عبد اللہ بن مغفل مجہول ہے، اور امام ترمذی کے اس کو ”حسن“ قرار دینے پر ان حضرات نے نکیر کی ہے۔ (۸)

اس کا جواب یہ ہے کہ ”ابن عبد اللہ بن مغفل“ مجہول نہیں ہیں مسند احمد (۹) اور معجم طبرانی (۱۰) میں ان کے نام کی تصریح آئی ہے اور وہ یزید بن عبد اللہ بن مغفل ہیں۔

امام بیہقی نے اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد دو اعتراض وارد کیے، ایک یہ کہ اس حدیث کو روایت کرنے میں ابو نعیم قیس بن عباۃ متقدم ہیں، دوسرا یہ کہ ابو نعیم اور ابن عبد اللہ بن مغفل سے امام بخاری

(۶) نصب الراۃ (ج ۱ ص ۳۳۲)۔ حکم بن عبد اللہ بن سعد اُمی کے بارے میں امام احمد فرماتے ہیں: ”أُحادیثہ کلہا موضوعۃ“ ابو حاتم اور سعدی فرماتے ہیں ”کذاب“ امام نسائی، دارقطنی اور ایک جماعت سے منقول ہے ”من روک الحدیث“ دیکھیے میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۵۷۲) رقم الترمذی (۲۱۸۰)۔ سعدی سے یہ بھی منقول ہے ”الحکم بن عبد اللہ بن سعد الأبی جاہل کذاب، وأمر الحکم أن یُضح من ذلک“ دیکھیے الکامل لابن عدی (ج ۲ ص ۲۰۲) رقم الترمذی (۳۸۹)۔

(۷) دیکھیے سنن ترمذی، أبواب الصلاة، باب ما جاء فی ترک الجہر بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ رقم (۲۳۳)۔ و سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۴۳) کتاب الافتتاح، باب ترک الجہر بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ و سنن ابن ماجہ کتاب إقامة الصلاة و السنة فیہا، باب افتتاح القراءة، رقم (۸۱۵)۔

(۸) نصب الراۃ (ج ۱ ص ۳۳۲)۔

(۹) دیکھیے (ج ۲ ص ۸۵)۔

(۱۰) کذا قالہ الزیلعی فی نصب الراۃ (ج ۱ ص ۳۳۲)۔

اور امام مسلمؒ نے کوئی روایت تخریج نہیں کی اور ان سے انھوں نے احتجاج نہیں کیا۔ (۱۱)
لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں اعتراض درست نہیں ہیں۔

اس لیے کہ اس روایت میں ابو نعامة متقدم نہیں بلکہ طبرانی نے اپنی ”معجم“ میں جو روایات تخریج کی ہیں ان میں عبد اللہ بن بریدہؒ اور یوسفیان طریف بن شہاب نے ابو نعامة کی متابعت کی ہے۔ (۱۲)
ان میں سے عبد اللہ بن بریدہؒ تو ثقہ ہیں ہی، یوسفیان اگرچہ متکلم فیہ ہیں لیکن ان کی وہ روایات معتبر ہیں جن کی متابعت ہوتی ہیں۔ (۱۳)

جہاں تک دوسرے اعتراض کا تعلق ہے کہ صحیحین کے مصنفین نے ان کی کوئی روایت تخریج نہیں کی، سو ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ حدیث کی صحت کے لیے صحیحین میں تخریج لازمی ہے۔ (۱۴)
علی سبیل التسلیم ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے اور حدیث حسن قابل احتجاج ہوتی ہے خصوصاً جبکہ اس کے شواہد و متابعات بھی موجود ہوں۔ واللہ اعلم۔

ساتویں دلیل

حضرت ابو ہریرہؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا ”إن سورة من القرآن ثلاثون آية، شفعت لرجل حتى غفر له، وهي سورة تبارك الذي بيده الملك“ رواه أحمد (۱۵)
وأصحاب السنن الأربعة (۱۶) والحاكم وقال: صحيح الإسناد، وأقره الذهبي۔ (۱۷)
حافظ ابن حجرؒ نے ”التلخيص الجبير“ میں لکھا ہے ”وأعله البخاري في التاريخ الكبير، بأن عباساً الجشمي لا يعرف سماعه من أبي هريرة“ (۱۸) یعنی امام بخاریؒ نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے کیونکہ

(۱۱) نصب الراية (ج ۱ ص ۳۴۳)۔

(۱۲) حوالہ بالا۔

(۱۳) حوالہ بالا۔

(۱۴) حوالہ بالا۔

(۱۵) مسند احمد (ج ۲ ص ۲۹۹ و ۳۲۱)۔

(۱۶) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب عدد الآتي، رقم الحديث (۱۳۰۰)۔ و سنن ترمذي أبواب فضائل القرآن، باب ما جاء في فضل سورة الملك، رقم (۲۸۹۱)۔ و سنن ابن ماجه، كتاب الأدب، باب ثواب القرآن، رقم (۳۶۸۶) و سنن كبرى نسائي، كتاب التفسير، ”عمل اليوم والليلة“ (كما في تحفة الأشراف للمزي ج ۱ ص ۱۲۹)۔

(۱۷) مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۵۶۵) كتاب فضائل القرآن، باب ذكر فضائل سور وآي متفرقة۔ و (ج ۲ ص ۳۹۶ و ۳۹۸) كتاب التفسير، تفسير سورة الملك۔

(۱۸) التلخيص الجبير (ج ۱ ص ۲۳۳) رقم (۳۳۹) كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة۔

عباس جشمی کا سماع حضرت ابوہریرہؓ سے معلوم نہیں ہے۔ (۱۹)
لیکن حقیقت یہ ہے کہ عباس جشمی کے بارے میں کسی نے کلام نہیں کیا، (۲۰) ابن حبانؒ نے ان کو
ثقات میں ذکر کیا ہے۔ (۲۱)

پھر امام بخاریؒ کا یہ اعلال ان کے اپنے مسلک کے مطابق تو درست ہے لیکن امام مسلمؒ کے مسلک
پر یہ حدیث متصل الاسناد ہے، کیونکہ ان کو حضرت عثمانؓ سے سماع حاصل ہے، (۲۲) لہذا حضرت ابوہریرہؓ
کی معاشرت ثابت ہوگئی، اور امام مسلمؒ کے نزدیک معاشرت کافی ہے لقاء کا ثبوت ضروری نہیں۔
اور اگر مان بھی لیا جائے کہ یہاں انقطاع ہے تو بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ اس کا ایک شاہد معجم
طبرانی میں ”ثابت عن انس“ کے طریق سے مروی ہے، (۲۳) جس کی سند صحیح ہے۔ (۲۴)

آٹھویں دلیل

آٹھویں دلیل حضرت عائشہؓ کی مسکوٹ عنہ حدیث ہے جو نزول ”اقراء“ کے سلسلہ میں امام بخاریؒ
نے یہاں اور اسی طرح دوسرے مواقع میں تخریج فرمائی ہے، (۲۵) اس سے معلوم ہوا کہ بسملہ سورت کا جزء
نہیں ہے۔

(۱۹) امام بخاریؒ نے تاریخ کبیر میں جہاں ان کا تذکرہ لکھا ہے وہاں اس بات کی کوئی تصریح نہیں کی کہ ان کو حضرت ابوہریرہؓ سے سماع حاصل
نہیں ہے، بلکہ یہ ذکر کیا ہے کہ یہ حضرت عثمانؓ سے روایت کرتے ہیں، اور حضرت ابوہریرہؓ کے بارے میں مکمل سکوت ہے، کیا امام بخاریؒ کا
سکوت عدم سماع کا ثبوت ہے؟ دیکھیے تاریخ کبیر (ج ۷ ص ۴) رقم الترجمة (۷)۔

(۲۰) دیکھیے نصب الراية (ج ۱ ص ۲۲۵)۔

(۲۱) کتاب الثقات (ج ۵ ص ۲۵۹)۔

(۲۲) کما فی التاريخ الكبير (ج ۷ ص ۴) رقم الترجمة (۷)۔

(۲۳) عن انس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”سورة من القرآن ما هي الا ثلاثون آية“، خاصمت عن صاحبها حتى أدخلته الجنة، وهي
سورة تبارك ”رواه الطبراني في الصغير والأوسط ورجالہ رجال الصحيح.... کذا فی مجمع الزوائد للهيثمی (ج ۷ ص ۱۲۶) کتاب التفسير،
سورة تبارك۔

ملاحظہ:- حافظ رحمہ اللہ نے تلخیص الجبیر (ج ۱ ص ۲۲۲) میں مذکورہ بالا حدیث کے حوالہ کے لیے معجم طبرانی کبیر کا ذکر کیا ہے جبکہ

علامہ ہیثمیؒ کی تصریح کے مطابق یہ ”معجم صغیر“ اور ”معجم اوسط“ میں تخریج کردہ حدیث ہے۔

(۲۴) دیکھیے تلخیص الجبیر (ج ۱ ص ۲۲۲)۔

(۲۵) اس حدیث کی مکمل تخریج ہم ابتداء میں ذکر کر چکے ہیں۔

تنبیہ

اب تک یہاں جو دلائل پیش کیے گئے ہیں ان میں سے آخری دو دلیلوں کے علاوہ باقی دلائل اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ تسمیہ سورہ فاتحہ کا جزء نہیں اور آخری دونوں دلیلوں سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ تسمیہ کسی سورت کا بھی جزء نہیں ہے۔

قائلین جزئیت کے دلائل

جو حضرات جزئیت بسمہ کے قائل ہیں وہ بہت سے دلائل سے استدلال کرتے ہیں لیکن اکثر علتِ فادحہ سے خالی نہیں، بلکہ وہ حضرات تو بہت سی ایسی روایات سے استدلال کرتے ہیں جو زیادہ تر واهیہ ہیں اور بہت سی ان میں موضوعات و منکرات ہیں۔

ان حضرات کی سب سے قوی دلیل وہ ہے جو نعیم مجمرؓ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں ”صلیت وراء اُبی ہریرۃ، فقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم، ثم قرأ بام القرآن، حتی إذا بلغ ”غیر المَغْضُوب عَلَیْہِمْ وَلَا الضَّالِّینَ“ فقال: آمین، فقال الناس: آمین، ویقول كلما سجد: اللہ اکبر، وإذا قام من الجلوس فی الاثنین قال: اللہ اکبر، وإذا سلم قال: والذي نفسی بیدہ انی لأشبهکم صلاة برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ (۲۶) یہ حدیث سنن نسائی، سنن دارقطنی، سنن کبیری بیہقی، صحیح ابن حبان، صحیح ابن خزیمہ اور مستدرک حاکم وغیرہ میں موجود ہے اور تمام حضرات نے اس کی تصحیح کی ہے۔ (۲۷)

جواب

واقعہ یہ ہے کہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے صحیح ہے لیکن ان حضرات کا اس حدیث سے اپنے مدعی پر استدلال کرنا کئی وجوہ سے درست نہیں:-

① پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث معلول ہے کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ کے آٹھ سو تلامذہ ہیں جن میں صحابہؓ بھی ہیں اور تابعین بھی، ان میں سے نعیم مجمرؓ کے علاوہ کوئی بھی حضرت ابوہریرہؓ سے یہ نقل نہیں کرتا کہ

(۲۶) أخرجه النسائي في سننه (ج ۱ ص ۱۳۳) كتاب الافتتاح، باب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم - والحاكم في مستدرکه (ج ۱ ص ۲۳۲) كتاب الصلاة - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم فعدّها آية - والبيهقي في ”سنت الكبرى“ (ج ۲ ص ۵۸) كتاب الصلاة، باب جهر الإمام بالتأمين... والدارقطني في ”سننه“ (ج ۱ ص ۳۰۵ و ۳۰۶) كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة والجهر بها واحتلاف الروايات في ذلك، رقم (۱۳)۔

(۲۷) دیکھیے نصب الراية (ج ۱ ص ۳۳۵) و سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۳۰۶)۔

انہوں نے نماز میں جہر بالبسملة کیا تھا۔ (۲۸)

یہاں کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ کسی اور شاگرد نے نہ روایت کیا ہو لیکن نعیم مجمر نے تو حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کیا ہے، اور یہ ثقہ ہیں اور قاعدہ ہے ”زيادة الثقة مقبولة“۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کوئی متفق علیہ قاعدہ نہیں ہے بلکہ اس میں اختلاف ہے، بعض حضرات اس قاعدہ کو مطلقاً قبول کرتے ہیں اور بعض قبول نہیں کرتے (۲۹) لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے کہ اگر زیادتی کرنے والا ثقہ، حافظ اور ثبت ہے اور جس نے اضافہ نہیں کیا وہ پہلے والے راوی سے کمتر ہے یا برابر، تو ایسی صورت میں ”زیادت“ قبول کی جائے گی ورنہ نہیں۔ اسی طرح بعض مقامات میں مختلف قرائن کی وجہ سے ”زیادت“ قابل قبول ہوتی ہے۔ عام حکم لگا دینا کہ ہر ”زیادت“ قابل قبول ہے یہ درست نہیں بلکہ ہر زیادت کے لیے مخصوص حکم ہے، کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ اس ”زیادتی“ کے صحیح ہونے کا یقین ہوتا ہے اور کبھی اس کے صحیح ہونے پر یقین تو نہیں ہوتا البتہ غالب گمان ہوتا ہے۔ اور بعض اوقات ”زیادت“ کے غلط ہونے پر جزم ہوتا ہے اور بعض اوقات ظن غالب کے لحاظ سے اس کے غلط ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس میں توقف کرنا پڑتا ہے۔ (۳۰)

نعیم مجمر کی یہ ”زیادت“ بھی اس قبیل سے ہے جن میں توقف کیا جانا چاہیے، بلکہ غالب گمان یہ ہے کہ یہ ”زیادت“ ضعیف ہے۔ (۳۱)

❶ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس حدیث کو درست بھی مان لیں تو جزئیت یا جہر بالبسملة پر اس سے استدلال پھر بھی درست نہیں کیونکہ اس میں ”فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ثم قرأ بام القرآن“ آیا ہے، بعض روایات میں ”قال“ کا لفظ ہے، (۲۲) قراءت یا قول جہر پر دلالت نہیں کرتا، اس حدیث سے تو ان حضرات کے خلاف استدلال کیا جاسکتا ہے جو تسمیہ کی قراءت کے بالکل قائل نہیں۔ (۲۳)

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر انہوں نے ”بسملة“ جہراً نہیں پڑھا تھا تو نعیم مجمر نے کیسے سنا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اوقات سہری نماز میں بھی قراءت مسموع ہوا کرتی ہے۔ (۲۴)

(۲۸) نصب الراية (ج ۱ ص ۲۳۶)۔

(۲۹) تفصیل کے لیے دیکھیے النکت علی کتاب ابن الصلاح للحافظ ابن حجر (ج ۲ ص ۶۸۶-۶۰۲) النوع السادس عشر معرفة زيادات الضعفاء۔

(۳۰) ذكره الزيلعي بسطاً وتفصيلاً في نصب الراية (ج ۱ ص ۲۳۶ و ۲۳۷)۔

(۳۱) حوالہ بالا۔

(۳۲) كما في رواية البيهقي في سننه الكبرى ”فقال: بسم الله الرحمن الرحيم، ثم قرأ بام القرآن“ (ج ۲ ص ۵۸)۔

(۳۳) نصب الراية (ج ۱ ص ۲۳۷)۔

(۳۴) حوالہ بالا۔

ایک اشکال یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اگر حضرت ابوہریرہؓ نے سرّاً بسملہ کی قراءت کی ہو اور سورۃ فاتحہ کو جہراً پڑھا ہو (اور یقیناً سورۃ فاتحہ کو جہراً ہی پڑھا تھا کیونکہ نماز جمہری تھی اس لیے کہ حدیث میں امام و ماموم کی تائین کی تصریح ہے) تو دونوں کو ایک اسلوب سے ذکر نہ کیا جاتا بلکہ یوں کہا جاتا ”فأُسرّ بالبسملة ثم جهر بالفاتحة۔“

اس کا جواب ۔ ہے کہ اس حدیث میں جہر کی کوئی تصریح نہیں ہے ، لہذا ایسی محتمل روایت کو ان نصوص صریحہ پر مقدم نہیں کیا جاسکتا جو سرّاً قراءت بسملہ کا تقاضا کرتی ہیں۔ (۲۵)
اگر اس طرح کے اطلاق سے جہر پر استدلال کیا جاسکتا ہے تو اس حدیث میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ تسمیہ سورۃ فاتحہ کا جزء نہیں ہے کیونکہ اس میں یہ الفاظ ہیں ”فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ بام القرآن“ یعنی دونوں جملوں کے درمیان عطف ہے ۔ اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے ، لہذا اس سے ثابت ہوگا کہ بسملہ اُم القرآن کا جزء نہیں ہے ۔ (۲۶)

۲ تیسری وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کے آخر میں حضرت ابوہریرہؓ فرما رہے ہیں ”إني لأشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عليه وسلم“ یہاں تشبیہ اصل نماز، اس کی مقدار اور اس کی ہینٹوں کے بارے میں ہے ، ہر ہر جزء میں تشبیہ ضروری نہیں۔ (۲۷) اس حدیث میں دراصل حضرت ابوہریرہؓ کا مقصود تکبیر وغیرہ کا اثبات ہے اور اس کے ذریعہ ان لوگوں پر رد کرنا مقصود ہے جو اس کے قائل نہیں ہیں ، اور تکبیر وغیرہ ان چیزوں میں سے ہے جو غرت ابوہریرہؓ سے صحیح طور پر ثابت ہے ، جہاں تک تسمیہ کا تعلق ہے سو اس کے ثبوت میں چونکہ نظر ہے ، اس لیے ”أشبهكم صلاة“ کو صرف ان ہی افعال تک پر منحصر سمجھا جانے کا جو ان سے صحیح سند کے ساتھ ثابت ہے ۔ (۲۸) واللہ سمانہ وتعالیٰ اعلم۔

فرجع بہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

”بہا“ کی خمیر یا تو ”آیات“ کی طرف لوٹ رہی ہے یعنی ”فرجع بالآیات....“ اور یا ”قصۃ“ کی طرف ، اُی ”فرجع بالقصۃ۔“ (۲۹) یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مذکورہ آیات کو لے کر لوٹے یا سارے قصے کو لے کر واپس تشریف لائے اور حضرت خدیجہؓ کو سنایا۔

(۲۵) حوالہ بالا۔ (۲۶) حوالہ بالا۔

(۲۷) دیکھیے سب الراہ (ج ۱ ص ۲۲۸)۔

(۲۸) حوالہ بالا۔

(۲۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲)۔

یرجف فؤاده۔

”فؤاد“ کی تفسیر میں تین قول ہیں بعض کہتے ہیں قلب، بعض نے کہا ہے باطن القلب اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ غشاء القلب۔ (۴۰)

علامہ بلقینی فرماتے ہیں کہ اگر اس کی تفسیر غشاء القلب یا وعاء القلب سے کی جائے تو اس سے زردست دھڑکن کا پتہ چلتا ہے، اس لیے کہ جب وعاء یا غشاء میں حرکت ہے تو باطن میں بدرجہ اولیٰ حرکت ہوگی۔ (۴۱)

یہ روایت بدء الوحي میں ”یرجف فؤاده“ کے الفاظ کے ساتھ ہے جبہ کتاب التفسیر اور کتاب التعبير میں یہاں ”ترجف بؤادرہ“ کے الفاظ ہیں۔

”بؤادر“ اس گوشت کے ٹکڑے کو کہتے ہیں جو منکب اور عنق کے درمیان ہوتا ہے۔ (۴۲)
جوہری فرماتے ہیں اس گوشت کے ٹکڑے کا نام جمع کے صیغہ کے ساتھ ہے۔ (۴۳) لیکن ابن بری کہتے ہیں کہ ”بادرہ“ کی جمع ہے اور یہ کوئی مخصوص ٹکڑا نہیں بلکہ منکب اور عنق کے درمیان کے سارے حصے کو ”بؤادر“ کہتے ہیں۔ (۴۴)

ان دونوں لفظوں میں صورۃ تو اختلاف ہے کہ ”فؤاد“ قلب، باطن قلب یا غشاء القلب کو کہتے ہیں اور ”بؤادر“ مابین المنکب والعنق کو، لیکن حقیقتہً دونوں میں اس حیثیت سے اختلاف نہیں ہے کہ جب دل میں دھڑکن ہوتی ہے اور خوف زیادہ ہوتا ہے تو اس کا اثر ”بادرہ“ پر پڑتا ہے اور وہ بھی حرکت کرنے لگتا ہے۔ (۴۵)

علامہ داؤدی نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ بؤادر اور فؤاد دونوں مترادف ہیں، اس قول سے ان کی مراد اگر وہی بات ہے جو ہم ابھی بتا چکے ہیں پھر تو صحیح ہے اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ دونوں متحد المعنی اور مترادف ہیں تو ان کی یہ بات درست نہیں ہے۔ (۴۶)

خلاصہ اس جملہ کا یہ ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان آیات کو لیکر تشریف لائے تو آپ کا دل دھڑک رہا تھا۔

(۴۰) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۰)۔

(۴۱) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۴۵۸) کتاب التعبير باب اول ما مدنی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۴۲) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۴۵۸)۔

(۴۳) حوالہ بالا۔

(۴۴) حوالہ بالا۔

(۴۵) حوالہ بالا۔

(۴۶) حوالہ بالا۔

دل کی دھڑکن کی وجہ

یہ دھڑکن کس وجہ سے تھی؟ آپ کا دل اس وجہ سے دھڑک رہا تھا کیونکہ غار حرا میں جو واقعہ غط کا پیش آیا، اس سے آپ کو شقت لاحق ہوئی تھی، بر بنائے بشریت آپ کے اوپر اس کا اثر تھا، اللہ تبارک و تعالیٰ نے چونکہ تحملِ وحی کی استعداد پیدا کی تھی اس لیے حرکتِ قلب بند نہیں ہوئی، لیکن چونکہ بشریت تھی اس لیے آپ کا دل مضطرب تھا۔

یاد رہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا دل اس لیے دھڑک رہا تھا کہ جو ذمہ داری آپ کے اوپر ڈالی گئی تھی اس ذمہ داری کو انجام دینے میں مرحلہ وار مشکلات ہی مشکلات کا ایک سلسلہ تھا، چونکہ ان مشکلات کا آپ کو احساس تھا اس لیے آپ کا دل دھڑک رہا تھا۔

فدخل علی خدیجة بنت خویلد رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔

یہ خدیجہ بنت خویلد بن اسد بن عبد العزیٰ ہیں واقعہ فیل (جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کا سال ہے) سے پندرہ سال پیشتر پیدا ہوئیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جب ان کا نکاح ہوا تو اس وقت ان کی عمر چالیس سال کی تھی جبکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر مبارک پچیس سال کی تھی، ان کا نکاح ان کے چچا عمرو بن اسد بن عبد العزیٰ نے کیا تھا کیونکہ والد کا انتقال پہلے ہو چکا تھا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک قول کے مطابق سب سے پہلے ایمان لانے والی شخصیت آپ ہی کی تھی، عورتوں میں سب سے پہلے ایمان لانے والی بالاتفاق آپ ہی تھیں، آپ کی تمام اولاد سوائے حضرت ابراہیم کے، سب انہی کے اہل بیت تھی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ ان سے پہلے کسی سے نکاح کیا تھا اور نہ ان کی حیات میں کسی اور سے نکاح کیا، آپ کو ان سے بہت تعلق تھا، انتقال کے بعد ان کی سیلیوں اور دوستوں میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم گوشت تقسیم فرمایا کرتے تھے، آپ کی دعوت اور تبلیغ کے کام میں اور انی طرح ہر طرح کے مرحلے میں ساتھ دینے والی اور تسلی دینے والی تھیں، ہجرت سے تین سال قبل ابوطالب کی وفات کے تین دن بعد حضرت خدیجہ کا انتقال ہو گیا۔ (۴۷) رضی اللہ تعالیٰ عنہا وارضاهما۔

فقال: زملونی زملونی۔

آپ نے فرمایا مجھے چادر اڑھا دو، مجھے چادر اڑھا دو، دوسری روایت میں ”دثرونی“ ہے، دونوں کے

معنی ایسی ہیں۔

قاعدہ یہ ہے کہ جب خوف ظاری ہوتا ہے تو بدن پر کپکپی آجاتی ہے اور اس کپکپی کا ازالہ کپڑا اوزھنے

سے کیا جاتا ہے۔

سید الطائفہ حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا گیا کہ حضور اکرم صلی اللہ

علیہ وسلم نے یہ کیوں فرمایا کہ ”زملونی زملونی“ لیا جبریل علیہ السلام کو دیکھ کر آپ ڈر گئے تھے؟

حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت جبریل علیہ السلام کو دیکھ کر خائف نہیں ہوئے بلکہ حضرت جبریل کو دیکھ کر آپ کو اپنی حقیقت نظر آگئی کہ وہ اتنی زبردست تھی کہ اس کو دیکھ کر آپ ڈر گئے اور یہ قاعدہ ہے کہ غیر جنس میں رہ کر اپنی حقیقت محبوب رہتی ہے اور ہم جنس کو دیکھ کر منکشف ہو جاتی ہے جیسے مشہور ہے کہ کسی شخص نے شیر کا بچہ پال لیا تھا اور اسے اپنی بکریوں میں چھوڑ رکھا تھا، شیر کو ان بکریوں میں رہ کر اپنی حقیقت کی خبر نہ تھی، وہ بھی بکریوں کی طرح مسکین بنا ہوا تھا اتفاق سے ایک دن پانی پیتے ہوئے اس نے اپنا چہرہ دیکھ لیا، اور اپنی شجاعت و بسالت کی تصویر اس کی آنکھوں کے سامنے آگئی اور پھر جو بکریوں کو دیکھا تو سمجھا کہ میں بکری نہیں ہوں کچھ اور ہی ہوں یہ حقیقت پا کر جو بکریوں میں گیا تو سب بکریوں میں غل غدر مچ گیا کسی کو پھاڑ ڈالا، کسی کو کھانیا، کسی کو مارا۔

پھر فرمایا کہ ایک جزیرے میں فرض کرو سب بدرو بد شکل رہتے ہوں، ایک خوبصورت پری پیکر پیدا ہو جائے تو ظاہر ہے کہ ان میں رہ کر وہ بھی اپنے کو انہی جیسا سمجھتا رہے گا اور اپنی خوبصورتی کی حقیقت اس پر بوجہ نا جنسی اختلا کے منکشف نہ ہوگی، لیکن اتفاق سے اگر وہاں اس جیسا کوئی دوسرا حسین آلکلے جس کے ساتھ ناز و انداز اور ادائیں ہوں تو ضرور ہے کہ اُسے دیکھ کر اپنی حقیقت فوراً منکشف ہو جانے کی اور وہ بھی ناز و انداز اختیار کرنے لگے گا۔

اسی طرح بلا تشبیہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی مثل اس شیر کے اور مثل اس حسین کے مکہ کے جابلوں کے درمیان میں تھے اور آپ پر اپنی حقیقت منکشف نہ تھی، لیکن جو نبی آپ نے حضرت جبریل علیہ السلام کو دیکھا جو اس معنی میں آپ کے ہم جنس تھے کہ ان کی تربیت بھی صفت علم کرتی ہے اس لیے وحی و ایحاء کی خدمت ان کے سپرد ہوئی اور انبیاء عظیم السلام کی تربیت بھی صفت علم سے ہوا کرتی ہے اور ان کے چہرہ میں آپ کو اپنی حقیقت نظر آئی، لیکن وہ اتنی عظیم الشان تھی کہ یکایک آپ اس کا تحمل نہ فرما سکے اور اضطراب میں ”زملونی زملونی“ فرمایا یہ نہیں کہ آپ حضرت جبریل علیہ السلام سے خائف ہو گئے

تھے - (۴۸)

مولانا روم کی توجیہ

اسی طرح کے واقعہ کی ایک توجیہ مولانا رومی سے منقول ہے ، قصہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ حضرت جبریل علیہ السلام کو ان کی اپنی اصلی شکل میں دیکھنے کی خواہش کا اظہار فرمایا ، حضرت جبریل علیہ السلام نے فرمایا کہ آپ متحمل نہیں ہو سکتے ، لیکن جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اصرار کیا تو حضرت جبریل علیہ السلام نے اپنی اصلی شکل کی زیارت کرا دی ، آپ دیکھتے ہی غش کھا کر گر گئے ، حضرت جبریل علیہ السلام نے فوراً آپ کو اٹھالیا اور پھر آپ کو ہوش آگیا۔ (۴۹)

مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اس وقت متاثر جسد محمدی تھا نہ کہ روح محمدی ، روح محمدی تو اس قدر قوی اور زبردست ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام اس کا تحمل کر ہی نہیں سکتے (۵۰) اور واقعہ یہ ہے کہ اس کا اندازہ لیلۃ المعراج کے قصے سے ہوتا ہے کہ جب سدرۃ المنتہی پر پہنچے تو اس مقام پر جا کر حضرت جبریل علیہ السلام لٹھر جاتے ہیں اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب آگے جانے کے لیے کہتے ہیں تو جبریل امین کہتے ہیں کہ اگر میں ذرا آگے بڑھوں تو میرے پر جل جائیں گے ، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بنفسِ نفیس تن تنہا تشریف لے گئے۔ (۵۱)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں کسی کو یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ حدیث میں آگے آ رہا ہے ”لقد خشیت علی نفسی“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ جبریل امین کو دیکھ کر خائف ہو گئے تھے۔

اس اشکال کا جواب حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ اس حدیث میں ”خشیت“ کا مفعول جبریل نہیں ہیں تاکہ تصادم ہو ، بلکہ معنی یہ ہیں ”خشیت ألا اتحمل أعباء الرسالة“ کیونکہ اس تحمل کے لیے خاص قوت کی ضرورت ہے اور وہ اس وقت مغلوب ہے ، پس کچھ تصادم نہیں رہا۔ (۵۲)

(۴۸)

(۴۹) مسند احمد (ج ۱ ص ۲۴۲) مسند عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما۔

(۵۰)

(۵۱) دیکھیے السیرۃ الحلبيۃ للعلامة علی بن ہاشم الدبیل الحلبي (ج ۱ ص ۴۰۲) باب ذکر الاسراء والمعراج۔

(۵۲)

ایک اور اشکال کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ بھی کیا گیا ہے کہ آپ نے ”زملونی“ کیوں فرمایا، حالانکہ بظاہر خطاب حضرت خدیجہؓ سے تھا لہذا ”زملینی“ کہنا چاہیے تھا۔

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے غلام بھی تھے اور باندیاں بھی تھیں اور اس وقت چونکہ پردہ کا دستور نہیں تھا اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سب کو خطاب فرمایا جس کے اندر حضرت خدیجہؓ بھی شامل ہیں۔ (۵۳)

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ایسے مواقع یعنی مواقعِ خدمت میں محاورات میں تذکیر و تانیث کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں کرتے، لہذا مذکر کے صیغے استعمال کر دیے گئے۔ (۵۴)

تیسرا جواب یہ بھی ممکن ہے کہ یوں کہا جانے کہ تعظیماً و تقنیاً للشانِ مذکر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہو کماورد فی التزیل فی قصۃ موسیٰ ”اذرأی ناراً أقال لاهله امکشوا“ (۵۵)۔

فقال لخديجة وأخبرها الخبر: لقد خشيت على نفسي.

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خدیجہؓ سے فرمایا درانحالیکہ آپ نے ان کو سارا قصہ سنا دیا تھا لہذا خشیت علی نفسی، مجھے تو اپنی جان کا خطرہ ہو گیا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
کو کس وجہ سے خطرہ ہوا؟

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطرہ کس بات کا ہوا تھا، اس سلسلہ میں حافظ ابن حجرؒ نے بارہ اقوال نقل کیے ہیں:-

① ایک قول یہ ہے کہ آپ کو جنوں کا خطرہ لاحق ہو گیا تھا۔ (۱)

اس پر اشکال یہ ہے کہ بھلا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرشتہ کا مشاہدہ کر لیا تھا، تو اس کے بعد

(۵۳) تقرر باری شریف حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ تعالیٰ (ج ۱ ص ۸۸)۔

(۵۴) حوالہ بالا۔

(۵۵) سورۃ طہ / ۱۰۔ قال الزاری رحمہ اللہ: ”وأيضا فقد يحاطب الواحد بلفظ الجماعة تفخيماً“ كذا في التفسير الكبير للرازي (ج ۲۲ ص ۱۵)

(۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲)۔

آپ کو جنوں کا خوف کیوں ہوتا؟! چنانچہ ابن العربی نے اس قول کو باطل قرار دیا ہے - (۲)

لیکن امام ابو بکر اسماعیلی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ خوف آپ کو اس وقت ہوا تھا جب آپ کو یہ یقین نہیں ہو کیا تھا کہ یہ آنے والا اللہ کا فرشتہ ہے اور جب آپ کو یقین ہو گیا تو پھر یہ خطرہ جاتا رہا، اور یوں ہوتا ہے کہ ابتدا میں کسی بات کی تحقیق نہیں ہوتی تو آدمی کو تردد رہتا ہے اور جب تحقیق ہو جاتی ہے تو تردد زائل ہو جاتا ہے - (۲)

مگر اس میں اشکال یہ ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام کی آمد اچانک نہیں ہوتی تھی بلکہ بہت سے مقدمات، تمہیدات اور مبادی کے بعد ہوتی تھی، علاوہ ازیں بحیرا راہب سے بھی آپ کی ملاقات ہو چکی تھی، آپ کو بہر حال فی الجملہ حضرت جبریل علیہ السلام کا علم تھا، قرائن اور اندازے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ جبریل علیہ السلام کو آپ پہچان گئے تھے یعنی پہلے ہی موقع پر آپ کو یقین ہو گیا تھا، ابن اسحاق کی بعض روایات میں جبریل علیہ السلام نے خود کہا ”یا محمد، انت رسول اللہ وانا جبریل“ (۳) ان باتوں کے باوجود بہر حال یہ احتمال موجود ہے کہ اول دہلہ میں یہ خطرہ آپ کے قلب پر گذرا ہو اور پھر اسی غار حرا کے قصہ میں فرشتہ کی آمد کا یقین ہونے پر خوف جاتا رہا ہو۔

۲ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ از قبیل ساجس تھا، اس میں اشکال یہ ہے کہ حاجس کا استقرار نہیں ہوتا۔

۳ تیسرا قول یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خوف ہوا کہ شدت رعب سے کہیں موت نہ

واقع ہو جائے۔

۴ چوتھا قول یہ ہے کہ آپ کو مرض کا اندیشہ تھا، ابن ابی جبرۃ نے اس پر جزم کیا ہے۔

۵ پانچواں قول یہ ہے کہ آپ کو دوام مرض کا اندیشہ ہو گیا تھا۔

۶ نبوت کی گراں بار ذمہ داریوں کے تحمل سے عاجز ہو جانے کا خوف لاحق تھا۔

۷ ساتواں قول یہ ہے کہ رعب کی وجہ سے فرشتہ کی طرف نظر کرنے سے عاجز آ گئے تھے، اس کا

خوف تھا۔

۸ آٹھواں قول یہ ہے کہ آپ کو اس بات کا خوف لاحق تھا کہ قوم کی ایذا رسانی پر آپ صبر نہیں

کر سکیں گے۔

۹ نواں قول یہ ہے کہ آپ کو قوم کی طرف سے مار ڈالے جانے کا خوف تھا۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) حوالہ بالا۔

(۴) سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

۱۵۔ دسواں قول یہ ہے کہ مفارقت وطن ضروری ہو جانے کی اس کا خوف لاحق ہو گیا تھا۔

۱۱۔ کیا رہواں قول یہ ہے کہ آپ کو یہ خطرہ تھا کہ قوم آپ کی تکذیب کرے گی۔

۱۲۔ بارہواں قول یہ ہے کہ آپ کو قوم کی طرف سے تعمیر (عار دلانے) کا خوف ہوا تھا۔

لیکن ان اقوال میں سے اکثر واہمی اور ضعیف ہیں البتہ حافظ ابن حجر نے مرض، دوام مرض اور خوف وقوع موت کے اقوال کو ترجیح دی ہے۔ (۵)

قاضی عیاض نے خوف کی دو حالتیں ذکر کی ہیں۔

ایک یہ کہ آپ کو اعباء نبوت کے تحمل میں خوف ہوا کہ شاید میں اس ذمہ داری کو نبھانہ سکوں اور میری جان نکل جائے۔ (۶)

دوسرا احتمال یہ بیان کیا کہ ہو سکتا ہے یہ بالکل ابتداء کا واقعہ ہو، فرشتہ کے آنے سے پہلے جو خواب نظر آنے لگے تھے، یا آواز سنائی دیتی تھی، یا روشنی نظر آتی تھی اس زمانے کا واقعہ ہو، اس وقت آپ کو خوف ہوا کہ ممکن ہے شیطان کی طرف سے ہو۔ لیکن جب فرشتہ کی آمد ہوئی اور رسالت سے مشرف ہوئے اس کے بعد کسی قسم کے شک کی گنجائش نہیں۔ (۷)

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ دوسرا احتمال ضعیف ہے کیونکہ حدیث میں تصریح ہے کہ خوف کا واقعہ فرشتہ کے آنے اور ”اقرا“ کی آیات کے نزول کے بعد ہے۔ (۸)

طبعی خوف مقام نبوت کے منافی نہیں

پھر جہاں تک بار نبوت کے تحمل کی وجہ سے بقاضائے بشریت خوف طاری ہونے کا تعلق ہے سو وہ نبوت یا رسالت کے خلاف ہرگز نہیں ہے، قرآن کریم میں کتنے ہی واقعات ہیں کہ انبیائے کرام خوف محسوس کر رہے ہیں لیکن ان کو اپنی نبوت و رسالت کے حق ہونے پر کوئی شبہ نہیں۔

قرآن کریم میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا واقعہ مذکور ہے کہ فرشتے ان کے پاس مہمان بن کر آئے، انھوں نے جلدی سے ان کی مہمان نوازی کا انتظام کیا ”فَلَمَّا رَايْدِيَهُمْ لَاتَّصِلْ إِلَيْهِمْ نَكَرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً“ (۹) جب انھوں نے یہ دیکھا کہ مہمان کھانا نہیں کھا رہے ہیں تو ان کو یہ بات نئی اور اجنبی معلوم

(۵) تمام اقوال کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

(۶) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹) کتاب الإیمان باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

(۷) حوالہ بالا۔

(۸) حوالہ بالا۔ (۹) سورة هود/ ۷۰۔

ہوتی اور ان مہمانوں سے انہوں نے خوف محسوس کیا۔

اسی طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کا واقعہ قرآن مجید میں مذکور ہے کہ جادوگروں نے جب اپنی رسیاں اور لاثھیاں ڈالیں تو ان رسیوں اور لاثھیوں نے مانپ کی شکل اختیار کر لی یہاں موسیٰ علیہ السلام نے خوف محسوس کیا ”فَإِذَا جَاءَهُمْ وَعَصَتْهُمْ يُوخِيلُ الْيَمِينِ سِخْرِهِمْ أَنَّهُ تَسْعَىٰ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةُ مُوسَىٰ“ (۱۰)

خلاصہ یہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو خوف کا لاحق ہونا نبوت کے منافی نہیں، حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خوف کا لاحق ہونا یہ بھی نبوت کے منافی نہیں، اسی طرح سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو جو غارِ حرا میں واقعہ پیش آیا، نبوت کا بارگراں آپ پر ڈالاکیا، وحی خداوندی نازل ہوئی جس کے قولِ ثقیل ہونے کا خود اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمایا، پھر نبوت کی ذمہ داری کی ادائیگی کے سلسلہ میں جو مشقتیں اور تکالیف پیش آنے والی تھیں وہ سب آپ کے سامنے تھیں ان تمام امور کی وجہ سے اگر آپ کے اندر گھبراہٹ پیدا ہوئی ہو تو یہ نہ تو نبوت کے لیے منافی ہے اور نہ ہی اس کی کوئی نظیر تلاش کرنے کی ضرورت ہے کہ آیا دوسرے انبیاء کو بھی ابتدائے بعثت میں ایسے واقعات پیش آئے یا نہیں۔

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ایک وقیع رائے

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے اس مقام پر ایک نہایت نفیس بات فرمائی ہے ، وہ فرماتے ہیں کہ ” آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روحانی تربیت حق تعالیٰ کی خصوصی شانِ ربوبیت کے تحت ہوئی ہے ، کیونکہ آپ کو وحیِ متلو کے سب سے زیادہ عظیم المرتبت درجہ وحی سے نوازا تھا ، جو آپ کے اخص خصوص درجہ نبی الانبیاء اور مرتبہ خاتم النبیین کے ثانیانِ شان تھی ، مگر اس وحیِ عظیم کے لیے کتنی بڑی قوتِ برداشت کی ضرورت تھی اس کا اندازہ حدیث کے مذکورہ بالا جملوں سے بخوبی ہو سکتا ہے ، اس لیے حیرت و استعجاب اس امر پر بالکل نہ ہونا چاہیے کہ آپ ایسے رسولِ اعظم کو ڈر ، خوف ، دہشت و کھبراہٹ کی صورت کیوں پیش آئی ، بلکہ حیرت اور عظیم حیرت اس پر ہونی چاہیے کہ اس دنیا کے اندر رہ کر اور باوجود تمام بشری تقاضوں اور کمزوریوں کے بھی کیونکر ایک بشر نے اس وحیِ اعظم کے نزولِ اجلال کا بوجھ برداشت کر لیا ، جس کو بصریح قرآن مجید ہی اگر کسی پہاڑ پر اتار دیا جاتا تو وہ خوف و خشیتِ خداوندی کے باعث ٹوٹ پھوٹ کر ریزہ ریزہ ہو جاتا.... “ ۔

حضرت شاہ صاحب قدس سرہ فرماتے ہیں ”اس موقعہ پر جو بعض حضرات نے آپ کے خوف و دہشت وغیرہ کو عام ضعف انسانی و بشری کے سبب بتلایا ہے، یا اس کا اظہار بطور سیاست جائز سمجھا، اس کو ہم آپ کے عظیم مرتبہ رسالت کے ثایاں نہیں دیکھتے۔ واللہ اعلم۔
جن لوگوں نے اس حالت کو تردد فی النبوة سمجھا، وہ تو انبیاء علیہم السلام کے ایمان و یقین کے مدارج عالیہ اور علوم و کمالات نبوت سے بالکل ہی ناواقف ہیں۔“ (*)

ورقہ کی تصدیق کا فائدہ

پھر جہاں ورقہ کی تصدیق سے حضرت خدیجہؓ نے جن باتوں کی بشارت دی تھی ان کی تائید ہوتی ہے اس کے ساتھ ساتھ ایک فائدہ یہ بھی حاصل ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خصوصیت حاصل ہوئی کہ آپؐ کے دعوت پیش کرنے سے قبل ہی ایک اہل کتاب کا عالم آپ کی تصدیق کر رہا ہے، عام طور پر یوں ہوتا ہے کہ انبیائے کرام پہلے دعوت پیش کرتے ہیں پھر اس کے بعد مصدق بنتے ہیں لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابھی اپنی دعوت پیش نہیں کی کہ آپ کی تصدیق کر دی گئی۔
علاوہ ازیں اس سے ایک فائدہ یہ بھی ہوا کہ جب ورقہ نے آپ کی تصدیق کی اور نصرت کا وعدہ کیا تو آپؐ کے اعلان نبوت سے پہلے ہی لوگوں میں آپ کی نبوت کی شہرت ہو گئی کہ آپ کے اوپر وحی نازل ہوئی ہے اور یہ کہ ورقہ بن نوفل نے جو اہل کتاب کے بڑے عالم ہیں، آپ کی تصدیق کے ساتھ ساتھ نصرت کا بھی وعدہ کیا ہے، تو یا بغیر کسی کاوش کے آپ کی نبوت کا اعلان اور لوگوں میں چرچا ہو گیا۔

فَقَالَتْ خَدِيجَةُ: كَلَّا.

کَلَّا: نفی کے لیے اور ردع کے لیے استعمال ہوتا ہے، اس کے ایک معنی ”حَقًّا“ کے بھی ہیں اور تنبیہ کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ گویا حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا اس خشیت کی نفی فرما رہی ہیں، یعنی ایسا نہیں ہوگا۔

امام بخاریؒ نے ”کتاب التفسیر“ میں یہ روایت تخریج کی ہے، اس میں ہے ”کَلَّا، أَبْشُر“ لیکن اس روایت میں مبشرہ کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔

امام بیہقی نے دلائل النبوة میں ابن شہاب زہریؒ سے مرسل منقول کیا ہے کہ حضرت خدیجہؓ نے فرمایا :
”أَبْشُرْ فَوَاللَّهِ لَا يَفْعَلُ اللَّهُ بَكَ إِلَّا خَيْرًا، فَاَقْبَلِ الَّذِي جَاءَكَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَإِنَّهُ حَقٌّ، وَأَبْشُرْ فَإِنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ

حقاً“ (۱۱)

اسی طرح عبید بن عمیرؓ کی مرسل روایت میں بھی ہے ”أبشريا ابن عمی واثبت، فوالذی نفس خدیجة یبده، إنی لأرجو أن تكون نبی هذه الأمة“ (۱۲)

اول من أسلم کون ہے؟

اس میں اختلاف ہے کہ سب سے پہلے اسلام قبول کرنے والا کون ہے؟

امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ حضرت خدیجہ رضى الله تعالى عنها نے سب سے پہلے اسلام قبول کیا۔ (۱۳)
بعض کہتے ہیں حضرت ابوبکر صدیق رضى الله عنه سب سے پہلے ایمان لانے والے ہیں (۱۴) بعض کہتے ہیں حضرت علی کرم الله وجهہ (۱۵) اور بعض حضرات کہتے ہیں حضرت زید بن حارثہ رضى الله عنه سب سے پہلے مسلمان ہوئے۔ (۱۶)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان سب اقوال میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ رجال احرار میں سب سے پہلے ایمان لانے والے حضرت ابوبکر صدیق رضى الله عنه ہیں اور نساء میں حضرت خدیجہ، موالی میں حضرت زید بن حارثہ اور صبیان میں حضرت علی رضى الله عنہم اجمعین۔ (۱۷)

واللہ، ما یخزیک اللہ أبدا۔

حضرت خدیجہ کا کلام ”کلا واللہ ما یخزیک اللہ أبدا“ اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ آپ کو ضائع نہیں کریں گے عقلی استدلال تھا چونکہ جو شخص ان اوصاف کا حامل ہوتا ہے وہ ضائع نہیں ہوتا اور پھر ورقہ کے پاس لیجانا اس لیے تھا کہ اس استدلال عقلی کی تائید دلیل نقلی سے ہو جائے۔
بخاری: باب افعال سے مضارع کا صیغہ ہے جو ”خزی“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ”رسوائی“

پاسبانِ حق @ یاہوڈاٹ کام

✉ ٹیلی گرام چینل:

<https://t.me/pasbanehaq1>

بلاگ (اسلامی کتاب گھر)

<http://islamickitabghar.blogspot.com>

(۱۱) دلائل النبوة للبیہقی (ج ۲ ص ۱۴۴) باب مبتدأ البعث والتزویل۔۔۔۔۔

(۱۲) دیکھیے سیرت ابن حشام (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۱۳) دیکھیے دلائل النبوة للبیہقی (ج ۲ ص ۱۴۴)۔

(۱۴) دیکھیے البدایہ والنہایہ (ج ۲ ص ۳۶)۔

(۱۵) حوالہ پہلا۔

(۱۶) البدایہ والنہایہ (ج ۲ ص ۲۸ و ۲۹)۔

(۱۷) البدایہ والنہایہ (ج ۲ ص ۲۹)۔

کے ہیں۔ ایک نسخہ میں ”يُحْزَنُكَ“ ہے یعنی باب افعال ہی سے ”حزن“ سے ماخوذ ہے اور ایک روایت میں ”يَحْزَنُكَ“ ہے یعنی باب نصر سے ”حزن“ سے ماخوذ ہے، یہ دونوں ہم معنی ہیں رباعی سے استعمال بنو تمیم کی لغت کے مطابق ہے اور مجرّد سے قبیلہ قریش کے استعمال کے مطابق ہے۔ (۱۸)

مطلب یہ ہے کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا آپ کو تسلی دے رہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ آپ کو ہرگز رسوائی میں مبتلا نہیں کریں گے، یا آپ کو غم میں مبتلا نہیں کریں گے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو فرائض نبوت و رسالت کی ادائیگی کے لیے عظیم منصب عطا فرمایا ہے، لہذا یہ نہیں ہو سکتا کہ آپ ذمہ داریوں کی باحسن وجوہ ادائیگی سے قبل فوت ہو جائیں کہ اس میں رسوائی بھی ہے اور غم بھی، اللہ تعالیٰ آپ کو ایسی رسوائی اور غم سے ضرور بچالیں گے۔

انک لتصل الرحم وتحمل الكل.

آپ صلہ رحمی کرتے ہیں اور ضعیفوں کا بوجھ اٹھاتے ہیں۔

”کل“، ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو اپنا کام خود نہ کر سکے جیسے چھوٹے بچے، یتیم یا رانڈ بیوہ

عورتیں۔

مطلب یہ ہے کہ آپ صلہ رحمی کرتے ہیں اپنے اقرباء اور اعزّہ کے ساتھ حق رشتہ داری کی رعایت کرتے ہیں اور آپ چھوٹے بچوں، یتیموں اور بیواؤں کی خبر گیری کرتے ہیں۔

حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ آپ ایسے اوصاف کے حامل ہیں اور ایسے اوصاف والے کو اللہ پاک ضائع نہیں کرتے۔

وتكسب المعدوم.

”تکسب“ میں دو روایتیں ہیں ایک ”تُكْسِبُ“ بضم التاء، باب افعال سے ہے، اور یہ کشمینی کی

روایت ہے دوسری روایت تَكْسِبُ بفتح التاء یعنی مجرّد سے ہے، یہ اکثر رواۃ کی روایت ہے۔ (۱۹)

۳۔ عمر دونوں صورتوں میں ”معدوم“ میں دو احتمال ہیں، یا تو اس سے ”مال معدوم“ مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ ”تکسب غیرک المال المعدوم“ یعنی آپ غیر کو وہ مال دیتے ہیں جو اس کے پاس نہیں

(۱۸) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۸ ص ۲۰)، کتاب التفسیر، تفسیر سورة العلق۔

(۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲)۔

ہے، یعنی مال سے آپ دوسروں کی مدد کرتے ہیں۔

دوسرا احتمال اور مطلب یہ ہے کہ ”تکسب غیر ک نفائس الفوائد و مکارم الأخلاق“ (۲۰) یعنی آپ دوسروں کو اچھے اچھے طریقے اور اخلاقِ عالیہ دیتے ہیں۔

پھر ”تکسب“ (فتح التاء) کی صورت میں بعض حضرات نے یہ معنی بھی بیان کیے ہیں ”تکسب المال المعدوم و نصیب منه ما يعجز غیر ک عن تحصیلہ“ یعنی آپ ایسا زبردست مال کماتے تھے کہ دوسرے لوگ اس طرح کمانے سے عاجز ہو جاتے تھے۔ اہل عرب زیادہ مال کمانے کو موجبِ تمارح سمجھتے تھے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تجارت میں یدِ طولیٰ حاصل تھا۔ (۲۱)

لیکن امام نووی فرماتے ہیں کہ یہ قول قاضی عیاضؒ نے قاسم بن ثابت صاحب ”دلائل“ سے نقل تو کیا ہے لیکن ضعیف بلکہ غلط ہے، اس لیے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ عالی کے بالکل مناسب نہیں ہے۔ الایہ کہ اس کے ساتھ یہ لگایا جانے کہ آپ مال کما کر وجہِ خیر میں خوب صرف کرتے تھے۔ (۲۲) بعض حضرات نے کہا کہ ”معدوم“ سے مراد ”المعدوم المال“ یعنی فقیر محتاج ہے جو کسب سے عاجز رہے، اس کو معدوم اس لیے کہا گیا کیونکہ وہ شخص میت کی طرح ہے کہ معیشت میں وہ تصرف نہیں کر سکتا اور غنی کی برابری نہیں کر سکتا۔ اس کی زندگی نازک گذرتی ہے گویا اس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہیں (۲۳)۔

علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ اس میں تحریف ہو گئی ہے دراصل ”المُعْدِم“ ہے اور مُعْدِم فقیر کو کہتے

ہیں۔ (۲۴)

لیکن محمد بن اسماعیل تیمی کہتے ہیں کہ ایک صحیح لفظ پر غلط ہونے کا حکم لگا کر خطابیؒ نے غلطی کی، اس لیے کہ ”معدوم“ کی صورت میں بھی معنی درست ہو جاتے ہیں اور یہی رواۃ کی روایت اور محدثین کے نزدیک مشہور ہے۔ (۲۵)

و تقری الضیف و تعین علی نوائب الحق.

آپ مہمان نوازی کرتے ہیں اور حق بجانب امور میں مصیبت زدہ لوگوں کی مدد فرماتے ہیں۔

(۲۰) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹) کتاب الإیمان باب بدء الوحي ... -

(۲۱) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹)۔

(۲۲) حوالہ بار۔

(۲۳) حوالہ بلا۔

(۲۴) اعلام الحديث (ج ۱ ص ۱۲۹)۔

(۲۵) دیکھیے شرح لربانی (ج ۱ ص ۲۷)۔

نواب: نائبہ کی جمع ہے، حادثہ اور مصیبت کو کہتے ہیں، چونکہ عالم میں حوادثِ نوبت بہ نوبت پیش آتے رہتے ہیں اس لیے حادثہ کو نائبہ کہا جاتا ہے۔

چونکہ حوادثِ دونوں طرح کے ہوتے ہیں بعض اچھے ہوتے ہیں اور بعض برے، ایک آدمی کا مال اس لیے ضائع ہو گیا کہ اس نے فقیروں اور تنگدستوں کی مدد کی، یہ نائبہ الحق ہے۔ اور ایک آدمی نے اپنا مال ظلم و تعدی میں ضائع کر دیا تو یہ نائبہ شر ہوا۔ تو حضرت خدیجہؓ نے نواب کو خیر اور حق کی طرف مضاف فرمایا تاکہ یہ بتلاویں کہ آپ اچھے مواقع اور صحیح راستوں میں صرف کرتے ہیں ظلم و تعدی میں مال خرچ نہیں کرتے، ناجائز راستوں میں اپنا مال صرف نہیں کرتے۔ (۲۶)

بعض علماء فرماتے ہیں کہ ”نوابِ حق“ سے مراد آفاتِ سماویہ ہیں، جیسے کثرتِ باراں کی وجہ سے مکانات کا منہدم ہو جانا، یا زیادہ گرم ہوا، یا زیادہ ٹھنڈ وغیرہ کی وجہ سے باغات اور کھیتوں کا برباد ہو جانا وغیرہ وغیرہ۔ (۲۷)

پھر آفاتِ سماوی کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ جب آسمانی آفت آتی ہے تو آدمی بظاہر مجبور نظر آتا ہے کہ یہ تو اللہ کی جانب سے ہے اس میں انسان کو چارہ کار ہی کیا؟ لیکن اس مقام پر اشارہ ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم آفاتِ سماویہ غیر اختیاریہ میں۔۔ فرماتے ہیں تو آفاتِ ارضی میں تو ضرور مدد فرماتے ہو گئے۔ (۲۸)

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص مناسبت

حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جو اوصاف بیان کیے بعینہ یہی اوصاف ابن الدغنے نے حضرت صدیق اکبرؓ کے بیان کیے تھے، یہ اس وقت کی بات ہے جب حضرت صدیق اکبرؓ حبشہ کی طرف ہجرت کے ارادے سے نکلے تھے، برک الغناد کے مقام پر پہنچ کر ابن الدغنے مل گیا اس نے پوچھا کہ آپ کہاں جا رہے ہیں تو صدیق اکبرؓ نے جواب دیا کہ میں ہجرت کر کے جا رہا ہوں، میری قوم مجھے اپنے علاقے میں رہنے نہیں دیتی، میں اللہ کی زمین میں سفر کروں گا اور اس کی عبادت کروں گا۔ اس پر ابن الدغنے نے کہا تھا ”فان مثلک یا ابا بکر لا ینخرج ولا ینخرج، انک تکسب المعید، وتصل الرحم، وتحمل الكل، وتقری

(۲۶) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۱)۔

(۲۷) تقرر بخاری شریف (ج ۱ ص ۹۰)۔

(۲۸) حوالہ بالا۔

الضیف، وتعين على نواب الحق۔“

پھر ابن الدغنة نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کو واپس لوٹا کر اشراف قریش سے جا کر کہا ”ان ابا بکر لا ینخرج مثله ولا ینخرج، ینخرجون رجلاً یکسب المفدیم، ویصل الرحم، ویحمل الكل، ویقری الضیف، ویعین علی نواب الحق۔“ (۲۹)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس یارِ غار کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خاص طبعی مناسبت حاصل تھی، اور اس پر بہت سے واقعات شہادت دیتے ہیں۔

جب جنگ بدر میں کفار مکہ مسلمانوں کے قیدی بنے تو مستورہ ہوا کہ ان کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ان کی گردنیں اڑا دی جائیں، عقیل کو علیؓ کے حوالے کریں وہ اس کی گردن اڑا دیں اور فلاں کو میرے حوالے کریں میں اس کی گردن اڑا دوں، اس لیے کہ یہ سب انمہ کفر ہیں۔ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے فرمایا، یا رسول اللہ! یہ سب اپنے ہی اعزہ اور خاندان والے ہیں، میری رائے یہ ہے کہ ان سے فدیہ لے کر ان کو چھوڑ دیا جائے، ہو سکتا ہے کہ آئندہ ان کو اللہ تعالیٰ ہدایت عطا فرمادیں۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی رائے کو پسند فرمایا۔ (۳۰) اسی طرح جب صلح حدیبیہ ہوئی اور بہت زیادہ دب کر ہوئی، کفار نے کہا کہ اگر ہمارا آدمی آجائے تو آپ کو واپس کرنا پڑے گا۔ اور آپ کا آدمی آنے کا تو ہم واپس نہیں کریں گے، اسی طرح انھوں نے کہا کہ آپ اس سال عمرہ نہیں کر سکتے، اسی طرح انھوں نے یہ بھی کہا کہ صلح نامہ پر ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ نہیں لکھا جائے گا، اسی طرح صلح نامہ میں ”محمد رسول اللہ“ بھی نہیں لکھا جائے گا، امام صحابہؓ پر یہ بہت شاق ہوا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچے اور پوچھا کہ کیا آپ اللہ کے سچے رسول نہیں؟ آپ نے فرمایا: کیوں نہیں، حضرت عمرؓ نے پوچھا کیا ہم حق اور ہمارے دشمن باطل پر نہیں؟ آپ نے فرمایا کیوں نہیں، ہم حق پر ہیں اور ہمارے دشمن باطل پر ہیں۔ حضرت عمرؓ نے عرض کیا: ”فلم نعطى الدنیه فی دیننا“ ہم دین کی بات میں ذلت کیوں اختیار کریں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں اللہ کا رسول ہوں، اس کی نافرمانی نہیں کروں گا وہ میرا مددگار ہے، حضرت عمرؓ نے پھر عرض کیا کہ

(۲۹) پورے واقعے کے لیے دیکھیے باری شریف (ج ۱ ص ۵۵۲ و ۵۵۳) بیان الکعبة لابی حجازہ البی صلی اللہ علیہ وسلم و اسے حدیث البی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۳۰) مکمل واقعہ کے لیے دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۹۲) کتاب الجہاد والسیر باب الإمداد بالملائکة وإباحة العمامہ۔

کیا آپ نے ہمیں نہیں بتایا تھا کہ ہم بیت اللہ جا کر طواف کریں گے؟ آپ نے فرمایا کیا میں نے یہ بھی کہا تھا کہ اسی سال کریں گے؟ حضرت عمرؓ نے عرض کیا کہ نہیں، آپ نے فرمایا کہ تم ضرور بیت اللہ کا طواف کرو گے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ وہاں سے اٹھے اور سیدھے حضرت صدیق اکبرؓ کے پاس پہنچے، اور ان کے پاس بھی یہی سوالات دہرانے، صدیق اکبرؓ نے بعینہ وہی جوابات دیے اور یہ بھی کہہ دیا ”فاستمسک بغرزه“ ان کا پائیدان پکڑے رہو۔ (۳۱) مطلب یہ کہ ان کے سامنے عجز و انکساری اختیار کرو، ان کی خدمت کرو۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد متصلاً خلافت حاصل ہوئی، اگر ان کے بجائے کوئی اور ہوتا تو ذمہ داری سنبھالنا مشکل ہو جاتی اس لیے کہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی زبردست آدمی اٹھتا ہے تو اس کی نیابت کے لیے کسی ایسے شخص کی ضرورت پڑتی ہے جو اس کے اوصاف میں مشارکت رکھتا ہو، اور اگر کہیں ایسا ویسا آجائے تو نظام درہم برہم ہو جایا کرتا ہے۔

فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزی۔ ابن عم

خديجة۔

یعنی حضرت خدیجہؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو لیکر چلیں اور ورقہ بن نوفل کے پاس آئیں۔ امام بیہقیؒ نے ابو میسرہ عمرو بن شریحیلؒ سے مرسل نقل کیا ہے کہ حضرت خدیجہؓ نے ورقہ کے پاس حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو بھیجا تھا۔ (۳۲)

فتح الباری میں حافظؒ نے یہی بات عبید بن عمیرؒ کی مرسل روایت کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ (۳۳) بہر حال ہو سکتا ہے کہ ایک مرتبہ خود لیکر گئی ہوں اور ایک مرتبہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو بھیجا ہو۔ (۳۴)

بیہقیؒ نے دلائل النبوة میں سعید بن المسیبؒ سے ایک مرسل روایت نقل کی ہے جس میں یہ ہے کہ حضرت خدیجہؓ مول عداس نامی ایک نصرانی شخص کے پاس گئیں جو اہل نینوی میں سے تھا اور وہ عتبہ بن ربیعہ بن عبد شمس کا غلام تھا، اس سے حضرت خدیجہؓ نے حضرت بہرہل کے بارے میں پوچھا کہ مجھے ان کے

(۳۱) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الشروط باب الشروط فی الجہاد والمصالحة، ج ۱ ص ۲۸۰۔

(۳۲) دلائل النبوة للبیہقی (ج ۲ ص ۱۵۸) باب أول سورة نزلت من القرآن۔

(۳۳) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۲۰) کتاب التفسیر تفسیر سورة الملق۔ (۳۴) حوالہ بالا۔

بارے میں بتاؤ، تو عداس نے کہا ”قدوس قدوس، ماشاں جبریل يذكر بهذه الأرض التي أهلها أهل الأوثان“ پھر پوچھنے پر بتایا ”فانه أمين الله بينه وبين النبيين، وهو صاحب موسى وعيسى عليهما السلام“ وہاں سے واپس آکر حضرت خدیجہ ورقہ کے پاس گئیں۔ (۲۵)

علامہ شبلی نعمانی کی غلط فہمی

حافظ ابن حجر نے کتاب التبعیر میں اس حدیث کی شرح کے تحت محدثین پر اعتراض کرنے والوں کا یہ اعتراض نقل کیا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ نبی کو اپنی نبوت میں شک ہو، تا آنکہ ورقہ کے پاس جانے کی ضرورت پڑے اور حضرت خدیجہ کے سامنے اپنی تکلیف بیان کرنے کی حاجت ہو۔ اسی طرح پہاڑ سے اپنے آپ کو گرانے کی خواہش پیدا ہو جائے۔

امام ابو بکر اسماعیلی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ عادیۃ اللہ یہ جاری ہے کہ جب بھی کسی عظیم الشان چیز کو مخلوق تک پہنچانے کا ارادہ ہوتا ہے تو اس کے لیے مقدمات اور تمہیدات کا انتظام ہوتا ہے، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ روایات صالحہ دیکھتے تھے اور پھر آپ کے اندر خلوت کی محبت پیدا ہوئی تھی اور اس میں عبادت کا شوق پیدا ہوا یہ سب اس مقدمہ اور تمہید کی قبیل سے تھے۔

پھر جب اچانک فرشتہ آپسچا، خلافِ عادت اور غیر مانوس طور پر غارِ حرا کا واقعہ پیش آیا تو آپ کو بقاضائے بشریت گھبراہٹ ہوئی، لہذا اس پر تعجب کی کوئی بات نہیں چنانچہ بعد میں آپ کی یہ گھبراہٹ آہستہ آہستہ زائل ہو گئی، اس کے بعد حضرت خدیجہ کو جو آپ کی غمخوار و غمگسار تھیں سارا واقعہ سنایا انھوں نے تسلی دی، اور اپنی تسلی کی تائید میں وہ آپ کو ورقہ کے پاس لے گئیں، ورقہ نے حالات سن کر آپ پر مکمل یقین کر لیا اور آپ کی نبوت کا اعتراف کیا۔ یہاں امام اسماعیلی کا جملہ حافظ نے نقل کیا ہے ”فلما سمع كلامه أيقن بالحق واعترف به“ یعنی جب ورقہ نے آپ کی باتیں سنیں تو حق کا یقین کر لیا اور اس کا اقرار کیا (۲۶)۔

علامہ شبلی نے اس جملہ کے تمام افعال کی فہمائز کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹا کر ترجمہ کیا کہ ”جب آپ نے ورقہ کا کلام سنا تو آپ کو حق کا یقین آگیا اور آپ نے اس کا اعتراف کیا۔“ (۲۷) سمجھنے کی بات یہ ہے کہ امام اسماعیلی معترضین کے اس اعتراض کو رد کر رہے ہیں کہ آپ کو اپنی

(۲۵) دلائل النبوة للسیفی (ج ۲ ص ۱۴۳) باب مبتدأ البعث والتزویل.....

(۲۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۶۰) کتاب التبعیر باب أول مبلدی بہ.....

(۲۷) ملاحظہ ہو ”سیرت النبی“ (ج ۱ ص ۱۳۶) ”آفتاب رسالت کا طلوع۔“

نبوت کے بارے میں کچھ شک و تردد تھا اور یہ فرما رہے ہیں کہ آپ کو خوف ضرور لاحق ہوا تھا لیکن یہ خوف شک اور تردد کی بنا پر نہیں تھا بلکہ امرِ عظیم کے اچانک آپڑنے کی وجہ سے تھا۔

جبکہ علامہ شبلی نے اس جملہ سے یہ اخذ کر لیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی نبوت میں شک ہو رہا تھا، اس وجہ سے ورقہ کے پاس پہنچ کر حقیقت حال بتائی گئی تو ورقہ کے تسلی دینے اور یقین دلانے پر آپ کو اپنی نبوت کا یقین ہوا۔

حقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اول ہی میں علم اور یقین حاصل ہو گیا تھا کہ آپ کو نبوت و رسالت سے سرفراز کیا جا رہا ہے اور یہ کہ یہ آنے والا اللہ کا فرشتہ ہے۔ ورقہ کے کلام سے آپ کو اپنی نبوت کا یقین نہیں ہوا بلکہ آپ کے حالات و واقعات کو سن کر ورقہ نے آپ کی نبوت و رسالت کی تصدیق کی ہے کیونکہ ورقہ تورات و انجیل کے عالم تھے اور علامات نبوت سے واقف تھے۔ (۳۸)

علامہ سندھی فرماتے ہیں کہ حقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو شک ہوا ہی نہیں، کیونکہ فرشتہ سے ملاقات ہو جانے اور وحی الہی کے آجانے کے بعد شک و شبہ کی گنجائش ہی نہیں رہتی، ہاں! یہ ہو سکتا ہے کہ وحی مکمل نازل ہونے سے پیشتر بعض چیزوں میں شبہ پیدا ہو خصوصاً جبکہ فرشتہ اچانک آیا تھا لیکن وحی کے مکمل ہونے کے بعد پھر بھی قسم کا شک و شبہ نہیں رہ سکتا۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ابتدائی حال کو جبکہ آپ کو اپنی نبوت کا تحقق نہیں ہوا تھا حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا سے اس طرح بیان کیا ہو گویا اس وقت بھی شک ہے، اور یہ طرز آپ نے اس لیے اختیار کیا تاکہ حضرت خدیجہ کی ہمدردی آپ کے ساتھ ہو جائے، کیونکہ ہو سکتا ہے اگر آپ اس وقت کہہ دیتے کہ میں اللہ کا نبی ہوں، اللہ کا فرشتہ میرے پاس آیا تھا تو حضرت خدیجہ انکار کر بیٹھتیں اور انکار کے بعد اقرار و شوار ہو جاتا۔ (۳۹) واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر کتاب التبعیر ہی میں امام بخاری نے اس حدیث کے آخر میں فترت وحی کے واقعہ کا ذکر کیا ہے اور اس میں آیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس قدر پریشان ہو گئے تھے کہ آپ نے اپنے آپ کو پہاڑوں کی چوٹیوں سے گرانے کا ارادہ کیا تو حضرت جبریل امین نے آکر آپ کو تسلی دی تو آپ رُک گئے۔ (۴۰) حدیث کے اس ٹکڑے کے بارے میں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ متصل ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ

(۳۸) ملاحظہ ہو "سیرت المصطفیٰ" از حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی قدس سرہ (ج ۱ ص ۱۲۰)۔

(۳۹) دیکھیے حاشیہ السندی علی البخاری (ج ۱ ص ۱۱ و ۱۲)۔

(۴۰) دیکھیے بخاری شریف، کتاب التبعیر، باب اول ملندی بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الوحی الرزیا بالصالحہ۔

یہ امام زہریؒ کے بلاغات میں سے ہو۔ برصورت اس ٹکڑے کے اندر کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ آپ کو اپنی نبوت میں شک تھا اس وجہ سے آپ مضطرب ہو کر اپنے آپ کو پہاڑ سے گرانا چاہتے تھے اور فرشتے نے اس شک کو دور کیا ہو۔

علامہ شبلی نعمانی نے اس مقام پر بھی حدیث کے اس ٹکڑے سے یہ مفہوم اخذ کیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی نبوت کے بارے میں شک ہو رہا تھا جس کو فرشتے نے دور کیا۔ چنانچہ انھوں نے اس ٹکڑے کو معتبر ہی نہیں مانا اور کہہ دیا کہ ”ایسے عظیم الشان واقعہ کے لیے سند مقطوع کافی نہیں۔“ (۴۱)

حقیقت یہ ہے کہ اس عبارت سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اضطراب ضرور ظاہر ہوتا ہے لیکن یہ اضطراب نبوت میں کسی قسم کے شک و تردد کی بنا پر ہرگز نہیں تھا بلکہ یہ تو فترت و انقطاع وحی کی بنا پر تھا جس پر حدیث کی عبارت بالکل واضح ہے ”وفتر الوحي فترة حتى حزن النبي صلى الله عليه وسلم فيما بلغنا حزنا غدا منه مرأرا كى يتردى من رءوس شواهق الجبال....“ پھر آگے ہے ”فاذا طالت عليه فترة الوحي غدا المثل ذلك“ (۴۲)

ورقہ بن نوفل

ورقہ بن نوفل بن اسد بن عبد العزیٰ، حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے چچا زاد بھائی ہیں، ورقہ بن نوفل بن اسد کے بیٹے ہیں اور خدیجہ رضی اللہ عنہا خویلد بن اسد کی بیٹی ہیں۔

ابن عم خدیجہ

یہ ”ورقہ“ کے لیے صفت ہے یا بیان ہے یا بدل ہے، اس کو مجرور پر پھنا درست نہیں۔

وكان امرء انتصر في الجاهلية

جاہلیت میں وہ نصرانی ہو گئے تھے۔

(۴۱) دیکھیے سیرت النبی (ج ۱ ص ۱۲۷)۔ امام زہریؒ کے بلاغات کو سند مقطوع کہہ کر رد کر دینا کسی طرح درست نہیں اس لیے کہ علماء اصول حدیث نے ”بلاغات“ کے سلسلے میں جو قاعدہ بیان کیا ہے وہ ہے ”بلاغات الثقات من أهل القرون الثلاثة مقبولة عندنا مطلقاً، كالإمام مالك وأبي حنيفة والشافعي ومحمد بن الحسن وأبي يوسف وأمثالهم وبلاغات من دون هؤلاء إن كان يروونها الثقات كما رووا مسنده كالبخاري وأحمد وغيرهما، فمقبول اتفاقاً إذا كان بصيغة الجزم وإن كان يرسل عن الثقات وغيرهم فلا يقبل اتفاقاً“ دیکھیے ”قواعد في علوم الحديث“ للشيخ ظفر أحمد العثماني رحمه الله (ص ۱۰۱)۔

(۴۲) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التعبير، باب أول ما بدئ به.....

مکہ میں کچھ نیک طینت افراد بت پرستی سے متفرق تھے ان میں ورقہ اور زید بن عمرو بن نفیل بھی تھے یہ دونوں دین حق کی تلاش میں شام گئے تھے، ورقہ کو تو بعض ایسے راہب مل گئے جو اصل دین نصرانیت پر قائم تھے چنانچہ وہ ان کے ہاتھ پر نصرانی ہو گئے۔ (۴۳)

زید بن عمرو بن نفیل

اور زید بن عمرو بن نفیل پہلے ایک یہودی عالم کے پاس گئے اور اس سے کہا کہ اپنے دین کے بارے میں مجھے بتاؤ شاید میں تمہارے دین میں داخل ہو جاؤں، اس نے کہا کہ اگر ہمارے دین میں داخل ہونا چاہتے ہو تو اللہ تعالیٰ کا کچھ غضب بھی برداشت کرنا پڑے گا، کہنے لگے میں اللہ تعالیٰ کے غضب ہی سے تو بھگتا ہوں میں اس کے غضب کو برداشت نہیں کر سکتا۔ مجھے اس کے علاوہ کوئی اور دین بتاؤ۔ اس نے کہا کہ پھر تم حنیف ہو جاؤ انہوں نے پوچھا حنیف کیا چیز ہے؟ اس نے کہا کہ حنیف حضرت ابراہیم علیہ السلام تھے وہ نہ یہودی تھے اور نہ نصرانی، ان کا دین دین حنیف کہلاتا ہے۔

پھر ایک نصرانی عالم کے پاس گئے، اس سے کہا کہ میں تمہارے دین میں داخل ہونا چاہتا ہوں، اس نے کہا کہ ہمارے دین میں واقعی داخل ہونا چاہتے ہو تو اللہ تعالیٰ کی کچھ لعنت بھی برداشت کرنی پڑے گی، کہنے لگے میں تو اللہ تعالیٰ کی لعنت ہی سے بھگتا ہوں، میں نہ تو لعنت برداشت کر سکتا ہوں اور نہ ہی غضب۔

پھر اس نے بھی یہی رائے دی کہ دین حنیف کو قبول کر لو اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دین میں داخل ہو جاؤ۔

زید بن عمرو بن نفیل نے جب حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں دونوں کی یہ باتیں سنیں تو ہاتھ اٹھا کر کہا ”اللهم انی اشهد انی علی دین ابراہیم“ (۴۴)

وكان يكتب الكتاب العبراني فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب.
عبراني: عبر سے ماخوذ ہے نسبت میں خلاف قیاس ”عبرانی“ کہہ دیا گیا۔ کہتے ہیں کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نمرود سے بچ کر دریائے فرات عبور کر گئے تو نمرود نے آپ کے پیچھے لوگوں کو بھیجا اور

(۴۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵)۔

(۴۴) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۵۲۹ و ۵۳۰) کتاب المناقب باب حدیث زید بن عمرو بن نفیل۔

انہیں حلم دیا کہ تمہیں کوئی ایسا جوان ملے جو سریانی زبان بولتا ہو تو اسے واپس لاؤ، لوگوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو پکڑ لیا، لیکن جب بات چیت کی تو اللہ تعالیٰ نے ان کی زبان عبرانی سے تبدیل کر دی، چونکہ دریائے فرات عبور کر چکے تھے اس لیے اس زبان کا نام عبرانی ہو گیا۔ (۴۵)

بخاری شریف کتاب التفسیر اور پھر کتاب التبعیر میں بھی یہ روایت آئی ہے ان دونوں جگہوں میں ”وكان يكتب الكتاب العربي فيكتب من الإنجيل بالعربية“ کے الفاظ ہیں۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ دونوں باتیں ٹھیک ہیں، ورقہ بن نوفل کو عبرانی و عربی دونوں زبانوں پر قدرت تھی، عربی ان کی اپنی زبان تھی اور عبرانی انہوں نے سیکھ لی تھی، انجیل کو وہ کبھی عربی میں نقل کرتے تھے اور کبھی عبرانی میں۔ (۴۶)

تورات و انجیل کی زبان

تورات و انجیل کی اصل زبان کیا تھی؟ اس میں بڑا اختلاف ہے علامہ عینیؒ فرماتے ہیں تورات و انجیل وغیرہ تمام کتب کی زبان عبرانی ہے۔ (۴۷)

علامہ کرمانیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ انجیل کی اصل زبان عبرانی ہے۔ (۴۸) لیکن علامہ عینیؒ فرماتے ہیں یہ بات درست نہیں بلکہ تورات تو عبرانی زبان میں تھی اور انجیل کی زبان سریانی تھی۔ (۴۹) یہاں حدیث کے الفاظ ”فيكتب من الإنجيل بالعبرانية“ سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ انجیل کی زبان سریانی تھی جس کو کبھی وہ عربی میں منتقل کرتے تھے اور کبھی عبرانی میں۔ (۵۰) واللہ اعلم۔

سریانی کی وجہ تسمیہ

علماء نے لکھا ہے کہ ”سریانی“ کو سریانی اس لیے کہا گیا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو

(۴۵) دلیلیہ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۱ و ۵۲)۔

(۴۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵)۔

(۴۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۲)۔

(۴۸) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۴۹) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۲)۔

(۵۰) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۲۸)۔

جب ”اسماء“ کی تعلیم دی تھی تو سراً تعلیم دی تھی اس لیے اس زبان کا نام ”سریانی“ ہوا۔ (۵۱)
امام العصر حضرت کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سریانی دراصل ”سریا“ یعنی سوریا (شام) کی طرف منسوب ہے۔ (۵۲)

انجیل کی کتابت کی وجہ

یہاں جو یہ فرمایا گیا ہے کہ وہ انجیل کو لکھا کرتے تھے اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ قرآن کریم میں ارشاد باری ہے ”إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّشَابِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ“ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ تورات کی حفاظت کا ذمہ علمائے تورات پر رکھا گیا تھا، چونکہ انہیں محافظ بنایا گیا تھا اس لیے انہوں نے حفاظت کا یہ طریقہ اختیار کیا تھا کہ کتاب اللہ کی کتابت کرتے رہتے اور اس کے نسخوں پر لکھنے تیار کرتے رہتے تھے۔

یہی صورتحال انجیل میں بھی رہی کہ علمائے ربانین اسے لکھ لکھ کر محفوظ کرتے تھے۔ یہ اور بات ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کتابوں کو ایک محدود وقت کے لیے نازل کیا تھا، اس لیے یہ لوگ ان کی حفاظت میں کامیاب نہیں ہو سکے۔

برخلاف قرآن کریم کے کہ اس کی حفاظت کا ذمہ خود اللہ تعالیٰ نے لے رکھا ہے ”إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ“ (۲) پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے قرآن کی حفاظت کا کام ایسوں سے لیا کہ جن کے بارے میں عقل تسلیم نہیں کرتی کہ یہ بھی قرآن کے محافظ ہو سکتے ہیں، چنانچہ چھوٹے چھوٹے بچے، سات۔ات، آٹھ آٹھ، نو نو اور دس دس سال کے بچے جو دنیا کے کسی کام کے نہیں ہوتے، ان کے بارے میں لوگوں کو بھی معلوم ہے کہ یہ کسی کام کے نہیں اور خود انہیں بھی دعویٰ نہیں کہ وہ کسی کام کے ہیں، ان سے یہ کام لیا، ان کی فوج کی فوج تیار کر دی، ان کے سینوں میں پورے قرآن کو محفوظ کر دیا۔

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اپنی حکمت بالغہ اور قدرت غیر متناہیہ سے ایسے بچوں کا انتخاب فرمایا کہ جو قرآن کی حفاظت تو کیا کسی چھوٹی سے چھوٹی کتاب کی بھی حفاظت سے قاصر ہیں، نہ تو قرآن کریم کے معانی کو سمجھتے ہیں اور نہ ہی حقائق و مقاصد سے وہ واقف ہیں، چونکہ حفاظت کی ذمہ داری خود اللہ تعالیٰ نے لی تھی لہذا اس

(۵۱) مدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۲) - (۵۲) فیض الباری (ج ۱ ص ۳۰) -

(۲) سورۃ حجر / ۹ -

(۱) سورۃ البقرہ / ۲۲ -

ذمہ داری کو یوں نبھایا۔

اگر اٹھارہ بیس سال یا تیس چالیس سال کی عمر کے لوگ ہوتے تو وہ کہتے کہ یہ ہماری قربانیوں کا نتیجہ ہے، ہم نے خدا جانے اپنے کتنے ضروری ضروری کاموں کو چھوڑ کر اس قرآن کو یاد کیا ہے پھر کہیں جا کر یہ محفوظ رہ سکا ہے۔

چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے معصوم معصوم بچوں سے کام لے کر بڑوں کا احسان نہیں لیا، چھوٹے معصوم بچوں کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ ان کی قربانیوں کا نتیجہ ہے ورنہ یہ تو فلاں فلاں کام انجام دے سکتے تھے۔

بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ ورقہ بن نوفل انجیل کی حفاظت کی غرض سے اس کو لکھتے رہتے تھے کبھی عربی میں ترجمہ کرتے اور کبھی عبرانی میں۔ چونکہ اس کو یاد کر کے حفظ کرنا مقصود نہیں تھا، یہ قرآن کریم کی خصوصیت ہے کہ یاد ہو جاتا ہے، باقی کتابوں کے اندر یہ خصوصیت نہیں ہے، اس لیے اس کو لکھ لکھ کر محفوظ کیا جاتا تھا اسی وجہ سے حضرت خدیجہؓ نے یہاں کتابت انجیل کا تو ذکر کیا ہے لیکن حفظ انجیل کا ذکر نہیں کیا۔ (۲) واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

وکان شیخا کبیرا قد عمی۔

ورقہ بوڑھے تھے اور نابینا ہو گئے تھے۔

یہاں ایک بچکانہ سا سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ورقہ نابینا ہو گئے تھے تو کیسے لکھتے تھے؟

اس کا جواب ظاہر ہے کہ پہلے لکھا کرتے تھے، جس کی خبر دی گئی ”وکان یکتب....“ نابینا بعد میں ہو گئے تھے۔ مطلب یہ کہ کسی زمانے میں وہ انجیل کا ترجمہ عربی اور عبرانی میں کیا کرتے تھے اور اب جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ پیش آیا تو اس وقت نابینا ہو چکے تھے۔

دوسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ یہاں ”عمی“ کا اطلاق ضعف بصارت پر ہوا ہے، یعنی وہ ضعیف البصر ہو گئے تھے اور ظاہر ہے کہ ضعف بصارت اور کتابت میں جمع ممکن ہے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ حقیقتہً نابینا ہو گئے ہوں اور کسی اور کو حکم دے کر انجیل لکھواتے ہوں، ایسی صورت میں کتابت کی نسبت ورقہ کی طرف مجازی ہوگی۔

فقلت له خديجة: يا ابن عم.

ورقہ سے حضرت خدیجہؓ نے کہا کہ اے میرے چچازاد بھائی!

یہی روایت کتاب التعبير میں ہے، اس میں ”اُی ابن عم“ کے الفاظ ہیں، کتاب التفسیر میں ابوذر کی روایت میں تو ”یا ابن عم“ کے الفاظ ہیں جبکہ دوسرے حضرات کی روایت میں ”یا عم“ کے الفاظ ہیں۔ پھر مسلم شریف کی روایت میں ”اُی عم“ کے الفاظ ہیں۔ (۴) اس طرح ”عم“ اور ”ابن عم“ میں تعارض ہو جاتا ہے۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صحیح ہیں، ”ابن عم“ تو اس لیے کہ وہ واقعی ابن عم یعنی چچازاد بھائی ہیں اور ”عم“ کہنا اس لیے صحیح ہے کہ وہ عمر میں ان سے بڑے تھے اور عربوں کا دستور یہ ہے کہ بڑی عمر کے لوگوں کو احتراماً ”عم“ کہہ دیا کرتے ہیں۔ (۵)

حافظ ابن حجرؒ نے اس جمع کو تسلیم نہیں کیا، اس لیے کہ دونوں جگہ حدیث میں واقعہ ایک ہے تو ظاہر ہے کہ یا تو ”ابن عم“ کہا ہوگا یا ”عم“ کہا ہوگا ”ابن عم“ تو بالکل ٹھیک ہے اپنی حقیقت پر ہے اس لیے وہی ارنج اور اقویٰ ہوگا اور ”یا عم“ کے بارے میں کہا جانے لگا کہ یہ کسی راوی کا وہم ہے۔ (۶) اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے ”العربی“ ”بالعربیة“ اور ”العبرانی“ ”بالعبرانیة“ کے اختلاف کے بارے میں فرمایا تھا کہ دونوں ٹھیک ہیں کیونکہ ورقہ دونوں زبانوں پر قادر تھے۔ تو جس طرح وہاں یہ احتمال چل سکتا ہے تو یہاں بھی چل سکتا ہے۔

حافظ نے اس کا یہ جواب دیا کہ وہاں اس احتمال کے ممکن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ راوی کا کلام ہے، کبھی راوی نے یہ کہہ دیا اور کبھی وہ کہہ دیا۔ جبکہ ”یا ابن عم“ حضرت خدیجہؓ کا کلام ہے، اور انھوں نے ایک مرتبہ ہی کہا ہے۔ (۷)

علامہ زرقلیؒ فرماتے ہیں کہ میرا خیال یہ ہے کہ یہ لفظ دراصل ”ابن عم“ تھا، یعنی شروع میں حرفِ نون محذوف تھا پھر لفظ ”ابن“ محرف ہو کر ”ای“ بن گیا۔ (۸)

(۴) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۸) کتاب الإیمان، باب بدء الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

(۵) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹)۔

(۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵)۔

(۷) حوالہ بالا۔

(۸) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۷۵)۔

علامہ زرقانیؒ کی یہ توجیہ مسلم شریف کی روایت میں تو چل سکتی ہے، بخاری شریف کی روایت میں چلنا دشوار ہے، اس لیے کہ کتاب التفسیر میں الخوذ کے غیر کی روایت میں ”یا عم“ واقع ہوا ہے، الایہ کہ یوں کہا جانے کہ اصل میں تھا ”ای عم“ پھر راوی نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے ”یا عم“ کہہ دیا۔ دوسری صورت ترجیح کی ہے کہ الخوذ کی روایت کو رائج قرار دیا جائے اور دوسرے حضرات کی روایت کو مرجوح سمجھا جائے۔ واللہ سکاہ اعلم۔

اسمع من ابن أخیک۔

اپنے بھتیجے کی بات سنو۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت خدیجہؓ نے ورقہ کا ابن الاخ کہا ہے۔

اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ ورقہ سن و سال میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کافی بڑے تھے۔ (۹) اور یا اس کی وجہ یہ ہے کہ ورقہ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے والد حضرت عبداللہ دونوں قصی میں متحد ہو جاتے ہیں جو دونوں کے دادا ہیں، ورقہ کا نسب تو ورقہ بن نوفل بن اسد بن عبد العزیٰ بن قصی ہے۔ اور حضرت عبداللہ کا عبداللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی۔ گویا قصی میں جا کر دونوں برابر ہو جاتے ہیں۔ اس لحاظ سے گویا ورقہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا ہو گئے۔ (۱۰)

فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزل الله على موسى.

ورقہ نے کہا یہ وہی رازداں ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام پر اتارا تھا۔

ناموس

ناموس ”فاعول“ کے وزن پر ہے ”نامست الرجل اذا سار رتہ“ (یعنی کانا پھوسی کرنا) سے ماخوذ

ہے۔ (۱۱) نمس ینمسن (باب ضرب) کے معنی چھپانے کے آتے ہیں۔ (۱۲)

ناموس کی تفسیر بخاری شریف کتاب الانبیاء میں آرہی ہے، وہاں اس کی تفسیر امام بخاری نے

(۹) فتح البدی (ن ۱ ص ۲۵)۔

(۱۰) حوالہ بالا۔

(۱۱) اعلام الحدیث للخطابی (ن ۱ ص ۱۲۰)۔

(۱۲) ثمرن نودی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹)۔

”صاحب السر“ سے کی ہے۔ (۱۳)

علامہ سہیلیؒ اور ابن الاثیرؒ نے اس کی تفسیر ”صاحب سر الملک“ نقل کی ہے۔ (۱۴)
ان سب کا حاصل یہ ہے کہ ناموس رازدار کو کہتے ہیں عام ہے کہ صاحب سر الخیر ہو یا صاحب سر الشر۔
بعض حضرات کہتے ہیں کہ ”ناموس“ تو صاحب سر الخیر کو کہتے ہیں جبکہ صاحب سر الشر کو
”جاسوس“ کہتے ہیں۔ (۱۵) یہ تفریق سہیلیؒ نے بھی نقل کی ہے (۱۶) اور علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہی اہل
لغت وغریب الحدیث کا قول ہے۔ (۱۷)

لیکن بات یہ ہے کہ اہل لغت دونوں قول نقل کرتے ہیں ابن الاثیرؒ نے ”نہایہ“ میں صاحب
سر الملک کا قول بھی نقل کیا ہے اور تفریق کا قول بھی۔

لہذا ہو سکتا ہے یوں کہا جائے کہ دونوں قول ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ لغت دونوں
متحد اور ایک ہیں لیکن عرف میں فرق ہے ”ناموس“ کا اطلاق صاحب سر الخیر پر ہوتا ہے اور ”جاسوس“
کا صاحب سر الشر پر۔

پھر ناموس سے مراد یہاں سب کے نزدیک بالاتفاق حضرت جبریل علیہ السلام ہیں (۱۸) سیرت ابن
ہشام کی روایت میں ”الناموس الاکبر“ آیا ہے (۱۹) اہل کتاب حضرت جبریل کو ”ناموس اکبر“ کہا
کرتے تھے۔

ورقہ کے عیسائی ہونے کے باوجود حضرت عیسیٰؑ

کے بجائے موسیٰ علیہما السلام کو ذکر کرنے کی وجہ

یہاں قرین قیاس تو یہ تھا کہ ”الذی نزل اللہ علی عیسیٰ“ کہتے، کیونکہ ورقہ بن نوفل نصرانی تھے۔

بعض نے کہا کہ چونکہ عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت میں یہود اختلاف کرتے ہیں اور نصاریٰ ان کے لیے

(۱۳) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۸۰) کتاب الانبیاء باب واذکر فی الكتاب موسیٰ انہ کان مخلصاً....

(۱۴) دیکھیے الروض الانف (ج ۱ ص ۱۵۶) اور النہایۃ لابن الاثیر (ج ۵ ص ۱۱۹)۔

(۱۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶)۔

(۱۶) الروض الانف (ج ۱ ص ۱۵۶)۔

(۱۷) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹)۔

(۱۸) حوالہ بالا۔

(۱۹) سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۱۵۶)۔

بجائے نبوت کے نبوت (اللہ کا بیٹا ہونا۔ والعیاذ باللہ) ثابت کرتے ہیں اور موسیٰ علیہ السلام یہود و نصاریٰ میں متفق علیہ نبی تھے، اس لیے ورقہ نے یہاں انہی کا نام لیا۔ (۲۰)
علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

صحیح وجہ یہ ہے کہ قرآن حکیم سے پہلے جتنی کتب و صحف سماویہ آئے ہیں سب سے جامع ترین کتاب تورات تھی جو کہ موسیٰ علیہ السلام پر نازل کی گئی تھی، چنانچہ قرآن میں بھی اس کا اشارہ فرماتے ہیں :
”يُحْكَمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ اسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّيُّونَ وَالْأَخْبَارُ“ (۲۱) انبیاء اور دوسرے اہل علم و دین اسی تورات سے اپنے فیصلے کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس وقت احکام کے اعتبار سے وہ جامع ترین کتاب تھی اور انجیل میں زیادہ احکام نہیں تھے اس کا بیشتر حصہ نصاب و واقعات پر مشتمل تھا، چنانچہ عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا تھا ”لوگو! میں اس لیے نہیں آیا کہ تورات کو تبدیل کر دوں بلکہ اس لیے آیا ہوں کہ تورات کی تکمیل کروں۔“ عیسیٰ علیہ السلام کے آنے سے صرف چند جزئیات میں بحسب مصلحتِ زمانہ تسخیر ہوا تھا، چنانچہ قرآن حکیم اس کا شاہد ہے ”وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيِّ مِنَ التَّوْرَةِ وَلِأَحْلَلْ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ“ (۲۲)

باقی کشف الظنون میں جو کچھ لوگوں کا قول نقل کیا گیا ہے کہ ہم نے تورات کو بالاستیعاب دیکھ لیا اس میں، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور حشر و نشر کے متعلق کوئی تفصیل نہیں ہے۔ (۲۳) سو یہ حال تو اس کا لوگوں کی تحریف سے ہوا ہے، واقع میں تورات احکام کے لیے بہت ہی جامع تھی۔
ورقہ کو کتب سماویہ کے مطالعہ سے معلوم تھا کہ خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ایک اکمل اور جامع ترین کتاب ملے گی جو تورات سے بھی زیادہ جامع ہوگی، قرآن پاک میں ارشاد ہے ”قُلْ فَاتَّبِعُوا كِتَابِي مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا“ (۲۴) اس لیے ورقہ نے موسیٰ علیہ السلام کا ذکر کیا۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے واقع میں ایک خاص مناسبت ہے، چنانچہ قرآن کریم میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کو موسیٰ علیہ السلام کی رسالت سے تشبیہ دی گئی ہے :
”إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكَ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكَ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا“ (۲۵) یہ تشبیہ جامعیت میں ہے،

(۲۱) سورۃ مائدہ / ۴۴-

(۲۰) تقرر بخاری شریف (ج ۱ ص ۹۱)۔

(۲۲) سورۃ آل عمران / ۵۰-

(۲۳) کشف الظنون (ج ۱ ص ۵۰۴)۔

(۲۵) سورۃ الزلزلہ / ۱۵-

(۲۴) سورۃ القصص / ۲۹-

تورات اپنے دور میں جامع تھی اور قرآن کریم تمام کتبِ آسمانی کی افادیت اور قیامت تک کے لیے تمام افاداتِ مزیدہ کا جامع ہے، اسی لیے قرآن کریم کی توصیف میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں ”وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ“ (۲۶) یعنی یہ قرآن تمام شرائع کا نگہبان اور سب کو جامع ہے۔

ایک مناسبت یہ بھی ہے کہ جیسے موسیٰ علیہ السلام کا فرعون ہلاک ہوا ایسے ہی آپ کی امت کا فرعون ابوجہل بھی ہلاک ہوا۔ (۲۷)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ نے دلائلِ ابی نعیم کے حوالہ سے ایک حدیثِ حسن ذکر کی ہے جس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ذکر ہے۔ (۲۸) اس صورت میں تو وہ تمام نکتے جو بیان کیے گئے تھے بیکار ہو جائیں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل حضرت خدیجہؓ ورقہ کے پاس دو مرتبہ گئی تھیں، ایک دفعہ تنہا اور ایک دفعہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو لے کر۔ تو جس وقت وہ تنہا گئی تھیں اس وقت ”نزل اللہ علی عیسیٰ“ کہا تھا اور یہ ان کی فہم کے مطابق تھا، کیونکہ وہ یہی جانتی تھیں کہ ورقہ نصرانی ہیں اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ماننے والوں میں سے ہیں۔ لیکن جب وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو لے کر گئیں تو ”نزل اللہ علی موسیٰ“ کا ذکر کیا، چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان تمام دقائق اور نکات کو سمجھ سکتے تھے اس لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ذکر کیا، اور حضرت خدیجہؓ جب تنہا تھیں اس وقت آسانی فہم کے لیے صرف حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ذکر کیا۔ (۲۹)

علامہ سہیلیؒ کا بیان اور اس کا رد

علامہ ابوالقاسم سہیلیؒ نے ”الروض الأنف“ میں لکھا ہے کہ ورقہ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ذکر اس لیے کیا تھا کہ وہ عیسائی تھے اور عیسائیوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جوہرِ فرد ہیں اور اس کے تین

(۲۶) سورۃ البائدہ ۲۸/۵۔

(۲۷) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۷۶، ۱۷۷)۔

(۲۸) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶) اور عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۵)۔

(۲۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶) اور فضل الباری (ج ۱ ص ۱۷۷)۔

اقانیم ہیں، وجود، کلمہ، اور حیاۃ۔ ان کی اصطلاح میں وجود کو ”اب“ کلمہ کو ”ابن“ اور ”حیاۃ“ کو ”روح القدس“ کہا جاتا ہے گویا کہ اللہ تعالیٰ کے یہ تین اجزائے ترکیبیہیں والعیاذ باللہ تعالیٰ۔

وہ یہ کہتے ہیں کہ اقانیم ثلاثہ میں سے اقنوم کلمہ ناسوت مسیح میں حلول کر گیا۔ اور کلمہ کہتے ہیں ان کے نزدیک ”علم“ کو، اسی لیے ان کی رائے میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام علم غیب جانتے تھے اور کل کیا کچھ ہوگا اس کی خبر دے دیتے تھے چونکہ یہ ان نصاریٰ کا مذہب تھا جو جھوٹے تھے اور اللہ پر جھوٹ باندھنے والے تھے، اس لیے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ذکر سے عدول کرتے ہوئے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ذکر کیا، یا یہ کہ ان کا عقیدہ یہ تھا حضرت جبریل علیہ السلام موسیٰ علیہ السلام کے پاس آتے تھے، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے پاس آنے کی ضرورت نہیں ہوتی تھی کیونکہ وہ تو سب کچھ جانتے تھے۔ (۳۰)

لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سہلیؒ کی یہ توجیہ درست نہیں کیونکہ ورقہ محرف دین نصرانیت میں داخل نہیں ہوئے تھے، بلکہ ان کی ملاقات ایسے بعض راہبوں سے ہو گئی تھی جو اصل شریعت عیسوی پر قائم اور باقی تھے۔ (۳۱) واللہ بسخاۃ العلم۔

یالیتی فیہا جذعاً۔

”یا“ کے بارے میں بعض علماء فرماتے ہیں کہ یہ حرف ندا ہے اور اس کے بعد منادی محذوف ہے یعنی ”یا محمد لیتی فیہا جذعاً“ (۳۲)

ابن مالکؒ نے اس پر اشکال کیا ہے کہ اس طرح کا کلام متکلم بعض ایسے اوقات میں بھی کرتا ہے جبکہ اس کے پاس کوئی بھی نہیں ہوتا۔ جیسے قرآن کریم میں حضرت مریم علیہا السلام کا قول آیا ہے :
”يَلَيْسَ مِنِّي قَبْلُ هَذَا“ (۳۳) یہاں اس کو حرف ندا کہنا درست نہیں کیونکہ وہ اس وقت تنہا تھیں لہذا یہ حرف ندا نہیں بلکہ ”آلَا“ کی طرح حرف تنبیہ ہے (۳۴)۔

أَلَا لَيْتَ شَعْرَىٰ هَلْ أَيْتَنَ لَيْلَةَ

بَوَادٍ وَحَوْلَىٰ إِذْ خَرَّ وَ جَلِيلَ (۳۵)

(۳۰) الروض الانف (ج ۱ ص ۱۵۶) - (۳۱) فتح البدری (ج ۱ ص ۳۱) -

(۳۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۸) - (۳۳) سورۃ مریم / ۲۳ -

(۳۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۸) -

(۳۵) قالہ سیدنا بلال رضی اللہ عنہ: کما فی البحاری (ج ۱ ص ۲۵۴) کتاب فضائل المدینۃ باب (بلا ترجمۃ) بعد باب کراۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن تعری المدینۃ)۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں آدمی تھا ہو اور کوئی مخاطب نہ ہو ایسے موقعہ پر اپنے نفس کو خطاب کر سکتے ہیں یعنی ”یا نفسی لیتی میت قبل هذا“ (۳۶)
 ”فیہا“ کی ضمیر یا تو ”ایام الدعوة“ کی طرف لوٹ رہی ہے یا ”ایام النبوة“ کی طرف۔ (۳۷)

جذع کا اعراب اور اس کی وجوہ

”جذعاً“ یہاں دو روایتیں ہیں، ایک روایت میں ”جذع“ بالرفع ہے، دوسری روایت ”جذعاً“ نصب کی ہے۔ (۳۸)

رفع کی صورت میں تو ظاہر ہے ”لیت“ کی خبر ہے۔ (۳۹)
 البتہ نصب کی کئی وجوہ ذکر کی گئی ہیں:-

① علامہ خطابی فرماتے ہیں یہاں ”کان“ محذوف ہے یعنی ”لیتی کنت جذعاً“ (۴۰) امام کسائی کا میلان بھی اسی طرف ہے (۴۱) کوفیین نے ”انتهوا خیر الکنم“ میں یہی تاویل کی ہے یعنی ”انتهوا یکن خیراً لکم“ (۴۲)

② ابن بری فرماتے ہیں کہ یہ ”جعل“ کا مفعول ہے تقدیر عبارت ہے ”یا لیتی جعلت فیہا جذعاً“ (۴۳)

③ کوفیین کہتے ہیں کہ یہاں ”لیت“ کو ”تمنیت“ کا عمل دیا گیا ہے جیسے شاعر کے اس قول میں یہی صورت ہے:-

یالیت أيام الصبار واجعا (۴۴)

④ قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ یہ حال واقع ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور ”فیہا“ ”لیت“ کے لیے خبر ہے۔ علامہ نووی فرماتے ہیں ”وهذا الذي اختاره القاضي هو الصحيح الذي اختاره أهل التحقيق والمعرفة من شيوخنا وغيرهم ممن يعتمد عليه والله أعلم“ (۴۵)

(۳۷) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۸) - (۳۸) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۸) -

(۳۹) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۸) -

(۴۰) حوالہ بلا۔

(۴۱) حوالہ بلا۔

(۴۲) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۸) -

(۴۳) اعلام الحديث (ج ۱ ص ۱۲۱) -

(۴۴) حوالہ بلا۔

(۴۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶) -

(۴۶) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹) -

(۴۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۸) -

جذع کے لغوی معنی

”جذع“ دراصل نو عمر اور جوان جانور کو کہتے ہیں، چنانچہ جو اونٹ چار سال مکمل کر لے اور پانچویں سال میں داخل ہو جائے، جو گائے دو سال مکمل کر لے اور جو بھیڑ بکری ایک سال مکمل کر لیں ان کو ”جذع“ کہتے ہیں۔ (۴۶)

مطلب یہ ہے کہ ورقہ یہ تمنا کر رہے ہیں کہ کاش! میں ایامِ دعوت میں جوان اور قوی ہوتا تو میں آپ کی پوری حمایت اور مدد کرتا۔

لیتنی اکون حیاً اذ یخرجک قومک۔

یہ بر سبیلِ تنبیہ ہے کہ اگرچہ میں نو جوان نہ ہوتا تو کم از کم اتنا ہی ہو جاتا کہ میں اُس زمانے میں زندہ ہوتا جبکہ آپ نِی قوم آپ کو نکالے گی۔

او مخرجی هم؟

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا وہ لوگ مجھے نکال دیں گے؟!

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حرفِ عطف تو حرفِ استقام پر مقدم ہوتا ہے، جیسا کہ ”وکیف تکفرون...“ (۴۷) فاین تذهبون“ (۴۸) اور ”فهل یهتک الا القوم الفاسقون“ (۴۹) میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ حروفِ عطف ادواتِ استقام سے مقدم ہیں۔ لیکن یہاں حرفِ استقام حرفِ عطف سے مقدم لایا گیا ہے ”او مخرجی هم“ یہ کیسے درست ہوا؟

ابن مالک کا کہنا یہ ہے کہ اصل قانون تو یہی ہے جو ذکر ہوا کہ حروفِ عطف کو ادواتِ استقام پر مقدم کیا جاتا ہے لیکن چونکہ ادواتِ استقام میں ”ہمزہ“ اصل ہے، اس لیے اس میں گنجائش سمجھی گئی ہے کہ اس کو حرفِ عطف پر مقدم کیا جائے۔ (۵۰)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ابن مالک کا یہ کلام رکیک ہے۔ اس لیے کہ اول تو یہ ”اذ یخرجک قومک“

(۴۶) دیکھیے النہایۃ فی غریب الحدیث (ج ۱ ص ۲۵۰) و مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص ۴۲۵)۔

(۴۷) سورۃ آل عمران / ۱۰۱۔

(۴۸) سورۃ التکویر / ۲۶۔

(۴۹) سورۃ الأحقاف / ۳۵۔

(۵۰) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۴۰)۔ و عمدة القاری (ج ۱ ص ۵۹)۔

کا جواب ہے کہ آپ کو چونکہ اس اخراج کی خبر پر تعجب ہوا اس لیے آپ نے استعجاب اور استبعاد کے اظہار کے لیے سوال کیا کہ کیا وہ مجھے نکالیں گے؟ پھر جواب سے پہلے حرف عطف کے لانے کے کیا معنی؟ (۵۱)

دوسری بات یہ ہے کہ جب یہ ہمزة استفہام ہے اور ”مُخْرِجِي“ پر داخل ہے تو محض اصل بالاستفہام ہونے کی وجہ سے اس کو واوِ عاطفہ پر خلافِ قانون بے ضرورت کیوں مقدم کیا گیا، بے ضرورت اس لیے کہ جہاں اس کی تقدیم کا مقام تھا وہاں وہ مقدم ہے یعنی جملہ استفہامیہ کی ابتدا، تو پھر واوِ عاطفہ سے پہلے اس کو کیوں لایا گیا؟ (۵۲)

حقیقت یہ ہے کہ یہاں قوی بات علامہ زمخشريؒ کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ ان جیسے مواقع میں معطوف علیہ محذوف ہوا کرتا ہے، اور تقدیری عبارت یوں ہے ”اَمْعَادِي وَمُخْرِجِي هَمْ“ (۵۳)

”او مُخْرِجِي هَمْ“ کا اعراب

”مُخْرِجِي“ یاء کی تشدید کے ساتھ جمع کا صیغہ ہے اور یہ خبر مقدم ہے اور ”هَمْ“ مبتدا مؤخر ہے۔ اس کا عکس (یعنی یہ کہ مُخْرِجِي کو مبتدا اور هَمْ کو خبر قرار دیا جائے) درست نہیں کیونکہ ”مُخْرِجِي“ میں اضافت، اضافت لفظیہ ہے اور وہ نکرہ ہے جبکہ ”هَمْ“ معرّفہ ہے، نکرہ کو مبتدا اور معرّفہ کو خبر قرار دینا درست نہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ”مُخْرِجِي“ کو مبتدا قسم ثانی قرار دیں گے اور ”هَمْ“ کو اس کا فاعل، جو خبر کے قائم مقام ہوگا۔ اس صورت میں یہ جملہ ”اَكْلُونِي الْبَرَاغِيثَ“ کی قبیل سے ہوگا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ ”مُخْرِجِي“ تشدید کے ساتھ نہ ہو، اس صورت میں اس کو مبتدا قسم ثانی اور ”هَمْ“ کو ”فَاعِلٌ سَدَمَسَدَ الْخَبَرِ“ قرار دیں گے۔ آخری دونوں صورتوں میں مبتدا کا اعتداد ہمزة استفہام پر ہے۔ (۵۴)

آپ کے تعجب کی وجہ

علامہ سہلیؒ فرماتے ہیں کہ آپ کے دل میں اپنے وطن کی محبت تھی، اس لیے کہ آپ سے کہا گیا کہ

(۵۱) حوالہ بالا۔

(۵۲) حوالہ بالا۔

(۵۳) دیکھیے کرمانی (ج ۱ ص ۴۰) و عمدة (ج ۱ ص ۵۹) و تفسیر کشاف (ج ۲ ص ۱۱۵) تفسیر قولہ تعالیٰ: اَوْ عَجَبْتُمْ اَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ....

الاعراف/۶۳۔

(۵۴) عمدة القاری (ج ۱ ص ۵۹)

آپ کی قوم آپ کو ستائے گی، تکلیف پہنچائے گی، کسی بات پر آپ کی طبیعت میں اس طرح کا تاثر اور تغیر ظاہر نہیں ہوا، آپ خاموش رہے، لیکن جب اخراج کی بات سنی تو آپ فوراً بول اٹھے۔ اور اس وطن عزیز کی محبت ہونی بھی چاہیے، اس لیے کہ وہاں بیت اللہ ہے، وہاں حرم ہے، وہاں آپ کے آباء و اجداد حضرت اسماعیل علیہ السلام کے زمانے سے قیام پذیر تھے۔ (۵۵)

آپ کے شدتِ انفعال اور تاثر کی یہ وجہ بھی ممکن ہے کہ آپ کو یہ خیال پیدا ہوا کہ اگر میری قوم نے مجھ کو نکال دیا تو ہدایت اور ایمان کی دولت سے محروم ہو جائے گی، آپ کو ان کی ہدایت سے محرومی پر تاثر ہوا۔ (۵۶) اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں ہی چیزیں موجبِ تاثر ہوں، (۵۷) واللہ بسمانہ اعلم۔

قال: نعم، لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي

ورقہ نے کہا کہ: ہاں! یہ سنتِ الہی ہے کہ تم جو بات لے کر آئے ہو اس جیسی بات جب بھی کوئی لایا ہے اس کے ساتھ عداوت کی گئی ہے، اور عداوت کا انجام دور تک پہنچتا ہے، آدمی کو اپنا وطن تک چھوڑنا پڑتا ہے۔

وإن يدركني يومك أنصرك نصرًا مؤزرًا

یعنی اگر تمہارا دن مجھ کو مل گیا تو میں تمہاری زبردست مدد کروں گا۔

”یومک“ سے مراد یومِ اخراج بھی ہو سکتا ہے، جہاد کا زمانہ بھی ممکن ہے اور ہو سکتا ہے زمانہ،

دعوت مراد ہو۔ (۵۸)

”مؤزر“ از ر سے ماخوذ ہے، جس کے معنی قوت و شدت کے ہیں، اس صورت میں مطلب ہوگا

أنصرك نصرًا قويًا بليغا۔

قزاز کہتے ہیں ”مؤزر“ از ر سے ماخوذ نہیں ہے کیونکہ یہ مہموز نہیں بلکہ واو کے ساتھ ہے اور

”وازر یوازر“ سے ماخوذ ہے جس کے معنی معاونت کے ہوتے ہیں، اسی لیے کہا جاتا ہے وزیر الملک اور

(۵۵) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۹) کتاب التبعیر، باب أول ما بدئ به.....

(۵۶) حوالہ بلا۔

(۵۷) حوالہ بلا۔

(۵۸) فتح الباری (ج ۸ ص ۷۲۱) کتاب التفسیر، تفسیر سورة العلق۔

وزراء الملک۔

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ علامہ جوہریؒ نے لکھا ہے کہ معاونت کے معنی کے لیے فصیح لفظ ”آزَرَ“ ہے جس کو عوام ”وازرَ“ کہہ دیتے ہیں۔ (۵۹)

ثم لم ينشب ورقة أن توفي

ای لم يتعلق ورقة بشيء من الحياة.... یعنی زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا کہ ورقہ کا انتقال ہو گیا۔ بظاہر اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس واقعہ کے فوراً بعد ورقہ کا انتقال ہو گیا تھا، لیکن ابن اسحاقؒ نے ایک قصہ نقل کیا ہے کہ حضرت بلالؓ جب مسلمان ہو گئے تو کفار مکہ ان کو سزا دیتے تھے، ہمتی ریت پر ٹا کر ان کے سینے پر پتھر رکھتے تھے اور حضرت بلالؓ ”أحدأحد“ کرتے تھے، ورقہ ان کے پاس سے گذرتے تو کہتے ”أحدأحد والله يا بلال.... أحلف بالله لن قتلتموه لا تأخذنه حنانا“ (۶۰) حنان کہتے ہیں موضع رحمت کو، مطلب یہ ہے کہ میں اس سے تبرک حاصل کروں گا اور موجب نزول رحمت رب سمجھوں گا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ورقہ بعد کے زمانہ تک زندہ رہے حتیٰ کہ حضرت بلال کے ایمان کا زمانہ اور ان کی تعذیب کا وقت پایا۔

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ روایت وہم ہے صحیح نہیں ہے، بھلا اگر ورقہ زندہ ہوتے تو وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت عمرؓ اور حضرت حمزہؓ کی طرح ضرور مدد اور نصرت کرتے، حالانکہ کہیں بھی ان کی مدد و نصرت کا ذکر نہیں آتا۔ (۶۱)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض وارد ہے، اس لیے کہ ورقہ نے جو ”أنصرک نصرأموزراً“ کہہ کر وعدہ کیا تھا اس کا مطلب یہ تھا کہ یوم الاخراج میں آپ کی مدد کروں گا، جب آپ کی قوم آپ کو شہر بدر کرے گی اور وطن سے نکالے گی اس وقت میں آپ کی حمایت کروں گا۔ (۶۲)

لیکن حافظؒ کی توجیہ درست نہیں معلوم ہوتی، بھلا ورقہ مسلمان ہو کر اس بات کا انتظار کرتے کہ اللہ کے رسول کو کفار مکہ ستائیں اور وہ قوت کے باوجود خاموش رہیں، کوئی حمایت کا کلمہ نہ کہیں اور اس انتظار میں رہیں کہ جب آپ کو شہر بدر کیا جائے گا تب آپ کی مدد کریں گے؟ یہ بہت بعید ہے۔

(۵۹) دیکھیے الفائق للزمخشري (ج ۱ ص ۳۹) اور فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۵۹) کتاب التعبير باب أول ما بدئ به....

(۶۰) دیکھیے سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۲۰۲) ذکر عنوان المشرکین علی المستضعفین ممن أسلم بالأذى والفتنة۔

(۶۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۸ ص ۷۲۱) کتاب التفسیر تفسیر سورة العلق۔

(۶۲) حوالہ بالا۔

وفتر الوحي.
اور وحی میں فتور آگیا، اس کا تسلسل ختم ہو گیا اور اس کی آمد موقوف ہو گئی۔
یہاں چند بحثیں ہیں:

بحث اول سببِ فترِ وحی

پہلی بحث یہ ہے کہ وحی کے فتور اور انقطاع کا سبب کیا ہے؟

جواب یہ کہ اس کے تین اسباب ہیں:-

① ایک تو اس لیے فتور واقع ہوا تاکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اچانک فرشتہ کی ملاقات کی وجہ سے جو بہت زیادہ بوجھ پر گیا وہ دور ہو جائے۔

② دوسرا سبب یہ ہوا کہ فتور کے بعد آپ کی طبیعت میں شوق پیدا ہو، اس لیے کہ جب اس طرح کی چیزیں ایک آدھ مرتبہ آدی مشاہدہ کر لیتا ہے تو طبعاً دوبارہ دیکھنے کو جی چاہتا ہے، اور جو چیز شوق کے بعد آتی ہے وہ سہل اور آسان ہوتی ہے۔

③ تیسری وجہ یہ ہے کہ جو کچھ آپ پر نازل کیا گیا تھا ظاہر یہ ہے کہ وہ الفاظِ قرآن تھے۔ تو تھوڑا سا موقع اس بات کا دیا گیا کہ آپ اس میں غور و فکر فرمائیں۔ (۶۳)

بحث دوم مدتِ فتر

دوسری بحث یہ ہے کہ مدتِ فترِ وحی کتنی ہے؟

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے بعض حضرات کا ایک قول نقل کیا ہے کہ مدتِ فترِ وحی دو سال کی

تھی۔ (۶۴)

علامہ سہلیؒ لکھتے ہیں کہ ابن اسحاقؒ نے فتر کا تو ذکر کیا لیکن مدتِ فتر کا کوئی تذکرہ نہیں کیا۔

بعض اخبارِ مسندہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ڈھائی سال تھی۔ (۶۵)

شراحِ بخاری فرماتے ہیں کہ شعبیؒ کی مرسل روایت سے مدت کا تین سال ہونا معلوم ہوتا ہے:-

(۶۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۶۰) کتاب التعبير۔

(۶۴) البدایہ والنہایہ (ج ۲ ص ۱۶) باب کیف بدء الوحي۔

(۶۵) الروض الأنف للسبلی (ج ۱ ص ۱۶۱)۔

”أنزلت عليه النبوة وهو ابن أربعين سنة“، فقرن بنبوته إسرائيل عليه السلام ثلاث سنين، فكان يعلم الكلمة والشئ، ولم ينزل عليه القرآن على لسانه فلما مضت ثلاث سنين قرن بنبوته جبريل، فنزل عليه القرآن على لسانه عشرين سنة“ (۶۶) یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر جب چالیس سال کی ہوئی تو آپ کو نبوت عطا ہوئی اور آپ کی نبوت کے ساتھ حضرت اسرافیل علیہ السلام کو مقرون کیا گیا وہ آپ کو کبھی کبھار کچھ کچھ باتوں کا اثناء کیا کرتے تھے، یہ سلسلہ تین سال تک رہا اور ان ایام میں قرآن پاک کا نزول نہیں ہوا، اس کے بعد حضرت جبریل علیہ السلام آپ کے ساتھ لگائے گئے اور پھر قرآن کا نزول شروع ہوا، بیس سال قرآن پاک نازل ہوا، دس سال کے میں اور دس سال مدینہ طیبہ میں۔

اس پورے اثر کو دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں مدتِ فترت کا بیان نہیں، اس لیے کہ اس میں تو یہ ہے کہ جب نبوت دی گئی تو پہلے حضرت اسرافیل علیہ السلام کو ساتھ کیا گیا، پھر تین سال کے بعد حضرت جبریل علیہ السلام ساتھ کیے گئے اور قرآن کا نزول بعد میں ہوا، اس سے پہلے قرآن نازل ہی نہیں ہوا۔ حالانکہ ”إِقرأِ بِأَمْرٍ رَبِّكَ“ نازل ہو چکا تھا، اس سورت کی ابتدائی پانچ آیات نازل ہو چکی تھیں پھر یہ کہنا کہ قرآن بالکل نازل ہی نہیں ہوا تھا کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟

دوسری بات یہ ہے کہ واقعی اس اثر ہی کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں ”لیس يعرف أهل العلم ببلدنا ان إسرائیل قرن بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم، وإن علماءهم وأهل السيرة منهم يقولون: لم یقرن به غیر جبریل من حین أنزل علیہ الوحی إلى أن قبض صلی اللہ علیہ وسلم“ (۶۷) لیکن حافظ ابن حجرؒ نے ان کے انکار پر نکیر کی ہے اور فرمایا کہ نفی پر کوئی دلیل نہیں، لہذا مثبت کو ثانی پر ترجیح حاصل ہوگی۔ (۶۸) گویا ان کی رائے یہ ہے کہ ابتداء میں حضرت اسرافیل علیہ السلام کو شامل کر دیا گیا ہوگا۔

مگر اس واقعہ کو فترت کا بیان قرار دینا مشکل ہے۔

یہاں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہو سکتا ہے حضرت عائشہؓ کو اسرافیل کے قصہ کا علم ہی نہیں ہوا ہو، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ علم ہوا ہو لیکن انھوں نے اختصاراً اس کا ذکر نہیں کیا۔ بہر حال صورت یہ ہوئی کہ پہلے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خواب دیکھتے ہیں پھر حضرت اسرافیل علیہ السلام کا اقتران ہوتا ہے۔ اور تین

(۶۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۷)۔ نیز دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۱ ص ۱۹۱) ذکر مبعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و مبعثہ۔

(۶۷) طبقات ابن سعد (ج ۱ ص ۱۹۱)۔

(۶۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۷)۔

سال کے بعد حضرت جبریل علیہ السلام کا اقرار ہوتا ہے۔ اگر شعبی کا اثر ثابت ہو تو یہی توجیہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔

پھر ابن سعدؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ مدتِ فترت چند ایام تک رہی ”لما نزل علیہ الوحی بحراء مکث آیاماً لا یری جبریل....“ (۶۹)

خلاصہ

خلاصہ یہ کہ مدتِ فترت کے بارے میں چار اقوال ہو گئے ① دو سال ② ڈھائی سال ③ تین سال ④ چند ایام۔

واللہ سکانہ وتعالیٰ اعلم

بحث سوم

زمانہ فترت میں حضرت جبریل علیہ السلام کا نزول ہوا یا نہیں؟

تیسری بحث یہ ہے کہ فترت کے زمانے میں حضرت جبریل علیہ السلام کا نزول ہوا یا نہیں؟ صحیح یہ ہے کہ ایام فترت میں حضرت جبریل علیہ السلام کا نزول ہوا، کیونکہ کتاب التبعیر میں یہ حدیث آرہی ہے، اس میں ہے کہ جب وحی کا فتور ہو گیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم غایتِ حزن کی وجہ سے پہاڑوں کی چوٹیوں پر جاتے اور ارادہ کرتے کہ اپنے آپ کو نیچے گرا دیں اور ہلاک ہو جائیں، حضرت جبریل علیہ السلام ایک دم ظاہر ہوتے اور کہتے ”یا محمد! انک رسول اللہ حقاً“ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سینے میں جو جوش اٹھتا وہ ختم ہو جاتا، پھر آپ واپس آ جاتے۔

بحث چہارم

فترت کے بعد سب سے پہلے کیا نازل ہوا؟

صحیحین کی روایت میں ہے کہ سب سے پہلے ”يَا أَيُّهَا الْمَدَّثِرُ“ کی ابتدائی آیات نازل ہوئیں۔ (۷۰)

(۶۹) طبقات ابن سعد (ج ۱ ص ۱۹۶) ذکر أول ما نزل علیہ من القرآن وما قبل له صلى الله عليه وسلم۔

(۷۰) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورة العلق۔ و صحیح مسلم ج ۱ ص ۹۰، کتاب الإیمان، باب بدء الوحی، إلی رسول الله

صلى الله عليه وسلم۔

لیکن سلیمان تیمی نے بعض آثار ایسے ذکر کیے ہیں جن میں سورۃ والضحیٰ اور الم نشرح کے مکمل نزول کا ذکر ہے۔ (۷۱) لیکن یہ سب آثار ضعیفہ ہیں۔
در حقیقت یہاں دو فترت ہیں:-

ایک فترت وہ ہے جو ابتدائے نزول وحی میں ہوئی اس کے بعد تو ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ“ کا نزول ہوا۔
اور دوسری فترت دو تین راتوں کی مختصر سی فترت ہے، جس کے بعد سورۃ والضحیٰ نازل ہوئی، اسی فترت سے متعلق ابولیب کی یہی کا قصہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو تین دن بیمار ہوئے اور حضرت جبریل علیہ السلام نہیں آئے تو ابولیب کی یہی کہنے لگی ”یا محمد انی لأرجو ان یکون شیطانک قد ترکک، لم أره قرینک منذ لیلین أو ثلاث، فأنزل الله: وَالضُّحَىٰ، وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ، مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَاقَلَىٰ“ (۷۲) یعنی میرا خیال ہے کہ اب تمہارے شیطان نے تمہیں چھوڑ دیا اور وہ دو تین راتوں سے تمہارے پاس نہیں آیا، اس پر سورۃ والضحیٰ نازل ہوئی۔ واللہ اعلم۔

۴ : قَالَ ابْنُ شِهَابٍ : وَأَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ : أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيَّ قَالَ : وَهُوَ يُحَدِّثُ عَنْ قُرَّةِ الْوَحْيِ : فَقَالَ فِي حَدِيثِهِ : (بَيْنَا أَنَا أُمِّشِي إِذْ سَمِعْتُ صَوْتًا مِنَ السَّمَاءِ ، فَرَفَعْتُ بَصَرِي : فَإِذَا الْمَلَكُ الَّذِي جَاءَنِي بِحِرَاءٍ جَالِسٌ عَلَى كُرْسِيِّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ، فَرُعِبْتُ مِنْهُ ، فَرَجَعْتُ فَقُلْتُ : زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى : يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ . قُمْ فَأَنْذِرْ - إِلَى قَوْلِهِ - وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ . فَحَمِيَّ الْوَحْيُ وَتَتَابَعَ .
تَابَعَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُسُفَ وَأَبُو صَالِحٍ ، وَتَابَعَهُ هِلَالُ بْنُ رَدَادٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ . وَقَالَ يُوسُفُ وَمَعْمَرٌ : بَوَادِرُهُ . [۳۰۶۶ ، ۴۶۳۸-۴۶۴۲ : ۴۶۷۱ ، ۵۸۶۰]

امام بخاریؒ یہاں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت بیان کر رہے ہیں پہلے ابن شہاب زہریؒ ہی کی سند سے حضرت عائشہؓ کی روایت بیان کی تھی۔

علامہ کرمائیؒ نے اس کو تعلیق قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہاں سند کا ابتدائی حصہ مذکور نہیں ہے، اور جب سند کی ابتدا میں حذف ہو تو اسے تعلیق کہتے ہیں، یہ اور بات ہے کہ امام بخاریؒ جہاں جزم کے صیغے استعمال کرتے ہیں وہ معلقات عموماً مسند ہوا کرتی ہیں خواہ سند مقدم سے ہوں یا کسی اور سند سے۔

(۷۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۸ ص ۸۱۰) کتاب التفسیر 'تفسیر سورۃ الضحیٰ' باب ماودعک ربک وماقلی۔

(۷۲) دیکھیے (ج ۲ ص ۴۲۸ و ۴۲۹) کتاب التفسیر 'تفسیر سورۃ الضحیٰ'۔

بہر حال ان کے نزدیک یہ تعلیق ہے۔ (۷۳)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ موصول بالاسناد السابق ہے یعنی ”حدثنا يحيى بن بكير قال: حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب أخبرني أبو سلمة....“ گویا یہاں سند محذوف نہیں ہے، لہذا یہ تعلیق نہیں بلکہ تحویل ہے۔ (۷۴)

تحویل کی قسمیں

تحویل کی دو صورتیں ہیں:-

- ① ابتداء سے دو سندیں ہوتی ہیں اور پھر درمیان میں ایک راوی پر پہنچ کر دونوں سندیں مل جاتی ہیں، آگے سند متحد ہوتی ہے۔ یہی عام طریقہ ہے، اکثر یہی صورت ہوتی ہے۔
- ② دوسری صورت اس کے برعکس ہے کہ ابتداء سے تو سند ایک ہوتی ہے لیکن آگے جا کر دو ہو جاتی ہیں (۷۵) جیسا کہ یہاں یہی صورت ہے کہ امام بخاریؒ نے پہلے ”یحيى بن بكير عن الليث عن عقيل عن ابن شهاب“ کے طریق سے حضرت عائشہؓ کی حدیث ذکر کی اور پھر اسی طریق سے ابن شہابؒ ہی کے واسطے سے حضرت جابرؓ کی حدیث نقل کی ہے، ابتدا میں سند ایک تھی، ابن شہابؒ پر آکر الگ ہو گئی۔

قال وهو يحدث عن فترة الوحي.

بظاہر ”قال“ کی ضمیر، اسی طرح ضمیر ”هو“ اور ”يحدث“ کی ضمیر حضرت جابرؓ کی طرف لوٹ

رہی ہے، یہی علامہ کرمانیؒ اور علامہ عینیؒ نے بھی ذکر کیا ہے۔ (۷۶)

لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ ضمیریں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹ رہی ہیں کیونکہ یہی روایت کتاب التفسیر میں آرہی ہے اور اسی طرح امام مسلمؒ نے بھی اپنی صحیح (۷۷) میں اس کو ذکر کیا ہے، اس میں الفاظ اس طرح ہیں ”أن جابر بن عبد الله الأنصاري رضى الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يحدث عن فترة الوحي....“ اس میں ”قال“ کا فاعل تو مذکور ہے ہی، ”هو“ اور ”يحدث“ کی ضمیریں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی طرف راجع ہیں۔ واللہ اعلم۔

(۷۳) ثمرن کرمانی (ج ۱ ص ۴۱)۔ (۷۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۷۵) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۲۲)۔

(۷۶) دیکھیے ثمرن کرمانی (ج ۱ ص ۴۲) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۶)۔

(۷۷) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۹۰) کتاب الايمان باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

فقال في حديثه بينا انا امشي اذ سمعت صوتا من السماء

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں چل رہا تھا کہ آسمان کی طرف سے ایک آواز سنائی دی۔ اس روایت میں یہ تو ذکر ہے کہ آپ جارہے تھے لیکن کہاں جارہے تھے اور کس مقام پر آواز سنی اس کا ذکر نہیں، ایک دوسری روایت میں اس کی وضاحت موجود ہے چنانچہ اس میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جاورت بحراء شہراً“ فلما قضيت جوارى نزلت فاستبطنت بطن الوادي فنوديت فنظرت أمامي وخلفي وعن يميني وعن شمالي فلم أر أحداً، ثم نوديت فنظرت فلم أر أحداً، ثم نوديت فرفعت رأسي فاذا هو على العرش في الهواء، يعني جبريل عليه السلام فاخذتني منه رجفة شديدة فأتيت خديجة فقلت دثروني، فدثروني، فصّبوا علي ماء، فأنزل الله تعالى: يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنذِرْ وَزَيْكَ فَكَيِّرْ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ“ (۷۸) اس روایت سے معلوم ہوا کہ آپ غارِ حرا سے اعتکاف کے بعد جارہے تھے، اور مقام کا علم بھی ہوا کہ آپ پہاڑ سے اترے اور بیچ وادی میں پہنچے۔

فرفعت بصری فاذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والارض۔۔۔ میں نے نظر اٹھائی تو دیکھا وہی فرشتہ جو میرے پاس غارِ حرا میں آیا تھا آسمان اور زمین کے درمیان ایک کرسی پر بیٹھا تھا۔

کرسی: کاف پر ضمہ اور کسرہ دونوں جائز ہیں، جمع: کراسی، یاء کی تشدید اور تخفیف دونوں طرح درست ہے۔ ابن السکیت کہتے ہیں کہ جو بھی اس وزن پر آئے اور اس کے مفرد میں یاء مشدود ہو تو جمع میں تشدید اور تخفیف دونوں جائز ہوتی ہیں۔ (۱)

اس حدیث سے فرشتہ کا کرسی پر بیٹھنا ثابت ہوا، پھر صحیح مسلم اور سنن نسائی کی روایت سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کرسی پر بیٹھنا ثابت ہوتا ہے ”قال أبو رفاعه: انتهيت إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يخطب، قال: فقلت: يا رسول الله، رجل غريب جاء يسأل عن دينه، لا يدري ما دينه، قال: فأقبل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وترك خطبته، حتى انتهيت إلى، فأتيت بكرسي حسبت قوائمه حديثاً، قال: فقعده عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وجعل يعلمني مما علمه الله، ثم أتت خطبته فأتت آخرها“ (۲) (اللفظ لمسلم)۔ اس سے معلوم ہوا کہ کرسی پر بیٹھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، بیٹھا جاسکتا ہے۔

(۷۸) حوالہ بالا۔

(۱) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۶۶)۔

(۲) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۶) کتاب الجمعة۔ نیز دیکھیے سنن نسائی (ج ۲ ص ۳۰۲) کتاب الزینۃ، باب الجلوس علی الكرسي۔

حضرت علامہ کشمیریؒ کا ایک واقعہ

سنا گیا ہے کہ حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کسی جگہ مسجد میں بیٹھ کر وعظ فرما رہے تھے ، اچانک کسی کے دل میں یہ خیال گذرا کہ مسجد بھی اور پھر کرسی پر بیٹھے ہوئے ہیں !! حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو اس خطرے کا احساس ہو گیا تو حضرتؒ نے مسلم شریف منگوا کر یہی حدیث پڑھ کر سنائی جو ابھی ہم نے اوپر ذکر کی ہے ۔ واللہ اعلم۔

فرعت منہ

میں جبرئیل علیہ السلام کو دیکھ کر مرعوب ہو گیا۔

رُغِبْتُ: مجھول بھی پڑھا گیا ہے اور باب کرم سے ”رُغِبْتُ“ معروف بھی پڑھا گیا ہے۔

صحیح بخاری کی ایک روایت میں اسی طرح صحیح مسلم میں ”فَجُثِّثَ مِنْهُ حَتَّى هَوِيَ إِلَى الْأَرْضِ“ (۳) کے الفاظ آئے ہیں، اس کے معنی بھی گھبرا جانے کے ہیں مطلب یہ ہے کہ میں ڈر کے مارے گھبرا گیا حتیٰ کہ زمین پر گر پڑا۔

فرجعت فقلت زملونی

میں واپس آیا اور میں نے کہا کہ مجھے کمال اڑھا دو۔ اصلی اور کریمہ کی روایت میں اسی طرح ایک مرتبہ ہے ، جبکہ دوسرے نسخوں میں ”زملونی زملونی“ دو مرتبہ آیا ہے ۔ (۴) پھر کتاب التفسیر میں ”دثرونی“ کے الفاظ بھی آئے ہیں (۵) اسی مناسبت سے ”يَا أَيُّهَا الْمَدَّثِرُ قُمْ فَأَنْذِرْ“ والی آیتیں اتریں۔ کتاب التفسیر کی روایت میں ”دثرونی وَصَبُّوا عَلَيَّ مَاءً بَارِدًا“ بھی وارد ہے ، یعنی مجھے چادر اڑھا دو اور ٹھنڈا پانی میرے اوپر ڈالو، حضور ارم صلی اللہ علیہ وسلم کو خوف لاحق ہو گیا تھا اور کپکی طاری ہو گئی تھی، اس میں سکون پیدا کرنے کے لیے آپ نے کپڑا اڑھانے کا امر فرمایا اور پانی ڈالنے سے بھی کچھ طبیعت کو سکون ہو جاتا ہے اس لیے فرمایا ”صَبُّوا عَلَيَّ مَاءً بَارِدًا۔“

اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ کو خوف کی وجہ سے بخار ہو گیا ہو اور عرب والے بخار کا علاج ٹھنڈے

(۳) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورة المدثر، باب: والرجز فامجر۔ نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۹۰) کتاب الإیمان

باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

(۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۵) صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورة المدثر، باب (رقم ۱) باب وریک فکبر۔

پانی سے کرتے ہیں (۶) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا ”الحمی من فیح جہنم فأبردوہا بالماء“ (۷) یعنی بھار کا اثر جہنم کی لپٹوں میں سے ہے، اس کو پانی سے ٹھنڈا کرو۔

فأنزل اللہ تعالیٰ: ”يَا أَيُّهَا الْمَذْثَرُ قُمْ فَأَنْذِرْ.... إِلَى قَوْلِهِ - وَالرَّجُزُ فَاهْجُرْ“
یعنی جب آپ مکمل اوڑھ کر لیٹ گئے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے خطاب ہوا ”يَا أَيُّهَا الْمَذْثَرُ۔“
اسی طرح قرآن کریم میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ”يَا أَيُّهَا الْمَزْمَلُ“ کہہ کر بھی مخاطب کیا گیا ہے۔

بعض روایات میں ہے کہ کفار نے دارالندوہ میں اجتماع بلایا اور آپس میں مشورہ کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی ایسا نام دیا جائے کہ لوگ آپ سے باز رہیں، کسی نے ”کاہن“ کہنے کا مشورہ دیا لیکن رد ہو گیا کہ آپ کاہن نہیں ہیں کسی نے مجنون کہنے کی رائے دی لیکن یہ رائے بھی مسترد ہو گئی، کسی نے ”ساحر“ کہنے کی رائے دی، اگرچہ انھوں نے کہا کہ آپ ساحر نہیں ہیں لیکن اسی پر مجلس ختم ہو گئی، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب یہ خبر ملی تو آپ غمگین ہو گئے اور چادر لپیٹ کر لیٹ گئے، اس پر حضرت جبریل علیہ السلام سورۃ مزمل کی آیات لیکر تشریف لائے۔ (۸)

چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت جبریل علیہ السلام کو دیکھ کر گھبراہٹ میں مبتلا ہو گئے تھے اور چادر لپیٹ لی تھی اس مناسبت سے ”يَا أَيُّهَا الْمَذْثَرُ“ سے خطاب کیا گیا۔ اور جب کفار قریش کی ایذا رسانی سے رنجیدہ ہو کر آپ نے چادر لپیٹی تھی تو ”يَا أَيُّهَا الْمَزْمَلُ“ سے خطاب ہوا تھا۔

خطابِ محبت و ملاطفت

بہر حال ”يَا أَيُّهَا الْمَزْمَلُ“ اور ”يَا أَيُّهَا الْمَذْثَرُ“ دونوں میں محبت اور ملاطفت کا خطاب ہے، مخاطب کسی صفت کیساتھ متصف ہوتا ہے تو پیار میں اس صفت کا ذکر کر دیا جاتا ہے جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا واقعہ حدیث کی کتابوں میں آتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت فاطمہؓ سے ناراض ہو کر مسجد نبوی میں آکر لیٹ گئے تو ان کی پیٹھ اور کمر پر گرد لگ گئی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد تشریف لے گئے اور ان

(۶) دیکھیے زاد المعاد فی ہدی خیر العباد (ج ۳ ص ۲۵) فصل فی ہدیہ فی علاج الحمی۔

(۷) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۶۲) کتاب بدء الخلق باب صفة النار وأنها مخلوقة۔

(۸) دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۳۳۲)۔

کی بیٹھ سے مٹی جھاڑتے ہوئے آواز دیتے جارہے تھے ”قم اباالتراب، قم اباالتراب“ (۹) یعنی او مٹی والے ! اٹھ، او مٹی والے ! اٹھ.... یہ خطاب محبت اور پیار کا خطاب تھا۔

قم فانذر

آپ کھڑے ہو جائیے، آپ تیار اور مستعد ہو جائیے اب آپ کو دعوت کا کام کرنا ہے۔ لوگوں کے سامنے توحید بیان کرنی ہے (۱۰)

انذار: ڈرانے کو کہتے ہیں، لیکن مطلق ڈرانے کو نہیں بلکہ اس تخویف کو کہتے ہیں جس میں برے انجام سے ڈرایا جائے (۱۱) یعنی اٹھیے اور لوگوں کو بتا دیجیے کہ اگر توحید کو قبول نہ کرو گے تو تمہارا انجام خراب ہوگا اور تمہیں جہنم میں ڈال دیا جائے گا۔

حضور آرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جہاں ”منذر“ بنا کر بھیجا گیا ہے وہاں ”میشر“ بھی بنایا گیا ہے، ”یا ایہا النبی انا ارسلناک شاحداً ومبشراً ونذیراً“ (۱۲) لیکن یہاں صرف ”انذار“ کا اس لیے تذکرہ کیا گیا کہ اس وقت جو لوگ موجود تھے وہ انذار ہی کے قابل تھے، سارے کفار و مشرکین تھے، جب کچھ مؤمن ہو گئے تو پھر اللہ تعالیٰ نے آپ کے لیے دونوں اوصاف کا ذکر فرمایا۔ (۱۳)

وربک فکبر

اور اپنے رب کی قوا! وفعلاً عظمت بیان کیجیے، خود بھی اس عظمت کے قائل رہیے اور دوسروں کو بھی اللہ کی عظمت کا حق پر مٹائیے (۱۴) یہ اس لیے کہ انذار اس وقت تک مستحق نہیں ہوتا جب تک کہ عظمت کا یقین نہ ہو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی توحید کو نہ ماننے پر جس عذاب سے ڈرایا جا رہا ہے اگر اللہ تعالیٰ کی عظمت ہی کا یقین نہ ہو تو دوزخ اور اس کے عذاب کا یقین کیسے پیدا ہوگا۔

بعض لوگوں نے کہا کہ یہاں ”کبر“ سے مراد تحریمہ صلوٰۃ میں ”اللہ اکبر“ کہنا ہے، (۱۵) اس

(۹) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۸۰) کتاب فضائل الصحابة رضی اللہ عنہم باب من فضائل علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

(۱۰) دیکھیے انکشاف اللہ محشری (ج ۳ ص ۶۳۵) تفسیر سورۃ المدثر۔

(۱۱) دیکھیے مجمع البحار (ج ۲ ص ۶۸۱)۔

(۱۲) سورۃ الاحزاب / ۴۵۔

(۱۳) دیکھیے روح المعانی (ج ۱۵ ص ۱۳۳) تفسیر سورۃ المدثر۔ (۱۴) حوالہ پر۔ (۱۵) حوالہ پر۔

لیے کہ اس میں بھی اللہ تعالیٰ کی عظمت کا بیان ہوتا ہے، البتہ اس میں اللہ تعالیٰ کی عظمت کا ایک خاص طریقہ سے بیان ہوتا ہے۔

لیکن اس مقام پر رائج اور ظاہر یہی ہے کہ یہ خاص معنی مراد نہیں بلکہ عام معنی یعنی مطلق تعظیم کو بیان کرنا مقصود ہے اس لیے کہ یہاں ”کبر“ کا مفعول بہ ”ربک“ مذکور ہے جبکہ اگر ”کبر“ سے مراد ”اللہ اکبر“ کہنا مقصود ہو تو یہ قصر کملانے کا اور قصر میں مفعول کو ذکر نہیں کرتے جیسے ”سبحل“ ”حوقل“ برخلاف ”سبح“ کے کہ اس کے لیے مفعول و متعلقات کو ذکر کرتے ہیں۔ (۱۶) یہاں چونکہ ”وربک فکبر“ فرمایا گیا ہے اور ”ربک“ مفعول بہ ہے جو یہاں مذکور ہے اس لیے یہاں عام معنی مراد ہو گئے کہ آپ فعلاً و قولاً واعتقاداً اللہ کی عظمت کا درس دیجیے اور خود بھی اپنے قلب کے اندر اللہ تعالیٰ کی عظمت کا یقین رکھیے۔

و ثيابک فطهر

اور اپنے کپڑوں کو پاک رکھیے جیسا کہ آپ پہلے سے رکھتے ہیں۔
بعض حضرات نے کہا کہ یہاں ثياب سے مراد نفس ہے (۱۷) اور مطلب یہ ہے کہ آپ اپنے نفس کو اخلاق حمیدہ سے موصوف رکھیے اور اخلاق رذیلہ سے آپ اس کو بچاتے رہیے جیسا کہ آپ پہلے بھی اخلاق حمیدہ سے موصوف اور اخلاق رذیلہ سے مجتنب چلے آتے ہیں۔

”ثياب“ سے بعض حضرات نے اس کے ظاہری معنی یعنی کپڑے ہی مراد لیے ہیں (۱۸) اور مطلب یہ بیان کیا ہے کہ آپ اپنے کپڑوں کو اسی طرح پاک رکھیے جس طرح پہلے پاک رکھا کرتے تھے اور جب کپڑوں کے لیے یہ حکم ہوگا تو بالطریق الاولیٰ نفس کے لیے بھی حکم ہوگا، جب ظاہر کو پاک رکھنے کی تاکید ہو رہی ہے تو باطن کو پاک رکھنے کی اور زیادہ تاکید ہوگی۔ جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”نطفوا افینکم“ (۱۹) کہ اپنے گھروں کے سامنے کی جگہوں کو پاک صاف رکھو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گھروں کے اندر اور باہر کی بطریق اولیٰ صفائی ضروری ہے۔

والرجز فاهجر

”رجز“ کی تفسیر امام بخاری نے ”اوٹان“ سے کی ہے (۲۰) اور مطلب یہ ہے کہ جس طرح آپ

(۱۶) تفصیل کے لیے دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۳۲)۔

(۱۷) دیکھیے الجامع لاحکام القرآن (تفسیر ابن کثیر ج ۱ ص ۱۹)۔

(۱۸) حوالہ ۱۶۔

پہلے بت پرستی سے بچتے رہے ہیں اسی طرح آئندہ بھی آپ بت پرستی کو چھوڑے رہے۔
اس کا یہ مطلب نہیں کہ آپ کا خدا نخواستہ اوثان سے کوئی تعلق تھا، اس کو چھوڑنے کا امر فرمایا
جا رہا ہے، بلکہ یہ امر استمرار کے لیے ہے کہ آپ اوثان کو چھوڑے ہونے ہیں آئندہ بھی مسلسل چھوڑے
رہے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کبھی بتوں کی تعظیم کے لیے تشریف نہیں لیجایا کرتے تھے، ایک مرتبہ
آپ کے خاندان والے عید منانے گئے جہاں بتوں کی تعظیم ہوتی ہے، آپ جاتے نہیں تھے، گھر کے لوگ
اور گھر کی عورتیں ناراض ہونے لگیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وہاں تشریف تو لے گئے لیکن وہاں پہنچ کر
غائب ہو گئے پھر جب لوٹے تو کہہ برائے ہوئے تھے، آپ کی پھوپھوں نے پوچھا تو آپ نے جواب دیا کہ مجھے
دور لگا تھا کہ کہیں مجھ پر جن وغیرہ کا اثر نہ ہو جائے، انھوں نے آپ کو تسلی دی اور کہا کہ تم اچھے اوصاف
کے حامل ہو، اللہ تعالیٰ تم پر کسی شیطان کا اثر نہیں ہونے دیں گے۔ پھر پوچھا کہ تم نے وہاں کیا دیکھا؟ آپ
نے فرمایا کہ جب بھی میں وہاں کسی بت کے قریب ہوا تو ایک سفید دراز قد شخص میرے سامنے متمثل ہو کر
ظاہر ہوا اور کہنے لگا کہ خبردار اے محمد! اس کو مت چھونا اس کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان لوگوں
کے ساتھ ان کی کسی عید میں تشریف نہیں لے گئے۔ (۲۱)

”رجز“ کی ایک دوسری تفسیر یہ بھی کی گئی ہے کہ اس سے مراد عذاب ہے (۲۲) اور مطلب یہ
ہے کہ عذاب کا سبب بننے والی جتنی چیزیں ہیں منکرات، معاصی اور فواحش، ان سے آپ اپنی حفاظت جاری
رکھے۔ (۲۳)

بہر حال اگر رجز کے معنی عذاب کے ہوں اور مراد سبب عذاب ہو تو اوثان خود بخود اس میں داخل
ہو جائیں گے۔

فحمی الوحي و تتابع

”حی“ کے معنی گرم ہونے کے آتے ہیں، اس سے مراد وحی کا کثرت سے آنا ہے، قاعدہ ہے کہ
جب کوئی چیز کثرت سے اور شدت سے آتی ہے تو کہا کرتے ہیں، چیز گرم ہو گئی، بازار میں جب خرید و فروخت

(۲۱) دیکھیے دلائل النبوة لابی نعیم الاصفہانی ج ۱ ص ۱۸۰ الفحص بالحدیث - الامم غریبہ من المعصۃ و حماہ من التبدیل بدین

الجاهلیۃ و حر استیباہ عن مکاید الجن و الاس و احتیالہ علیہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۲۲) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۴۲) کتاب التفسیر تفسیر سورة المدثر باب قولہ: والرجز فاحش۔

(۲۳) دیکھیے تفسیر کبیر (ج ۲ ص ۲۰) (۱۹۲) و تفسیر قرطبی (ج ۱ ص ۶۶)۔

کا سلسلہ زوروں پر ہو تو کہتے ہیں بازار گرم ہے۔

اسی طرح یہاں ”حمی الوحي“ کے معنی یہ ہیں کہ اب وحی کا آنا پے در پے اور مسلسل شروع ہو گیا آگے ”تابع“ میں اسی کی تصریح و تاکید ہے۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اب ہر وقت وحی آنے لگی ہو۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ جس طرح شروع میں ایک دفعہ انقطاع ہوا تھا جس کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں اس طرح مجددہ انقطاع نہیں ہوا، ایک آدھ دن کے انقطاع کو فترت نہیں کہتے بلکہ واقعہً افک میں کوئی مہینہ بھر آپ پر وحی نازل نہیں ہوئی لیکن اس مدت کو کسی نے ”فترت“ کا نام نہیں دیا۔

واللہ سبحانہ اعلم۔

تابعہ عبد اللہ بن یوسف و ابو صالح، و تابعہ ہلال بن رداد عن الزہری پہلے ”تابع“ کا فاعل تو ظاہر ہے عبد اللہ بن یوسف اور ابو صالح ہیں، البتہ اس کی ضمیر مفعول امام بخاری کے استاذ یحییٰ بن بکیر کی طرف لوٹ رہی ہے، (۲۴) مطلب یہ ہے کہ جس طرح یحییٰ بن بکیر نے یہ روایت لیث سے نقل کی ہے، اسی طرح عبد اللہ بن یوسف اور ابو صالح بھی لیث کے شاگرد ہیں اور انھوں نے بھی یہ روایت لیث سے نقل کی ہے۔ گویا ان دونوں نے اپنے مشترکہ استاذ لیث سے اس روایت کو نقل کرنے میں یحییٰ بن بکیر کی متابعت کی ہے۔

عبد اللہ بن یوسف التمیمی کی روایت امام بخاری نے خود اپنی صحیح میں کتاب الانبیاء میں نقل کی ہے۔ اور ابو صالح سے مراد لیث کے کاتب عبد اللہ بن صالح ہیں (۲۶) امام بخاری نے ان کی ان روایات کو جو وہ لیث سے نقل کرتے ہیں بخاری شریف میں کثرت سے تعلیقاً ذکر کی ہیں (۲۷) یعقوب بن سفیان نے اپنی تاریخ میں ابو صالح عن اللیث والی روایت کو موصولاً نقل کیا ہے (۲۸) حافظ شرف الدین دمیاطی نے یہ کہہ دیا کہ ابو صالح سے مراد یہاں عبد الغفار بن داؤد خرازی ہیں (۲۹) لیکن یہ وہم ہے، ابو صالح کاتب اللیث کی روایت

(۲۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۲۵) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الانبیاء، باب وادکر فی الکتاب موسیٰ اہ کان محلصا.....

(۲۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۲۷) حوالہ بالا۔

(۲۸) حوالہ بالا۔ نیز دیکھیے تعلیق التعلیق (ج ۲ ص ۱۷)۔

(۲۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸)۔

تو موجود ہے جبکہ ابوصالح عبدالغفار بن داؤد کی روایت کو کسی نے ذکر نہیں کیا۔ (۲۰)

ابوصالح کی روایت روپائی نے اپنی مسند میں بھی ذکر کی ہے۔ (۲۱)

پھر دوسرے ”تابعہ“ میں حمیر بن عتیل کی طرف لوٹ رہی ہے جو امام زہری کے شاگرد ہیں (۲۲) اور مطلب یہ ہے کہ جیسے یہ روایت عتیل زہری سے نقل کرتے ہیں ایسے ہی ہلال بن رواد بھی زہری سے نقل کرتے ہیں۔

ہلال بن رواد کی روایت امام ذہلی نے ”زہریات“ میں موصولاً روایت کی ہے۔ (۲۳)

متابعت

امام بخاری نے یہاں پہلی بار متابعت کا ذکر کیا ہے لہذا اس کے بارے میں کچھ تفصیل سمجھ لیجیے۔

متابعت کے لغوی و اصطلاحی معنی

متابعت: لغت میں کہتے ہیں کسی کے پیچھے چلنے کو۔

اہل اصول کی اصطلاح میں متابعت اس کو کہتے ہیں کہ ایک راوی ایک روایت اپنے استاذ سے نقل کرے، دوسرا راوی بھی یہی روایت نقل کر کے پہلے راوی کا شریک ہو جائے، یہ شریعت خواہ پہلے ہی استاذ میں ہو یا شیخ الشیخ یا اس سے اوپر کسی میں، اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ دونوں روایتوں کے الفاظ متحد ہوں بلکہ الفاظ میں مشارکت ہو یا صرف معنی میں، دونوں صورتوں میں متابعت کہیں گے۔ (۲۴)

متابعت کی قسمیں

اس تفصیل سے آپ کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ متابعت کی دو قسمیں ہیں:-

ایک یہ کہ مشارکت پہلے ہی شیخ پر ہو جائے جیسے یہاں عبداللہ بن یوسف اور ابوصالح دونوں کے دونوں لیٹ سے روایت کرنے میں امام بخاری کے استاذ یحییٰ بن بکیر کے شریک ہیں، اس کو متابعت تامہ کہتے

(۲۰) حوالہ:-

(۲۱) بحیثیہ تعلیق، تعلیق (ج ۲ ص ۱۷)۔

(۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۲۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸) و ہدی الساری (ص ۲۰) و تعلیق (ج ۲ ص ۱۷)۔

(۲۴) بحیثیہ شرح المظاہر البیہوتیہ (ص ۱۲۸)۔

ہیں۔

دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ مشارکت شروع سے نہیں ہوتی بلکہ آگے جا کر شیخ الشیخ یا اس سے بھی اوپر جا کر ہوتی ہے۔ جیسے یہاں ہلال بن رواد عقیل کے ساتھ مشارکت کر رہے ہیں اور دونوں کے شیخ امام زہریؒ ہیں، ظاہر ہے یہ اول سید نہیں ہے بلکہ اثناء سند میں مشارکت ہو رہی ہے، اس لیے اس کو متابعتِ قاصرہ یا ناقصہ کہتے ہیں۔ (۲۵)

شاہد کی تعریف

متابع کے قریب قریب ایک لفظ ہے ”شاہد“۔

اور ”شاہد“ کہتے ہیں اُس حدیث کو جو ایک راوی روایت کرے اور وہ کسی دوسرے راوی کی روایت کے ساتھ لفظاً و معنی یا صرف معنی مطابقت کرے بشرطیکہ دونوں روایتوں میں صحابی الگ الگ ہوں۔ (۲۶)

متابع اور شاہد میں فرق

متابع اور شاہد میں اصلاً فرق یہی ہے کہ متابعت میں صحابی ایک ہوتا ہے جبکہ شاہد میں صحابی الگ الگ ہوتے ہیں البتہ بعض اوقات ایک کا اطلاق دوسرے پر تو سعا کر دیا جاتا ہے۔ (۲۷)

وقال یونس ومعمّر: ”بوادره“

یہ یونس اور معمّر بھی امام زہریؒ کے شاگرد ہیں اور عقیل کے متابع ہیں جیسے ہلال بن رواد متابع ہیں۔ مگر فرق یہ ہے کہ ہلال بن رواد تو عقیل کی طرح ”فوادہ“ ذکر کرتے ہیں یعنی ”یرجف فوادہ“ کہتے ہیں اور یونس و معمّر بجائے ”فوادہ“ کے ”یوادہ“ کا لفظ ذکر کرتے ہیں اور ”یرجف بوادره“ روایت کرتے ہیں۔ یونس کی روایت امام بخاریؒ نے کتاب التفسیر میں اور معمّر کی روایت کتاب التبعیر میں ذکر کی ہے۔ پچھے ہم ”فوادہ“ اور ”یوادہ“ کی مکمل تشریح بھی ذکر کر چکے ہیں۔

(۲۵) دیکھیے شرح المنہلۃ البیہویۃ (ص ۱۲۸)۔

(۲۶) دیکھیے شرح نخبۃ الفکر مع حاشیۃ لفظ الدرر (ص ۶۵ و ۶۶)۔

(۲۷) حوالہ ۱۹۔

متابعت کا فائدہ

یہاں امام بخاری نے یونس و معمر کی متابعت ذکر کر کے اور پھر ان کے حوالہ سے اختلاف روایت کو نقل کر کے گویا یہ بتادیا کہ متابعت میں الفاظ میں اتحاد کوئی ضروری نہیں مفہوم کا ایک ہونا کافی ہے۔
واللہ سبحانہ اعلم۔

حدیث باب کی ترجمۃ الباب سے مناسبت

یہ تیسری حدیث ہے اور یہی ایک حدیث ہے جو ترجمۃ الباب کے ظاہر سے بالکل مطابقت رکھتی ہے اس لیے کہ اس حدیث میں یہ بتایا گیا ہے کہ وحی کا آغاز اس طرح ہوا کہ پہلے رویائے صالحہ دکھائے گئے، اس کے بعد آپ کو خلوت گزینی کا اشتیاق ہوا پھر ایک روز جب کہ آپ غار حرا میں تھے حضرت جبریل علیہ السلام پہلی وحی لیکر تشریف لائے۔ یہ تمام تفصیلات ”کیف کان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم“ کے بالکل مطابق ہیں۔

اور اگر حضرت یحٰیٰیٰ البند رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق اس باب کو عظمت وحی کے بیان کے لیے مانا جائے تو بھی تقریر واضح ہے کہ اس روایت سے عظمت وحی کا زبردست اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام آنے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تین مرتبہ سینے سے لگایا اور پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دہرایا، اور ان کے اس دہانے کی وجہ سے آپ کو تکلیف برداشت کرنی پڑی، اس سے صاف واضح ہے کہ وحی بڑی عظیم الشان چیز ہے جس کے لیے آسمان سے حضرت جبریل آنے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کے تحمل کے لیے تیار کیا اور آپ کو تکلیف برداشت کرنی پڑی۔

نیز اس میں موجی ایہ یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف عالیہ کا بھی ذکر ہے تو وحی کے مبادی کا بھی ذکر آگیا، اس لحاظ سے بھی یہ روایت ترجمۃ الباب کے مناسب ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

الحديث الرابع

۵ : حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ قَالَ : حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ أَبِي عَائِشَةَ

قَالَ : حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ ، عَنْ أَبِي عَبَّاسٍ (۳۸) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ»
 قَالَ : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُعَالِجُ مِنَ التَّزِيلِ شِدَّةً ، وَكَانَ مِمَّا يُحَرِّكُ شَفَتَيْهِ - فَقَالَ أَبُو عَبَّاسٍ :
 فَأَنَا أُحَرِّكُهُمَا لَكُمْ كَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُحَرِّكُهُمَا ، وَقَالَ سَعِيدٌ : أَنَا أُحَرِّكُهُمَا كَمَا
 رَأَيْتُ أَبْنَ عَبَّاسٍ يُحَرِّكُهُمَا ، فَحَرَّكَ شَفَتَيْهِ - فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى : «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ
 بِهِ . إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» . قَالَ : جَمَعُهُ لَهُ فِي صَدْرِكَ وَتَقْرَأُهُ : «فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» .
 قَالَ : فَاسْتَمِعْ لَهُ وَأَنْصِتْ : «ثُمَّ إِنْ عَلَيْنَا نَبَإَهُ» . ثُمَّ إِنْ عَلَيْنَا أَنْ تَقْرَأَهُ : فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ
 بَعْدَ ذَلِكَ إِذَا أَنَاهُ جِبْرِيلُ أَسْمَعَ : فَإِذَا انْطَلَقَ جِبْرِيلُ قَرَأَهُ النَّبِيُّ ﷺ كَمَا قَرَأَهُ .

[۷۰۸۶ ، ۴۷۵۷ ، ۴۶۴۵-۴۶۴۳]

موسی بن اسماعیل

یہ ابو سلمہ موسی بن اسماعیل البغوی البصری ہیں صحاح ستہ کے رواۃ میں سے ہیں ثقہ اور ثبت ہیں۔ (۳۹)

ان کا ایک عجیب قصہ امام یحییٰ بن معین کے ساتھ نقل کیا جاتا ہے۔ ”امام یحییٰ بن معین موسی بن اسماعیل کے پاس آنے اور یہ کہا کہ اے ابو سلمہ! میں آپ سے ایک بات پوچھنا چاہتا ہوں آپ ناراض نہ ہوں۔

پھر پوچھا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی حدیث الغار آپ نے ”ہمام عن ثابث عن انس عن ابی بکر“ کے طریق سے روایت کی ہے ، یہ روایت عفان اور حبان تو روایت کرتے ہیں آپ کے شاگردوں میں سے کوئی نہیں روایت کرتا، پھر مجھے یہ حدیث آپ کی کتاب کے اندر نہیں ملی بلکہ پشت پر لکھی ہوئی ملی ہے۔

موسی بن اسماعیل نے پوچھا کہ کیا چاہتے ہو؟

امام یحییٰ بن معین نے فرمایا کہ آپ حلف اٹھائیں کہ آپ نے یہ حدیث ہمام سے سنی ہے۔

ابو سلمہ موسی بن اسماعیل نے فرمایا کہ تم کہتے ہو کہ تم نے مجھ سے بیس ہزار حدیثیں لکھی ہیں اگر

(۳۸) الحدیث أخرجه البخاری أيضاً فی کتاب التفسیر، تفسیر سورة القيامة، باب: لا تحرك به لسانك لتعجل به، رقم (۴۹۲۶) و باب: إن غلب

حممه و قرآنه، رقم (۴۹۲۸) و باب قوله: فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، رقم (۴۹۲۹) و فی کتاب فضائل القرآن، باب الترتیل فی القراءة، رقم (۵۰۴۳) و فی

کتاب التوحید، باب قول اللہ تعالیٰ: لا تحرك به لسانك... رقم (۵۵۲۳) . و مسلم فی صحیحہ، فی کتاب الصلاة، باب الاستماع للقرآن، رقم (۱۰۱۲)

و (۱۰۱۳)۔ والنسائی فی مستدرک فی کتاب الافتتاح، باب جامع ما حدیثه، رقم (۹۳۶)۔ و الترمذی فی جامعہ، فی کتاب التفسیر، باب: و من

سورة القيامة، رقم (۴۳۲۹)۔ أحمد فی مسنده (ج ۱ ص ۲۴۲)۔

(۳۹) تفصیل کے لیے دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲۹ ص ۲۱-۳۶)۔

میں تمہارے نزدیک ان میں سچا ہوں تو تمہیں ایک حدیث میں میری تکذیب نہیں کرنی چاہیے، اور اگر میں جھوٹا ہوں تو تمہیں چاہیے کہ ان تمام حدیثوں میں بھی میری تصدیق نہ کرو اور نہ ہی مجھ سے کوئی حدیث لکھو بلکہ ان سب حدیثوں کو پھینک دو۔ پھر فرمایا: میری بیوی بڑہ بنت ابی عاصم کو تین طلاق اگر میں نے ہمام سے یہ روایت نہ سنی ہو، اور خدا کی قسم! میں تم سے کبھی بات نہ کروں گا۔“ (۴۰)

لیکن حضرات محدثین کرام۔ اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر دے۔ کو ان چیزوں کی کوئی پرواہ نہیں ہوتی تھی، امام یحییٰ بن معین کا معمول ہی یہ تھا کہ جب کسی روایت میں کوئی شبہ ہو جاتا تو وہیں استاذ سے بار بار پوچھتے، وہیں اس سے قسم لے لیتے تھے۔

ابن خراش نے ان کے بارے میں کہا ہے ”تکلم الناس فیہ“ لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس بات کی طرف التفات نہیں کرنا چاہیے۔
۲۲۲ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۴۱) رحمۃ اللہ تعالیٰ۔

الوعوانہ

ان کا نام وضاح بن عبداللہ یشکری ہے، یہ بھی صحاح ستہ کے رواقہ میں سے ہیں اور ثقہ اور ثبت ہیں۔ (۴۲)

یہ یزید بن عطاء بن یزید یشکری کے مولیٰ ہیں جرجان سے قید ہو کر آئے تھے یزید نے خرید لیا اور انہیں اختیار دیا کہ یا تو آزاد ہو جاؤ یا حدیث لکھو، انہوں نے کتابت حدیث کو آزاد ہونے پر ترجیح دی۔ (۴۳)
ان کے آقا نے انہیں تجارتی کاروبار سپرد کر رکھے تھے ایک دفعہ ایک سائل آیا اور کہا کہ مجھے دو درہم اگر دو تو میں تمہیں فائدہ پہنچاؤں گا۔ انہوں نے دو درہم دے دیے وہ سائل بھرہ۔ کہہ روئے کے پاس پہنچا اور کہا کہ جلدی جلدی یزید بن عطاء کے پاس پہنچو انہوں نے الوعوانہ کو آزاد کر دیا ہے، چنانچہ لوگ یزید کے پاس پہنچنے لگے، ایک جماعت کے بعد دوسری جماعت پہنچنے لگی، یزید کو خیال ہوا کہ اگر میں انکار کروں تو میری حدیثوں کا انکار کیا جائے گا، چنانچہ الوعوانہ کو حقیقتہً آزاد کر دیا۔ (۴۴)

(۴۰) تہذیب الکمال (ج ۲۹ ص ۴۶)۔

(۴۱) تقریب التہذیب (ص ۵۲۹) رقم (۶۹۳۳)۔

(۴۲) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۴۱ - ۲۴۸) و تقریب التہذیب (ص ۵۸۰)۔

(۴۳) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۴۸)۔

(۴۴) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۴۸) و سیر اعلام النبلاء (ج ۸ ص ۲۱۸ و ۲۱۹)۔

موسیٰ بن ابی عائشہ

یہ موسیٰ بن ابی عائشہ الہمدانی ابوالحسن الکوفی ہیں۔ سفیان بن عیینہ، یحییٰ بن معین اور ابن حبان وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے، یہ بھی اصول ستہ کے رواۃ میں سے ہیں۔ (۳۵)

سعید بن جبیر

یہ مشہور تابعی سعید بن جبیر بن ہشام اسدی ہیں ان کی امامت، جلالتِ شان، علو فی العلم اور عظیم العبادۃ ہونے پر اجماع ہے، حجاج بن یوسف ثقفی نے انہیں ۹۵ھ میں قتل کیا تھا، اس کے بعد حجاج بھی چند دنوں تک ہی زندہ رہا۔

انہوں نے بہت سے صحابہ کرام سے حدیثیں سنیں اور ان سے بہت سارے تابعین نے کسب علم کیا، ان کو ”جہنۃ العلماء“ (۳۶) کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ (۳۷)

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما

عبداللہ بن عباس بن عبدالمطلب بن ہاشم بن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چچازاد بھائی ہیں، ان کی والدہ ام الفضل لبابۃ الکبریٰ ام المومنین حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ہمشیرہ ہیں۔ آپ شعب ابی طالب میں ہجرت سے تین سال قبل پیدا ہوئے اور ۶۸ھ میں جبکہ آپ کی عمر اکثر سال کی تھی، وفات پائی اور طائف میں دفن ہوئے، آخر عمر میں آپ نابینا ہو گئے تھے۔ آپ کو کثرتِ علم کی وجہ سے ”جبر“ اور ”بحر“ کے القاب سے یاد کیا جاتا ہے، خلفائے عباسیہ کے والد اور ”عبادۃ اربعہ“ میں سے ایک ہیں۔ (۳۸)

قرآن کریم کی تفسیر و تاویل میں زبردست دستگاہ حاصل تھی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ

(۳۵) تفصیل کے لیے دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲۹ ص ۹۰-۹۲)۔

(۳۶) بکسر جیم و باء الفائق فی تہذیب جید الدراہم من ردیہا۔ کذا فی مجمع بحار الانوار (ج ۱ ص ۴۱۸) والعراد: الفہام الحبیہ بمواضع الامور ج۔ جہانۃ: انظر المعجم الوسیط (ج ۱ ص ۱۴۱)۔

(۳۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۰) نیز تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۱۰ ص ۳۵۸-۳۷۶) و سیر اعلام النبلاء (ج ۲ ص ۳۲۱-۳۲۳)۔

(۳۸) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۰) تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۲ ص ۳۲۱-۳۵۹) و تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۲۰ و ۲۱)۔

و تہذیب الکمال (ج ۱۵ ص ۱۵۳-۱۶۲)۔

کو دعا دی تھی ”اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل“ (۴۹) یہی وجہ ہے کہ آپ رئیس المفسرین کھلانے اور ”ترجمان القرآن“ (۵۰) کا عظیم لقب آپ کو ملا۔

عبادۃ اربعہ

چھپے عبادۃ اربعہ کا ذکر آیا ہے ، تو سمجھ لیجیے کہ عبادۃ اربعہ سے مراد چار حضرات صحابہ ہیں جن کے نام عبداللہ ہیں ❶ حضرت عبداللہ بن عباس ❷ حضرت عبداللہ بن عمر بن الخطاب ❸ حضرت عبداللہ بن الزبیر ❹ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم اجمعین۔ (۵۱)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ اور ان کی اتباع علامہ عینیؒ نے بھی کی ہے۔ کہ جوہریؒ نے ”صحاح“ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؒ کے بجائے حضرت عبداللہ بن مسعودؒ کو ”عبادۃ اربعہ“ میں ذکر کیا ہے لیکن یہ اعلام محدثین امام احمدؒ وغیرہ کی تصریح کے خلاف ہے۔ (۵۲)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ جوہریؒ نے ”صحاح“ میں دو جگہوں میں ”عبادۃ“ کا ذکر کیا ہے ، ایک دفعہ ”ع ب د“ کے مادۃ کے تحت ذکر کیا ہے جس میں عبداللہ بن عباس ، عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم کے نام ذکر کیے ہیں ، دوسری دفعہ ”الف لیئۃ“ کے باب میں ”ہا“ کی قسمیں بتاتے ہوئے ”عبادۃ“ کے بارے میں لکھا ہے اور اس مقام پر بھی تین حضرات کے نام مذکور ہیں ، البتہ یہاں پہنچ کر ”عبداللہ بن عمرو بن العاص“ کے بجائے ”عبداللہ بن الزبیر“ کا نام ذکر کیا ہے ، ان دونوں مقامات میں سے کسی بھی مقام پر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا نام مذکور نہیں ہے۔ (دیکھیے مختار الصحاح ص ۴۰۸ و ۶۸۸)۔

امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ پہلے وفات پا چکے تھے اور باقی چاروں حضرات ایک طویل زمانہ تک رہے (۵۳) لوگوں کو ان کے علوم کی حاجت ہوئی ، چنانچہ جب یہ چاروں کسی چیز پر متفق ہو جاتے ہیں تو کہا جاتا ہے ”هذا قول العبادۃ“ (۵۴)

(۴۹) مسند احمد (ج ۱ ص ۳۶۶ و ۳۱۲ و ۳۲۸ و ۳۲۵)۔

(۵۰) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۳۶۶) ترجمۃ ابن عباس رضی اللہ عنہما۔

(۵۱) دیکھیے تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۶۶) ترجمۃ عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما۔

(۵۲) دیکھیے تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۶۶) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۶۰)۔

(۵۳) حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا سن وفات ۳۲ھ ہے۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن عمروؒ کی وفات ۶۵ھ میں ، حضرت عبداللہ بن الزبیرؒ اور حضرت عبداللہ بن عمرؒ کی وفات ۳۵ھ میں اور حضرت عبداللہ بن عباسؒ کی وفات ۶۸ھ میں ہوئی۔ دیکھیے تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۳۶۶ و ۳۸۱ و ۳۸۲) نیز دیکھیے تہذیب الامال (ج ۱ ص ۱۶۶)۔ عبادۃ کے بارے میں مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مفہم السعایۃ (ص ۲۶)۔

(۵۴) تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۶۶)۔

مرویات ابن عباس رضی اللہ عنہما

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کل ایک ہزار چھ سو ساٹھ حدیثیں مروی ہیں، جن میں سے متفق علیہ پچانوے حدیثیں ہیں جبکہ صرف صحیح بخاری میں ایک سو بیس اور صرف صحیح مسلم میں انچاس حدیثیں مروی ہیں گویا بخاری شریف میں ان کی کل روایت دو سو پندرہ اور صحیح مسلم میں ایک سو چوالیس روایات ہیں۔ (۵۵)

تنبیہ

متفق علیہ پچانوے حدیثوں اور بخاری کی ایک سو بیس انفرادی حدیثوں کا مجموعہ ۲۱۵ ہوتا ہے، یہی مجموعہ علامہ کرمائیؒ نے ذکر کیا ہے۔ (۵۶) لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے صحیح بخاری میں ان کی حدیثوں کی کل تعداد ۲۱۷ (دو سو سترہ) ذکر کی ہے۔ (۵۷) فیحمر۔

فی قولہ تعالیٰ: لا تحرك به لسانك لتعجل به، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعالج من التنزيل شدة:

یعنی حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے ارشاد باری تعالیٰ ”لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ“ کی تفسیر کے سلسلہ میں فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کریم کے نزول کے وقت شدت برداشت کرتے تھے، تکلیف اور مشقت اٹھاتے تھے۔

معالجہ کہتے ہیں کسی کام کو مشقت کے ساتھ کرنا۔

شدت کا سبب

اس سختی کا ایک سبب تو خود اس کلام کا ثقل اور اس کا وزن و بوجھ ہے جو آپؐ پر نازل ہوتا تھا۔ دوسرا سبب اس کا ملاقاتِ ملک ہے، اپنے ہم جنس کی ملاقات سے طبیعت پر بوجھ نہیں ہوتا اور غیر جنس کی ملاقات سے طبیعت پر ضرور بوجھ ہوتا ہے خواہ کتنا ہی میل ملاپ ہو جائے پھر بنیہ بشری اور بنیہ ملکی کا فرق بھی ملحوظ رہے، بنیہ بشری بنیہ ملکی سے کمزور ہوتا ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کے نزول کے ساتھ ہی قرآن کو اس لیے پڑھنا شروع کر دیتے تھے تاکہ یاد ہو جائے، بھولیں نہیں اور کوئی جملہ نہ چھوٹے پائے، اور ظاہر ہے کہ ساتھ ساتھ

(۵۵) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۷۰) و تہذیب الاسماء و اللغات (ج ۱ ص ۲۷۵) ترجمۃ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما۔

(۵۶) شرح کرمائی (ج ۱ ص ۳۶)۔

(۵۷) دیکھیے مدی الساری مقدمة فتح الباری (ص ۳۷۵) ذکر عدة مالک صحابی فی صحیح البخاری.....

پڑھنے میں بڑی مشقت ہوتی ہے اس لیے کہ بیک وقت پڑھنے کی طرف، سننے کی طرف اور پھر یاد کرنے کی طرف ذہن کو متوجہ رکھنا پڑتا ہے، اس طرح ذہن پر زیادہ بوجھ پڑتا ہے۔

وکان ممایحرک شفتیہ

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ہونٹوں کو کثرت سے حرکت دیتے تھے۔
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کثرت سے ہونٹوں کو کیوں حرکت دیتے تھے؟ یہ کثرت سے حرکت دینا اس لیے تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چاہتے تھے کہ قرآن پاک جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ یاد کر لیں، کہیں ایسا نہ ہو کہ جبرئیل پڑھ کے چلے جائیں اور قرآن یاد نہ ہو اور کچھ حصہ چھوٹ جائے، چونکہ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، شہنشاہ کا کلام ہے، محبوب کا کلام ہے، آپ کے دل میں اس کی عظمت بھی تھی اور محبت بھی تھی اس لیے آپ اس کو ابتدا ہی سے یاد کرنے کی دھن میں لگ جاتے تھے اور حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ پڑھنے لگتے تھے مگر ساتھ ساتھ پڑھنا اور اس کو یاد کرنا بڑا دشوار ہوتا ہے۔ اگر پہلے سے کسی کو یاد ہو، کوئی پہلے سے حافظ ہو تو دوسرے حافظ کے ساتھ چل جانے تو کوئی اشکال نہیں۔ لیکن ایک شخص تو ہے حافظ، اور دوسرا ابھی تک حافظ نہیں ہوا، تو غیر حافظ حافظ کا ساتھ دے دے، یہ بعید ہے۔

خصوصاً جبکہ ایک پڑھنے والا فرشتہ ہو اور دوسرا انسان۔ فرشتہ چونکہ نوری محض ہے لہذا اس میں لطافت ہوتی ہے اور اس کے پڑھنے میں تیزی اور عجلت ہوتی ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم گو اپنی روح کے اعتبار سے نوری تھے لیکن جسد کے اعتبار سے خاکی تھے، اس لیے آپ میں وہ عجلت اور تیزی نہیں ہو سکتی۔ بہر حال حضور صلی اللہ علیہ وسلم یاد کرنے کے لیے اس خوف سے کہ کہیں کوئی حصہ رہ نہ جائے جلدی جلدی پڑھنے لگتے تھے۔ چنانچہ آگے بخاری ہی کی روایت میں ہے ”یرید أن يحفظه“ (۱) ایک اور روایت میں ہے :
”يخشي أن ينفلت منه“ (۲)

مما کے معنی

ثابت سرقسطی فرماتے ہیں کہ ”مما“ کے معنی ”کثیراً“ کے ہیں (۳) جیسے حدیث میں ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مما يقول لأصحابه: من رأى منكم رؤيا فليقصها....“ (۴) اُی کثیراً

(۱) دیکھیے صحیح البخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورة القيامة، باب: لا تحرك به لسانك لتعجل به، رقم (۴۹۲۷)۔

(۲) صحیح البخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورة القيامة، باب ان علیا جمعه وقرآنه، رقم (۴۹۲۸)۔

(۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹)۔

(۴) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۴۴) کتاب الرؤیا۔

مايقول لأصحابه....، یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ تر اوقات میں اپنے اصحاب سے پوچھتے تھے کہ تم میں سے کسی نے کوئی خواب دیکھا ہو تو بیان کرو....
اسی معنی میں شاعر کا یہ شعر ہے:

وانا لما نضرب الكبش ضربة

على وجه يلقى اللسان من الفم (۵)

(ہم بسا اوقات بڑے لوگوں کے چہرے پر ایسی ضرب لگاتے ہیں کہ منہ سے زبان باہر نکل پڑتی ہے)۔

بعض علماء کہتے ہیں کہ ”ما“ ”ربما“ کے معنی میں ہے جو قلت اور کثرت دونوں کے لیے

استعمال ہوتا ہے۔ (۶)

علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ ”کان“ کی ضمیر ”علاج“ کی طرف لوٹ رہی ہے جو ”يعالج“ سے

مفہوم ہوتا ہے اور مطلب یہ ہے ”کان العلاج ناشئاً من تحريك الشفتين“ علاج یعنی شدت کا برداشت کرنا تحريك شفيتين سے ناشی ہوتا تھا گویا مبداء علاج بتایا جا رہا ہے کہ تحريك شفيتين سے ہوتا تھا۔ (۷)

مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ یہی روایت آگے کتاب التفسیر میں آرہی ہے اس میں ہے ”کان رسول الله

صلی اللہ علیہ وسلم إذا نزل جبريل عليه بالوحي وكان مما يحرك به لسانه وشفته“ (۸) یہاں ”علاج“ کا ذکر ہی نہیں ہے جس کی طرف علامہ کرمانی نے ”کان“ کی ضمیر لوٹائی ہے۔

دوسرے معنی علامہ کرمانی نے یہ بیان کیے کہ ”ما“ ”من“ کے معنی میں ہے کیونکہ ”ما“ کو

کبھی عقلاء کے لیے بھی استعمال کرتے ہیں۔ (۹) اس صورت میں یہ معنی ہو جائیں گے ”وكان ممن يحرك شفته“ یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان لوگوں میں سے تھے جو اپنے ہونٹوں کو حرکت دیتے ہیں۔

یہ معنی تو بالکل ہی رکیک ہیں کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہونے کہ بہت سے لوگ ہونٹوں کو یونہی

حرکت دیتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی یونہی حرکت دیتے تھے۔

ان چاروں معنوں میں سے پہلے دو معنی رائج ہیں اور پھر ان دونوں میں سے بھی پہلے معنی رائج ہیں

اور علامہ کرمانی کے دونوں ذکر کردہ معنی مرجوح ہیں۔ واللہ اعلم

(۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹)۔

(۶) حوالہ بالا۔

(۷) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۴۶)۔

(۸) صحيح البخاری، کتاب التفسیر، سورة القيامة، باب: فاذا قرأناه فاتبع قرآنه، رقم (۴۹۲۹)۔ (۹) شرح الكرمانی (ج ۱ ص ۴۶ و ۴۷)۔

فقال ابن عباس : فانا أحرکهما لک كما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

یحرکهما

حضرت ابن عباسؓ سعید بن جبیرؓ کو خطاب کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میں تمہارے سامنے اپنے ہونٹوں کو اسی طرح حرکت دیتا ہوں جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم حرکت دیتے تھے۔

یہاں حضرت ابن عباسؓ نے یوں فرمایا ”کما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یحرکهما“ یوں نہیں فرمایا ”کما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یحرکهما“ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نبوت کے دس سال بعد یعنی ہجرت سے کوئی تین سال قبل پیدا ہوئے تھے، جبکہ یہ قصہ بالکل ابتداءِ بخت کا ہے، جیسا کہ امام بخاریؒ کا ترجمہ اس پر دلالت کر رہا ہے، اس وقت چونکہ حضرت ابن عباسؓ پیدا ہی نہیں ہوئے تھے لہذا وہ تحریکِ شفتین کیسے دیکھ سکتے تھے؟ اس لیے انھوں نے ”رأیت“ نہیں فرمایا بلکہ ”کما کان یحرکهما“ فرمایا۔ (۱۰)

مگر اب سوال یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کو تحریکِ شفتین اور اس کی کیفیت کا پتہ کیسے چلا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ قصہ حضرت ابن عباسؓ نے کسی صحابی سے سنا ہو (۱۱) اس صورت میں یہ روایت مرسلِ صحابہ میں سے ہوگی، اور مراسیلِ صحابہ کے بارے میں پیچھے بیان ہو چکا ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک حجت ہیں۔ (۱۲)

دوسرا احتمال یہ ہے کہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عباسؓ کو بعد میں یہ واقعہ سنایا ہو اور اس وقت انھوں نے کیفیت کا مشاہدہ کیا ہو۔ اس صورت میں یہ روایت مرسل نہیں بلکہ متصل ہوگی (۱۳)۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ دوسرا احتمال ہی صحیح ہے اس لیے کہ ابوداؤد طیالسیؒ کی روایت میں اس کی صراحت موجود ہے۔ (۱۴)

(۱۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹)۔

(۱۱) حوالہ بالا۔

(۱۲) دیکھیے تقریب النودی مع شرحہ تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲۰۶) النوع التاسع: المرسل۔

(۱۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹)۔

(۱۴) حوالہ بالا۔

وقال سعيد: أنا أحرکهما کما رأيت ابن عباس يحرکهما فحرک شفتيه
سعيد بن جبیر نے اپنے شاگرد موسی بن ابی عائشہ سے فرمایا کہ میں تمہارے سامنے اپنے ہونٹوں کو ایسے
حرکت دیتا ہوں جیسے میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کو حرکت دیتے ہوئے دیکھا تھا، اس کے بعد سعید
نے اپنے ہونٹوں کو حرکت دی، اس کے بعد یہ سلسلہ چل پڑا، ہر استاذ اپنے شاگرد کے سامنے یہ حدیث بیان
کرتے ہوئے اپنے ہونٹوں کو حرکت دیتا تھا، اس لیے یہ حدیث محدثین کے نزدیک ”المسلسل بتحریک
الشفتين“ ہے۔ (۱۵)

لیکن یہ تسلسل اس میں باقی نہیں رہا، درمیان میں ٹوٹ گیا (۱۶) اور اکثر مسلسل روایات میں کہیں
نہ کہیں تسلسل ٹوٹ جاتا ہے، سب سے زیادہ صحیح روایت مسلسلات کے سلسلے میں ”المسلسل بقراءة
سورة الصف“ ہے۔ (۱۷)

فأنزل الله تعالى: ”لَا تَحْرِكْ فِي لِسَانِكَ لِتَعَجَلَ بِهِنَّ إِنَّا جَمَعَهُ وَقُرْآنَهُ“
اللہ تعالیٰ نے اس پر یہ آیت کریمہ نازل فرمائی، یہ آیت کی شان نزول ہے۔

تحریک شفیتین یا تحریک لسان

مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تو قراءت کے وقت ہونٹوں کو حرکت دیتے تھے
اور آپ کو قرآن کریم میں تحریک لسان سے منع کیا جا رہا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں من باب الاكتفاء ہیں، اور ”کان مما یحرک شفتيه“ کے معنی
ہیں ”کان مما یحرک شفتيه ولسانه“ اسی طرح آیت میں ”لَا تَحْرِكْ فِي لِسَانِكَ“ کا مطلب ہے
”لَا تَحْرِكْ فِي لِسَانِكَ وَشَفَتَيْكَ“ اس لیے کہ سارے حروف شفوی نہیں ہیں بلکہ بعض حروف میں تحریک شفیتین
کی ضرورت پیش آئے گی اور بعض میں نہیں آئے گی لہذا کہیں تو صرف زبان حرکت کرے گی اور کہیں
ہونٹ حرکت کریں گے۔ اب جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق حدیث میں صرف تحریک شفیتین کا
تذکرہ کیا گیا ہے وہاں تحریک لسان بھی مقصود ہے البتہ تحریک شفیتین کے ذکر پر اکتفا کر لیا گیا ہے، اسی طرح

(۱۵) ارشاد الساری للقططانی (ج ۱ ص ۶۹)۔

(۱۶) حوالہ بالا۔

(۱۷) دیکھیے تدریب الراوی (ج ۲ ص ۱۸۹) النوع الثالث والثلاثون: المسلسل۔

آیت میں تحریکِ شفتین بھی مقصود ہے البتہ تحریکِ لسان کے ذکر پر اکتفا کر لیا گیا ہے جیسے قرآن کریم میں ہے ”سَرَّائِلَ تَقِيكُمُ الْحَرَ“ یہاں صرف ”تَقِيكُمُ الْحَرَ“ ہی نہیں بلکہ ”وتَقِيكُمُ الْبَرْدَ“ بھی مقصود ہے ، البتہ صرف ”تَقِيكُمُ الْحَرَ“ پر اکتفا کیا گیا ہے - (۱۸)

دوسرا جواب یہ ہے کہ دراصل ہم لوگوں کو تو تحریکِ شفتین نظر آتی ہے اور اللہ تعالیٰ عالم الغیب والنفیات ہیں وہ ہر چیز کو دیکھتے ہیں ، ان کو زبان کی حرکت بھی نظر آتی ہے ، اس لیے حدیث میں تو صرف تحریکِ شفتین کا ذکر ہے اور قرآن پاک میں تحریکِ لسان کو ذکر کیا ہے -

تیسرا جواب یہ ہے کہ اصل تلفظ میں لسان کا دخل ہے ، تو اللہ تعالیٰ نے تو اصل کا اعتبار کیا ہے اور راوی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق جو ذکر کیا ہے وہ ظاہر کے اعتبار سے کیا ہے کیونکہ بولتے ہوئے ہونٹ ہی بظاہر متحرک ہوتے ہیں - (۱۹)

چوتھا جواب یہ ہے کہ یہ من باب اختصار الرواة ہے ، دراصل موسیٰ بن ابی عائشہ نے اس روایت میں لسان اور شفتین دونوں کی تحریک کو ذکر کیا تھا لیکن ان کے شاگردوں میں سے ابو عوانہ اور اسرائیل نے تو صرف شفتین کی تحریک پر اکتفا کر لیا - (۲۰) سفیان نے صرف تحریکِ لسان کو ذکر کیا (۲۱) جبکہ جریر نے دونوں کو ذکر کر دیا - (۲۲)

پانچواں جواب علامہ کرمانی نے یہ دیا ہے کہ دونوں تحریکیں ایک دوسرے کے لیے متلازم ہیں - (۲۳) چھٹا جواب انھوں نے یہ دیا ہے کہ مراد تحریکِ فم ہے جو لسان اور شفتین پر مشتمل ہے - (۲۴) حافظ نے بھی ان دونوں جواہوں کو نقل کیا ہے (۲۵) لیکن علامہ عینی نے ان دونوں جواہوں کو تکلف تعسف اور مستبعد قرار دیا ہے - (۲۶)

(۱۸) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۳)۔

(۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹ و ۳۰) و ارشاد الساری (ج ۱ ص ۷۰)۔

(۲۰) دیکھیے حدیث باب ۱۰ اور کتاب التفسیر، سورة المدثر، باب ان علينا جمعه و قرآنہ۔

(۲۱) دیکھیے کتاب التفسیر، باب: لانحر کعبہ لسانک لتعجل بہ۔

(۲۲) دیکھیے کتاب التفسیر، باب: فاذا قرأناہ فاتبع قرآنہ، نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۸۳ و ۱۸۴) کتاب الصلاۃ، باب الاستماع للقراءۃ۔

(۲۳) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۴۷)۔

(۲۴) حوالہ بالا۔

(۲۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۸ ص ۶۸۲) کتاب التفسیر، سورة المدثر، باب: فاذا قرأناہ فاتبع قرآنہ۔

(۲۶) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۳)۔

قال: جَمْعُ لَكَ صَدْرُكَ وَتَقْرَأُ

یعنی ہمارا اس کا آپ کے دل میں جمع کر دینا اور پھر اس کو پڑھوا دینا یعنی آپ کی زبان پر اس کو جاری کر دینا ہمارے ذمہ ہے۔

”جمع“ فعل ماضی بھی مروی ہے اور مصدر بھی پڑھا گیا ہے جس کی اضافت ضمیر کی طرف ہو رہی ہے۔

”صدرک“ میں راء پر رفع بھی پڑھ سکتے ہیں، اس صورت میں یہ ”جمع“ (فعل یا مصدر) کا فاعل ہوگا۔ اور اس پر بر بنائے ظرف نصب بھی پڑھ سکتے ہیں، یعنی اللہ جل شانہ اس کو آپ کے سینے میں جمع فرمادیں گے، چنانچہ کریمہ اور حموی کی روایت میں ”جمع لک فی صدرک“ آیا ہے۔ (۲۷)

پھر ”جمع“ کی اسناد جو ”مدر“ کی طرف کی گئی ہے یہ مجازی ہے جیسے ”أُنبِتَ الرَّبِيعَ الْبَقْلَ“ کہتے ہیں اور مقصود ہوتا ہے ”أُنبِتَ اللَّهُ الْبَقْلَ فِي الرَّبِيعِ“ اسی طرح یہاں جمع کی نسبت اگرچہ ”مدر“ کی طرف ہے لیکن مطلب ہے ”جمع اللہ لک فی صدرک“ (۲۸)

وتقرأ یہ ”وقرآنہ“ کی تفسیر ہے، اس سے یہ بتلادیا کہ لفظ ”قرآن“ قراءت کے معنی میں ہے اور مطلب جیسا کہ پیچھے بیان کر چکے ہیں یہ ہے کہ اس کا پڑھوانا بھی ہمارے ذمہ ہے۔

فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ قَالَ: فَاسْتَمِعْ لَهُ وَأَنْصِتْ

جب ہم پڑھیں تو اس پڑھنے کی اتباع کیجیے۔

یہاں قراءت کی اضافت اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف کی ہے اس لیے کہ حقیقۃً اللہ تعالیٰ ہی پڑھتے ہیں، فرشتہ جو صورت پڑھتا ہے وہ ایک واسطہ ہے۔

پھر حضرت ابن عباسؓ نے ”فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ“ کی تفسیر ”فَاسْتَمِعْ لَهُ وَأَنْصِتْ“ سے کی ہے۔ استماع اور انصات دو الگ الگ لفظ ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں میں فرق ہے، ”انصات“ کہتے ہیں سکوت کو، خواہ وہاں ”إصغاء“ یعنی آواز کی طرف کان لگانا ہو یا نہ ہو، بس آدمی یونہی خاموش ہو اور کسی خیال میں ڈوبا ہوا ہو تو اُسے ”انصات“ کہیں گے۔

(۲۷) دیکھیے ارشاد الساری للقططانی (ج ۱ ص ۷۰)۔

(۲۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۰)۔

اور ”استماع“ کہتے ہیں ”اصغاء“ یعنی کان لگانے کو۔ جیسے قرآن پاک میں ہے ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ (۲۹)۔

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے یہاں یہ جو تنبیہ کی ہے کہ ”استماع“ کے معنی اصغاء کے ہیں اور ”انصات“ کے معنی مطلق سکوت کے ہیں اور وہ اپنے عموم کی وجہ سے اصغاء اور عدم اصغاء دونوں کو شامل ہے۔ اس پر اشکال یہ ہے کہ اہل لغت نے ”انصات“ کے معنی مطلقاً سکوت کے نہیں بیان کیے، بلکہ ایسا سکوت جہاں استماع پایا جائے، چنانچہ انصات کی تفسیر کرتے ہیں ”سکوت مستمع“ سے، یعنی ایسے شخص کا سکوت جو دوسرے کی بات کی طرف کان لگائے ہوئے ہو، مطلقاً سکوت نہیں۔ (۳۰)

اور ”استماع“ کہتے ہیں کان لگانے کو (۳۱) اور کان لگانے کے لیے سکوت ضروری نہیں، ہو سکتا ہے کہ ایک آدمی خاموش ہو کر کسی کی بات کی طرف کان لگائے اور ہو سکتا ہے خاموش نہ ہو کسی کام میں مصروف ہو، کسی سے بات کر رہا ہو لیکن کان دوسرے کی بات کی طرف لگائے ہوئے ہو تو جہاں ”انصات“ پایا جائے گا وہاں ”استماع“ کا تحقق ضرور ہوگا لیکن جہاں ”استماع“ پایا جائے وہاں ”انصات“ کا ہونا ضروری نہیں ہے اس لیے کہ ”استماع“ کے لیے سکوت ضروری نہیں، صرف کان لگانا ضروری ہے اور انصات کے لیے سکوت کے ساتھ کان لگانا ضروری ہے۔

قراءت خلف الامام کے

مسئلہ میں مسلک حنفیہ کی تائید

حضرت ابن عباسؓ نے ”فَاتَّبِعْ“ کی تفسیر ”فاسمع له وانصت“ کے ساتھ کی ہے، ادھر حدیث پاک میں ”إِنَّمَا جَعَلَ الْإِمَامَ لِيُؤْتِمَ بِهِ“ (۳۲) فرمایا گیا ہے، ”ليؤتم به“ کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ نے تسلیم کیا ہے کہ ”انتمام“ کے معنی ”اتباع“ کے ہیں۔ (۳۳) اور ”اتباع“ کی تفسیر حضرت ابن عباسؓ نے ”فاسمع له وانصت“ سے کی ہے، تو نتیجہ یہ نکلا کہ اتباع امام کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ اس کو سنیں اور خاموش رہیں۔

(۲۹) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۸۴)

(۳۰) دیکھیے انہایۃ فی عریب الحدیث، الاثر (ج ۵ ص ۶۲) و مجمع بحار الانوار (ج ۴ ص ۶۱۱)۔

(۳۱) دیکھیے مختار الصحاح (ص ۳۱۲)۔

(۳۲) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۹۵) کتاب الاذان، باب إنما جعل الإمام ليؤتم به۔

(۳۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۲ ص ۱۶۸) کتاب الاذان، باب إنما جعل الإمام ليؤتم به۔

مسلم شریف میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں ہے ”وَإِذَا قُرِئَ فَاَنْصَتُوا“ (۲۳) کہ جب امام قراءت کرے تو تم خاموش ہو کر سلو، یہ روایت اپنی جگہ صحیح اور درست ہے، لیکن بہر حال مخالفین اس میں کلام کرتے ہیں۔

لیکن ”إِنَّمَا جَعَلَ الْإِمَامَ لِيُؤْتِمَ بِهِ“ میں تو کوئی اشکال نہیں، اس کو تو سب تسلیم کرتے ہیں، اور ”اِتِّمَام“ کے معنی بھی ”اتباع“ کرتے ہیں اور حضرت ابن عباسؓ ”اتباع“ کا مطلب ”فاستمع له وَاَنْصَت“ بیان فرماتے ہیں، لہذا معلوم ہوا کہ امام اس لیے مقرر کیا جاتا ہے کہ جب وہ قراءت کرے تو مقتدیوں کو چاہیے کہ وہ سنا کریں اور اس کی قراءت کے وقت خاموش رہا کریں۔

حنفیہ کا مسلک ”وَإِذَا قُرِئَ فَاَنْصَتُوا“ سے تو ثابت ہوتا ہی ہے ”إِنَّمَا جَعَلَ الْإِمَامَ لِيُؤْتِمَ بِهِ“ سے بھی ان کا مسلک ثابت ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی یہ تفسیر ”فاستمع له وَاَنْصَت“ حنفیہ کی پوری پوری تائید کرتی ہے۔ واللہ اعلم۔

اتباع کی ایک دوسری تفسیر اور دونوں میں تطبیق

اس کے بعد یہ سمجھیے کہ ”فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ“ کی تفسیر یہاں پر تو ”استماع وانصات“ سے کی گئی ہے لیکن کتاب التفسیر میں امام بخاریؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے ”قراءت“ کی تفسیر ”بیان“ سے اور ”اتباع“ کی تفسیر ”عمل“ سے کی ہے ”قال ابن عباس: قرأناه: بيناه، فاتبع: اعمل به۔“ ہو سکتا ہے حضرت ابن عباسؓ سے اس میں دونوں تفسیریں مقول ہوں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ کہا جائے کہ استماع وانصات دونوں ابتداء ہیں اور عمل انتها ہے جو اُن پر مرتب ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ محض سنا اور کان لگانا مقصود نہیں بلکہ اس پر عمل مقصود ہے، بعض اوقات تو حضرت ابن عباسؓ نے تفسیر میں ذریعہ عمل کو ذکر فرمایا اور ذریعہ عمل استماع وانصات ہیں کیونکہ ان کے بعد ہی علم حاصل ہوتا ہے اور بعض اوقات مقصود اتباع کو بیان فرمایا اور یہ بتلایا ”فاعمل به“ اس پر عمل کرو، قرآن کی اتباع یہ ہے کہ آدمی اس پر عمل کرے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

ثم إن علينا بيانہ: ثم إن علينا أن نقرأہ

پھر ہمارے ذمہ ہے اس کا بیان کرنا، پھر ہمارے ذمہ ہے کہ تم اس کو پڑھو۔

اس پر اشکال یہ ہے کہ یہاں تفسیر میں تکرار ہو گیا، ”ان علینا جمعہ وقرآنہ“ کی تفسیر کی تھی ”جمعہ لک صدرک و تقرأہ“ اور پھر ”ان علینا بیانہ“ کی تفسیر ”ان علینا ان تقرأہ“ سے کر رہے ہیں، تو دونوں جگہ ”تقرأہ“ ”تقرأہ“ فرما رہے ہیں جو تکرار ہے۔
اس کے کئی جواب ہیں:-

① پہلا جواب یہ ہے کہ پہلے ”تقرأہ“ سے مراد ”قراءت لنفسہ“ ہے اور دوسرے ”تقرأہ“ سے مراد ”قراءت لغيرہ“ ہے، اور مطلب یہ ہے کہ آپ اپنی زبان کو حرکت نہ دیں، خاموش ہو کر سنتے رہیں، ہم اس کو آپ کے سینے میں جمع کر دیں گے اور آپ کو پڑھنے پر قادر کر دیں گے، آپ خود پڑھیں گے بھی اور ”ان علینا بیانہ“ سے یہ بتلایا گیا ہے کہ آپ دوسروں کے سامنے بھی اس کو پڑھیں گے یعنی اس کے الفاظ کی تعلیم و تبلیغ کریں گے اور اس کے مطالب کی تفہیم و تعلیم فرمائیں گے۔ (۳۵)

② دوسرا جواب یہ بھی ممکن ہے کہ پہلی جگہ ”تقرأہ“ سے مراد مطلقاً قدرۃ علی القراءۃ ہے اور دوسری جگہ ”ان علینا ان تقرأہ“ سے یہ بیان کیا گیا کہ آپ بار بار پڑھنے پر قادر ہونگے، یہ نہیں کہ بس ایک بار پڑھ لیا پھر اس کے بعد قدرت سلب ہو گئی، نہیں، بلکہ بار بار آپ کو پڑھنے کی قدرت عطا کی جائے گی۔

③ تیسرا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ دراصل یہ تفسیر ہی وہم ہے (۳۶) اس کی اصل تفسیر وہ ہے جو امام بخاری نے کتاب التفسیر میں نقل کی ہے ”ثم ان علینا بیانہ : علینا ان نبینہ بلسانک“ یعنی آپ کی زبان سے ہم اس کو بیان کر دیں گے، یعنی اس کے مطالب و معانی کی تفہیم اور اس کی توضیح کرائیں گے۔

لیکن اس جواب پر اشکال یہ ہے کہ جب تک روایت کے صحیح معنی کیے جاسکتے ہیں اس وقت تک سو یا وہم کا دعویٰ کرنے کی ضرورت نہیں، ”ان علینا بیانہ“ کی تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے یہاں ”ان علینا ان تقرأہ“ نقل کی گئی ہے اور کتاب التفسیر میں ”ان نبینہ بلسانک“ سے کی گئی ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، ”ان نبینہ بلسانک“ کے معنی یہ ہیں کہ ہم آپ کی زبان کو قادر کر دیں گے، آپ کی زبان پر الفاظ قرآن کو جاری کر دیں گے، آپ اس کو اپنی زبان سے ظاہر کریں گے، یہ اظہار علی وجہ القراءۃ ہوگا، اسی کو یہاں ”ان علینا ان تقرأہ“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

تفسیر در منثور میں حضرت ابن عباسؓ سے اس کی تفسیر میں دونوں باتیں منقول ہیں (۳۷) لہذا ایک

(۳۵) دیکھیے لایع الدراری (ج ۱ ص ۵۰۹ و ۵۱۰)۔

(۳۶) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

(۳۷) دیکھیے الدر المنثور (ج ۶ ص ۲۸۹) تفسیر سورۃ القیامۃ۔

روایت کو وہم قرار دینا درست نہیں معلوم ہوتا۔

ثم ان علينا بيان
کی ایک اور تفسیر

پھر بعض علماء نے ”ثم ان علينا بيان“ کی تفسیر ”بیانِ مجملات اور توضیح مشکلات“ سے کی ہے، گویا ”ان علينا جمعه و قرآنہ“ میں تو یہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ جل شانہ قرآن کریم کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سینے میں محفوظ کر دیں گے اور پڑھنے پر قدرت دیں گے اور ”ثم ان علينا بيان“ سے یہ بتلایا گیا ہے کہ اس کے مجملات کا بیان اور اس کی مشکلات کی توضیح و تفصیل آپ کو بعد میں عطا کی جائے گی۔ (۳۸)

تأخير البيان عن وقت الخطاب

اگر یہ معنی ہوں تو اس سے ایک مسئلہ اختلافیہ کی طرف اشارہ ملتا ہے وہ یہ کہ ”تأخير البيان عن وقت الخطاب“ جائز ہے، یہ مسئلہ مختلف فیہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی وقت کسی حکم کے ساتھ بندے کو خطاب فرمائیں، اسی وقت اس کی وضاحت ضروری ہے یا اس میں تاخیر ہو سکتی ہے؟ جمہور اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ تاخیر ہو سکتی ہے یہی امام شافعیؒ سے منصوص ہے۔

اس آیت سے سب سے پہلے قاضی ابوبکر بن الطیب نے تأخير البيان عن وقت الخطاب پر استدلال کیا ہے۔ (۳۹)

لیکن یہ استدلال ضعیف ہے، اس لیے کہ ”بیان“ الفاظِ مشترکہ میں سے ہے، اس کا اطلاق ”بیانِ اجمالی“ پر بھی ہوتا ہے، ”بیانِ تفصیلی“ پر بھی ہوتا ہے اور مطلقاً ”اظہار“ کے معنی میں بھی آتا ہے، اگر آپ یہاں کوئی خاص معنی مراد لیتے ہیں تو دوسرا یہ کہہ سکتا ہے کہ نہیں! اس کے دوسرے معنی ہیں۔ چنانچہ ابوالحسن بصری کہتے ہیں کہ ممکن ہے یہاں ”بیان“ سے مراد ”بیانِ تفصیلی“ ہو (۴۰) اور مختلف فیہ مسئلہ تأخیر بیانِ اجمالی کا ہے، بیانِ اجمالی کو مؤخر کیا جاسکتا ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے، اور بیانِ تفصیلی میں کسی کا اختلاف نہیں، سب کہتے ہیں کہ بیانِ تفصیلی کی تاخیر خطاب کے وقت سے جائز

(۳۸) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۴۰) وإرشاد الساری (ج ۱ ص ۶۰)۔

(۳۹) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۸۴) کتاب التفسیر، تفسیر سورة القيامة، باب: فإذا قرأناه فاتبع قرآنہ۔

(۴۰) حوالہ بالا۔

نہیں۔

علامہ آمدی فرماتے ہیں کہ ممکن ہے یہاں ”بیان“ سے مراد ”اظہار“ ہو، کما جاتا ہے ”بَانَ الْكُوكَبُ: إِذَا ظَهَرَ“ تو یہاں مراد اظہار ہے، اس سے وہ بیان مراد نہیں جس میں اختلاف ہو رہا ہے، اس لیے کہ سارا قرآن مجمل نہیں ہے تاکہ وہ محتاجِ بیان ہو حالانکہ یہاں پورے قرآن کا بیان ذکر کیا جا رہا ہے کیونکہ یہاں ”بیان“ کی اضافت قرآن کی طرف ہو رہی ہے۔ (۴۱)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ مسئلہ پر استدلال صحیح ہے بایں طور کہ ہم ”بیان“ کے لفظ سے اس کے سارے معنی مراد لے لیں گے، جیسے اس میں بیان تفصیلی داخل ہے اور اظہار داخل ہے ایسے ہی بیان اجمالی بھی داخل ہوگا۔ (۴۲)

لیکن یہ استدلال انہی لوگوں کے مسلک پر صحیح ہو سکتا ہے جو عمومِ مشترک کے قائل ہیں، جیسے شافعیہ، اور جو عمومِ مشترک کے قائل نہیں ہیں، جیسے احناف، ان کے مسلک پر یہ استدلال صحیح نہ ہوگا الا یہ کہ عموم مجاز اختیار کیا جائے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

فکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد ذلک إذا أتاه جبریل استمع، فإذا انطلق

جبریل قرأہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کما قرأہ

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کے بعد معمول ہو گیا تھا کہ جب حضرت جبریل آتے اور قرآن پڑھتے تو آپ خاموش رہتے اور سنتے رہتے اور جب وہ چلے جاتے تو پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قرآن پاک پڑھا کرتے تھے، بعینہ اسی طرح جس طرح حضرت جبریل پڑھ کے گئے تھے۔

حضرت علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی نے فرمایا کہ ”یہ بھی ایک معجزہ ہوا کہ ساری وحی سنتے رہے، اُس وقت زبان سے ایک لفظ بھی نہ دہرایا، لیکن فرشتہ کے جانے کے بعد پوری وحی لفظ بلفظ کامل ترتیب کے ساتھ بدون ایک زیر زبر کی تبدیلی کے فر فر سنائی اور سمجھا دی۔“ (۴۳)

جبریل

انبیائے کرام کے پاس وحی لے کر آنے والے اور مختلف قوموں پر عذاب نازل کرنے والے فرشتہ کا

(۴۱) حوالہ بالا۔

(۴۲) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۸۴)۔

(۴۳) فضل الباری (ج ۱ ص ۱۹۰)۔

نام جبریل ہے اس کے معنی سریانی زبان میں ”عبداللہ“ کے ہیں، ”جبر“ کے معنی ”عبد“ کے ہیں اور ”ایل“ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔ (۴۳)

عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں حضرت عکرمہؓ سے نقل کیا ہے کہ حضرت جبریل کا نام ”عبداللہ“ اور حضرت میکائیل کا نام ”عبید اللہ“ ہے۔ (۴۵)

علامہ سہلی فرماتے ہیں ”جبریل“ سریانی لفظ ہے اور اس کے معنی ”عبدالرحمن“ یا ”عبدالعزيز“ کے ہیں، حضرت ابن عباسؓ سے یہ معنی موقوفاً و مرفوعاً دونوں طرح منقول ہیں البتہ موقوف اسحٰی ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ان اسماء میں اضافت اضافت مقولہ ہے، گویا ”ایل“ کے معنی ”عبد“ کے ہیں اور اول جزء اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے کوئی نام ہے، عجمیوں کے نزدیک ”جبر“ کے معنی ”اصلاح مافسد“ کے ہیں، اس حیثیت سے حضرت جبریل علیہ السلام کے نام میں عربیت کے ساتھ مناسبت بھی ہو گئی کیونکہ عربی میں بھی ”جبر“ ”اصلاح ماوہی“ کو کہتے ہیں، حضرت جبریل علیہ السلام موکل بالوحی تھے اور وحی کے اندر ”اصلاح ماوہی من الدین“ ہے۔ (۴۶)

یہ نام ارض عرب میں معروف نہیں تھا، یہی وجہ ہے کہ حضرت خدیجہؓ نے جب عداس نامی نصرانی سے حضرت جبریل کے بارے میں پوچھا تو اس نے کہا تھا ”قدوس قدوس ماشاں جبریل یذکر بہذہ الارض التی اہلہا اہل الاوثان“ (۴۷)

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ میں نے کسی کتاب کے مطالعہ کے دوران دیکھا ہے کہ حضرت جبریل کا نام عبد الجلیل ہے اور کنیت ابوالفتوح، حضرت میکائیل کا نام عبدالرزاق ہے اور ان کی کنیت ہے ابوالغنائم، حضرت اسرافیل کا نام عبدالحالق ہے اور ان کی کنیت ہے ابوالمنافخ اور حضرت عزرائیل کا نام عبدالجبار ہے اور ان کی کنیت ابویحییٰ ہے۔ (۴۸)

پھر جبریل میں پندرہ سے زیادہ لغات منقول ہیں۔ (۴۹)

ترجمۃ الباب سے مناسبت

روایت باب کی ترجمۃ الباب سے مناسبت ظاہر عنوان کے ساتھ ظاہر ہے کیونکہ اس میں حضرت ابن

(۴۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۷۱)۔ (۴۵) حوالہ ۱۱۔

(۴۶) الروص الأنف (ج ۱ ص ۱۵۵ و ۱۵۶)۔

(۴۷) دلائل النبوة للبیہقی (ج ۲ ص ۱۳۳) باب مستند البعث والتبریل۔

(۴۸) عمدة القاری (ج ۱ ص ۷۲)۔

(۴۹) راجع تاج العروس للزبیدی (ج ۴ ص ۸۴) مادة ج بر۔

عباسؓ نے تحریکِ شفقتین کا واقعہ ذکر کیا ہے اور یہ بالکل ابتدائے نزولِ وحی کا واقعہ ہے، اس لیے کہ یہ بعید ہے کہ اللہ جل شانہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک مدتِ مدید تک حضرت جبریل کے ساتھ پڑھنے کی مشقت برداشت کرتے ہوئے دیکھیں اور اپنی طرف سے حفاظت کی یاد کرا نیکی ذمہ داری نہ لیں، چنانچہ شروع ہی میں اللہ تعالیٰ نے حفظ و قراءت اور بیان کی ذمہ داری لے لی۔ اس طرح یہ روایت بدء الوحي کے ساتھ منطبق ہو جاتی ہے۔

اور اگر حضرت یحٰیٰ السنہ کے قول کے مطابق مقصودِ ترجمہ عظمتِ وحی کو قرار دیں تو بھی مناسب ہے وہ اس طرح کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ذمہ لینا کہ آپ کے دل میں ہم وحی کو محفوظ کریں گے، آپ کی زبان سے ہم اس کی تلاوت کروائیں گے، اور آپ سے اس کے معانی بھی ہم بیان کرائیں گے، یہ تمام باتیں عظمتِ وحی پر دال ہیں۔

پھر یہ حکم کہ جب وحی نازل ہوا کرے تو آپ استماع و انصات اختیار کریں یہ بھی عظمتِ وحی پر دال ہے۔ واللہ اعلم۔

حدیثِ باب سے مستنبط چند فوائد

حدیثِ باب سے بہت سے فوائد مستنبط کیے گئے ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:-

① استاذ کے لیے مستحب یہ ہے کہ اگر کسی بات کی تشریح میں فعل سے زیادہ وضاحت ہوتی ہو تو فعل سے طالب علم کے سامنے اس کی وضاحت کرے۔

② دوسرا فائدہ یہ سمجھ میں آیا کہ قرآن کریم کا حفظ کر لینا بغیر اعانتِ خداوندی کے کسی کے بس میں نہیں۔

③ اسی حدیث سے تأخیر البیان عن وقت الخطاب کا جواز بھی سمجھ میں آیا کماہو مذهب جمہور اہل السنۃ والجماعۃ وقد مر تفصیلہ۔ (۵۰) واللہ اعلم۔

بحث ربطِ آیات

یہاں ایک مسئلہ ذکر کیا جاتا ہے، اگرچہ یہ مسئلہ یہاں کا نہیں ہے بلکہ کتاب التفسیر کا ہے، لیکن

چونکہ اساتذہ اس کو یہاں ذکر کرتے ہیں، اس لیے ہم بھی یہیں ذکر کرتے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ ان آیات کا ماقبل اور مابعد سے کوئی ربط نہیں، کیونکہ ماقبل میں قیامت کا تذکرہ ہے لَا أَقْسَمُ بِتَوْمِ الْقِيَامَةِ... بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ“ اور بعد میں بھی قیامت ہی کا ذکر ہے ”كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ...“ اور درمیان میں یہ آیات ہیں جن میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تحریکِ لسان سے منع فرمایا گیا ہے۔

اس اشکال کی وجہ سے روافض نے تو یہ کہہ دیا کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن کریم بحسنہ محفوظ نہیں ہے اس کا کچھ حصہ ضائع ہو گیا، یہ روافض کے دعاویِ باطلہ میں سے ہے، وہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم کے چالیس پارے تھے، عثمان نے تیس پارے جمع کیے اور دس پارے جن میں اہل بیت کے فضائل، ”ائمہ“ کی تصریح اور اہل بیت نبوی کی امامت کے استحقاق کا تذکرہ تھا وہ سب انھوں نے حذف کر دیا۔ لیکن روافض کی یہ بات صراحۃً قرآن کی اور اللہ کے وعدے کی تکذیب ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ“ ہم نے قرآن کو نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں، جب خدائے برتر نے جس کی قدرتِ قاہرہ اور جس کا ارادۂ باہرہ ساری مخلوقات کو اپنے احاطے اور دائرے میں لیے ہوئے ہے، یہ وعدہ کیا ہے کہ ہم اس کتاب کی حفاظت کریں گے، تو اس کے دس پارے تو کیا ضائع ہونگے اس کا ایک نقطہ یا شوشہ بھی ضائع نہیں ہو سکتا۔

جہاں تک مناسبت اور ربط کا تعلق ہے سو اس کے بہت سارے جوابات دیے گئے ہیں۔

پہلا جواب

سب سے پہلا اور بنیادی جواب یہ ہے کہ مناسبت انسانوں کے کلام میں دھونڈنے کی ضرورت ہوتی ہے، اس لیے کہ ان کا دائرۂ عقل و نقل محدود اور ان کے مقاصد محدود ہوتے ہیں لہذا ان حدود کے اندر رہ کر ہی کچھ کہہ سکتے ہیں، کچھ لکھ سکتے ہیں اور کچھ کر سکتے ہیں، وہاں تو مناسبت تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ جبکہ حق تعالیٰ شانہ کا علم سارے موجودات و معدومات کو محیط ہے، وہاں اس مناسبت کے تلاش کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ وہاں تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس حکیم مطلق نے اپنی حکمت سے جو موقعہ کے مناسب تھا وہ بیان فرمایا۔

اس کے کلام میں ربط تلاش کرنا یہ انسان کی حیثیت سے اوپر کی بات ہے، اس کا یہ مقام نہیں، وہ اپنے علم و عقل کے اعتبار سے اس لائق نہیں ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے کلام میں ربط تلاش کرے، جس طرح محسوساتِ کونیہ میں عالم کے اندر بے شمار چیزیں موجود ہیں ان میں آپ ربط نہیں بتا سکتے اور نہ ان کے

درمیان آپ ربط کو سمجھ سکتے ہیں مثلاً یہ کہ یہاں کراچی واقع ہے اور اتنے میل دور حیدر آباد واقع ہے اور اتنی مسافت پر لاہور ہے، کوئی بتا سکتا ہے کہ فاصلوں کی یہ مقدار کیوں ہے؟ اسی طرح ایک عالم اس زمانے میں موجود ہے اور فلاں عالم آج سے کوئی چار سو سال پہلے گزرے تھے، کیا کوئی بتا سکتا ہے کہ ان کے لیے چار سو سال پہلے کی مدت کیوں تجویز ہوئی اور ان کے لیے یہ زمانہ کیوں طے ہوا؟ علیٰ هذا القیاس ساری چیزیں جو محسوسات کی قبیل سے ہیں اور اس عالم کے اندر موجود ہیں ان کے درمیان ربط کا سمجھنا انسان ہمکے بس کی بات نہیں، تو اسی طرح اللہ کے کلام میں ربط کا سمجھنا انسان کے بس میں کیسے ہو سکتا ہے؟ لہذا یہاں ربط کا تلاش کرنا ہی فضول ہے۔

دوسرا جواب

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ محترضہ کی طرح ہے اور از قبیل تنبیہ مدرس ہے، جیسے مدرس کوئی سبق پڑھاتا ہے، طالب علم کی بے توجہی دیکھتا ہے تو اسے درمیان میں ٹوکنے اور تنبیہ کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تو وہ تنبیہ کر دیتا ہے، ماقبل میں بھی سبق ہوتا ہے اور مابعد میں بھی وہی سبق ہوتا ہے، درمیان میں تنبیہ کا جملہ آجاتا ہے، اب اگر کوئی درس کو ضبط کرتے ہوئے اس درمیان والے جملہ کو بھی لکھ دے تو جس کو سبب معلوم ہے وہ تو اس کو خلاف واقعہ یا غیر مربوط نہیں سمجھے گا، لیکن جس کو سبب کا علم نہیں وہ غیر مربوط سمجھے گا۔

یہاں بھی یہی صورت پیش آئی ہے کہ جب قرآن پاک میں سورۃ القیامہ کی ابتدائی آیات نازل ہونے لگیں تو حضور ارم صلی اللہ علیہ وسلم یاد کرنے کی نیت سے پڑھنے لگے، اسی وقت فوراً تنبیہ کی گئی: "لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا إنائه" یعنی آپ یاد کرنے کی نیت سے قرآن پاک کو جلدی جلدی یاد نہ کریں، جو اس وقت کا وظیفہ ہے یعنی استماع اور انصات، اس کو اختیار کریں اور آئندہ کا جو وظیفہ ہے یعنی قراءت، ہم اس کی ذمہ داری لیتے ہیں، ہم اس کو پڑھا دیں گے۔ (۱)

تیسرا جواب

علامہ زمخشری کہتے ہیں کہ ماقبل میں قیامت کا ذکر تھا، اس کی فکر اور اہتمام کی ترغیب تھی، گویا کہ ضمناً "عاجلہ" کی مذمت تھی اور مابعد میں "عاجلہ" کی مذمت صراحتاً آرہی ہے "كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ"

چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی پڑھنے میں اور ضبط کرنے میں عجلت فرما رہے تھے اس لیے :
 ”لَا تُحْرِكْ بِهٖ لِسَانُكَ... الْخ“ کہہ کر آپ کو عجلت سے روکا جا رہا ہے ، اس طرح ”لَا تُحْرِكْ بِهٖ لِسَانُكَ... الْخ“
 کا ماقبل اور مابعد دونوں سے ربط ہو جاتا ہے ۔ (۲)

چوتھا جواب

امام قتال رحمۃ اللہ علیہ ارشاد فرماتے ہیں کہ ”لَا تُحْرِكْ بِهٖ لِسَانُكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ“ سے خطاب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں بلکہ ”يُنَبِّؤُا الْاِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ مَّا قَدَّمْ وَاٰخَرُ“ میں جو ”الانسان“ ہے اس سے خطاب ہے ، یعنی اس کے اگلے پچھلے اعمال پر اس کو باخبر کیا جائے گا، اس کی صورت یہ ہوگی کہ نامہ اعمال اس کو دیا جائے گا اور اس سے کہا جائے گا ”اِقْرَا كِتَابَكَ، كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا“ (۳) اپنے حساب کتاب کے لیے آج تم خود کافی ہو، یہ اپنا اعمال نامہ پڑھ لو، جب وہ اپنا نامہ اعمال پڑھنا شروع کرے گا تو اس کی زبان شدت خوف سے لڑکھڑا جائے گی اور جلدی جلدی پڑھنے لگے گا تو اس وقت حق تعالیٰ فرمائیں گے : ”لَا تُحْرِكْ بِهٖ لِسَانُكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ“ اپنی زبان کو جلدی جلدی حرکت دے کر نامہ اعمال کو ختم نہ کر ”اِنْ عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقُرْآنُهُ“ ہم نے تیرے اعمال کو جمع کیا اور اس نامہ اعمال میں لکھا، اب یہ ہمارے ذمہ ہے کہ ہم اس کو پڑھیں گے یعنی ہر چیز کو تیرے سامنے پیش کریں گے : ”فَاِذَا قَرَأْتَ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ“ جب ہم اس نامہ اعمال کو تفصیل کے ساتھ پڑھیں تو تو ہر بات کا جو کچھ تو نے کیا، اقرار اور تسلیم کر ”ثُمَّ اِنْ عَلَيْنَا نَبَآئُهُ“ پھر ہمارے ذمہ ہے کہ ہم اس کی عقوبت اور سزا بیان کریں۔

امام قتالؒ نے جو مناسبت بیان کی ہے اس صورت میں ”لَا تُحْرِكْ بِهٖ لِسَانُكَ...“ والی آیات ماقبل اور مابعد والی آیات سے بالکل مربوط ہو جاتی ہیں لیکن حضرت ابن عباسؓ کی بیان کردہ شان نزول سے اس کو کوئی مناسبت نہیں۔ (۴)

پانچواں جواب

ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان آیات کا ماقبل سے ربط ہے وہ اس طرح کہ قرآن کریم کی عادت ہے کہ جہاں وہ نامہ اعمال یا کتاب اعمال کا ذکر کرتا ہے وہاں نامہ احکام یا کتاب احکام کو بھی ذکر کرتا ہے ، چنانچہ

(۲) الکشاف عن حقائق غوامض التزیل (ج ۴ ص ۶۶۲)۔

(۳) سورة الإسراء / ۱۳۔

(۴) دیکھیے تفسیر کبیر (ن ۲۰ ص ۲۲۲، ۲۲۳)۔

دیکھیے سورہ اسراء میں ہے ”فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ يَمِينًا فَأُولَٰئِكَ يَرْجُونَ كِتَابَهُمْ....“ (۵) یہ کتاب اعمال کا ذکر ہے ۔ اس سے ذرا آگے ہے ”وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ“ (۶) اس میں قرآن کریم یعنی کتاب احکام کا ذکر ہے ۔

اسی طرح قرآن کریم میں ہے ”وَوَضَعَ الْكِتَابَ فَنَرَى الْمُجْرِمِينَ مُسْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ“ (۷) یہ بھی کتاب اعمال ہے اس کے بعد ذکر ہے کتاب احکام کا ”وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ“ (۸) اسی طرح ایک اور جگہ قیامت اور اس کی ہولناکیوں کا ذکر ہے ”يَوْمَ يُفْخِ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا....“ (۹) اور اس کے بعد قرآن کریم کا تذکرہ ہے ”وَكَذَٰلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا، فَتَعْلَىٰ اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ....“ (۱۰)

چنانچہ یہاں بھی پہلے ”يَنْبَأُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ“ آیا ہے کہ انسان کو اس کے اگلے پچھلے اعمال سے خبردار کیا جائے گا، ظاہر ہے یہ خبردار کرنا اعمال نامے کے ذریعہ ہوگا، گویا پہلے کتاب اعمال کا ذکر ہوا اس کے بعد ”لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ... الخ“ میں قرآن کریم یعنی کتاب احکام کا ذکر کر دیا۔ (۱۱)

چھٹا جواب

امام العصر حضرت کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض اوقات قرآن کریم کی دو مرادیں ہوتی ہیں ایک مراد تو مفہوم ہوتی ہے نظم قرآن اور سیاق کلام سے ، یہ برابر اولیٰ ہے ، اور ایک مراد خارج سے یعنی شان نزول سے سمجھ میں آتی ہے ، یہ مراد ثانوی ہے ، مثلاً لفظ ”خمر“ ہے اس کے ایک معنی تو وہ ہیں جو حنفیہ بیان کرتے ہیں ”النَّبِيّ مِنْ مَّاءِ الْعَنْبِ إِذَا اشْتَدَّ وَغُلِيَ وَقَذَفَ بِالزَّبَدِ“ (۱۲) دوسرے معنی ہیں ”الخمر ما خامر

(۵) سورۃ الاسراء/۶۱۔

(۶) سورۃ الاسراء/۸۹۔

(۷) سورۃ الکہف/۴۹۔

(۸) سورۃ الکہف/۵۳۔

(۹) سورۃ طہ/۱۰۲۔

(۱۰) سورۃ طہ/۱۱۳ و ۱۱۴۔

(۱۱) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۸۰) کتاب التفسیر سورۃ القیامۃ باب لا تحرك لسانك لتعجل به۔

(۱۲) دیکھیے المغرب (ج ۱ ص ۲۶۱) مادۃ خمر۔

العقل“ (۱۳) تلوح کے کسی محشی نے لکھا ہے کہ پہلے معنی نحر کی مرادِ اولیٰ ہے اور دوسرے معنی مرادِ ثانوی ہے۔

اسی طرح نظمِ قرآن میں اگر یہ صورت پیش آجانے کہ سیاق عبارت سے اس کا ایک مفہوم سمجھ میں آتا ہے اور شانِ نزول سے دوسرا مفہوم، تو ایسی صورت میں کیا لیا جائے؟
حضرت کشمیری فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں نظمِ قرآن سے جو معنی مفہوم ہو رہے ہوں اسے مرادِ اولیٰ قرار دیا جائے۔

جیسا کہ قرآن کریم میں ہے ”الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ فَاَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحُ بِاِحْسَانٍ“ (۱۴) اس ”تسريح باحسان“ کی تفسیر مصنف عبد الرزاق میں اور زین سے مرسلًا للاق ثالث کے ساتھ نقل کی گئی ہے ”جاء رجل فقال: يا رسول الله، أسمع الله يقول: ”الطلاق مرتين“ فأين الثالثة؟ قال: التسريح باحسان۔“ (۱۵)
شافعیہ کہتے ہیں کہ آگے ”فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ... الخ“ والی آیت کا تعلق ”الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ“ ہی کے ساتھ ہے کیونکہ اس کو اگر مستقل طلاق قرار دیں تو طلاقیں چار ہو جائیں گی۔
لیکن حضرات حنفیہ کہتے ہیں کہ ”تَسْرِيحُ بِاِحْسَانٍ“ سے مراد ترکِ رجعت ہے اور آگے ”فَإِنْ طَلَّقَهَا...“ سے مستقل طلاق ہی مراد ہے جو ترکِ رجعت کی ایک صورت ہے اگر ”تسريح باحسان“ کو اپنے ظاہر یعنی ترکِ رجعت پر رکھا جائے اور ”فَإِنْ طَلَّقَهَا“ کو ترکِ رجعت کا بیان قرار دیا جائے تو تکرار لازم نہیں آتا (۱۶)۔
حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ”تَسْرِيحُ بِاِحْسَانٍ“ کی ایک مرادِ اولیٰ ہے اور وہ، وہ ہے جو حنفیہ نے سمجھی ہے یعنی ترکِ رجعت، اور دوسری اس کی مرادِ ثانوی ہے، اور وہ ہے طلاق، جو شانِ نزول سے سمجھ میں آتی ہے۔

اسی طرح یہاں بھی سمجھیے کہ آیاتِ مبکوٹ عنہا میں بھی ایک مرادِ اولیٰ ہے اور ایک مرادِ ثانوی۔
مرادِ اولیٰ یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے قیامت اور اس کے احوال کا ذکر کیا تو مشرکین تعیناً اس کے بارے میں پوچھنے لگے۔ کبھی کہتے ”أَيَّانَ يَوْمَ الدِّينِ“ (۱۷) کبھی کہتے ”أَيَّانَ مَرُسَهَا“ (۱۸) اور کبھی پوچھتے:

(۱۳) حوالہ بلا۔ نیز دیکھیے مختار الصحاح (ص ۱۸۹)۔

(۱۴) سورة البقرة/ ۲۲۹۔

(۱۵) مصنف عبد الرزاق (ج ۶ ص ۳۲۸) کتاب الطلاق باب ”الطلاق مرتان“۔

(۱۶) فیض الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

(۱۷) سورة الذاریات/ ۱۲۔

(۱۸) سورة النازعات/ ۳۲۔

”اَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ“ چنانچہ اس مقام پر ہے ”بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ يَسْئَلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ“ (۱۹) اللہ تعالیٰ اس کے بارے میں اول امر ہی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فرما رہے ہیں ”لَا تَخْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ“ یوم قیامت کی تعیین کے سلسلہ میں آپ بالکل لب کشائی نہ کریں ”إِن عَلَيْنَا جُمُعَهُ، وَقُرْآنَهُ“ حسب وعدہ روزِ محشر میں ہم ہی عالم کے تمام مستشر اجزاء کو جمع کرینگے اور قرآن کریم کے ذریعہ احوال و احوالِ محشر کو حسبِ ضرورت و مصلحت ہم خود بیان کرنے والے ہیں ”فَإِذَا قَرَأْتَ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ“ جب ہم قرآن کی قیامت سے متعلقہ آیات پڑھیں تو ان کے مقتضیٰ پر عمل کریں اور دوسروں کو بھی اس کی تیاری کی تاکید کریں ”ثُمَّ إِنَّا عَلَيْنَا بَيَانَهُ“ پھر حسبِ وعدہ ہمارے ذمہ ہے نفعِ صور وغیرہ کے ذریعہ اس کا اظہار۔

تو یہ مدلولِ اولیٰ ہے جو سیاق و سباق سے متعین ہوتا ہے اس کے ساتھ اس کی ماقبل اور مابعد کے ساتھ مطابقت ہوگئی، اور مدلولِ ثانوی اگرچہ دوسرے درجہ میں ملحوظ ہے لیکن ربط بین الآیات کے لیے اس کا لحاظ ضروری نہیں۔ (۲۰) واللہ اعلم۔

ساتواں جواب

حضرت مولانا عبدالرحمن صاحب امر وہوی رحمۃ اللہ علیہ ایک بڑے عالم اور مفسرِ گذرے ہیں، دارالعلوم دیوبند میں حضرت سیخ الامام جس زمانے میں جیل میں تھے وہ بخاری شریف پڑھانے کے لیے تشریف لائے تھے، حضرت نانوتوی کے شاگرد رشید مولانا احمد حسن صاحب امر وہوی کے یہ شاگرد تھے، اصل رہنے والے یہ گجرات کے تھے لیکن چونکہ انھوں نے اپنا مستقل قیام امر وہہ میں اختیار کر لیا تھا اس لیے ”امروہوی“ کہلاتے تھے۔

وہ فرماتے ہیں کہ اصل میں ماقبل میں تھا ”يَنْبُوُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ“ قیامت میں یہ پوچھ ہوگی کہ جو چیز مؤخر کرنے کی تھی اس کو تم نے مقدم کیوں کیا؟ اور جو چیز مقدم کرنے کی تھی اس کو مؤخر کیوں کیا؟

مثلاً یہ کہ کاروبار مؤخر کرنے کی چیز تھی اور نماز مقدم کرنے کی۔ تم نے کاروبار کو تو مقدم کر دیا اور نماز کو مؤخر کر دیا، اسی طرح سفر حج مقدم تھا اور دوسرے دنیوی اسفار مؤخر، لیکن تم نے دوسرے اسفار کو مقدم کر دیا اور حج کے سفر کو مؤخر کر دیا۔

یہاں بھی یہی تقدیم و تاخیر پائی جارہی تھی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل ہو رہی تھی،

یہاں مقدم کرنے کی چیز یہ تھی کہ آپ سنیں اور خاموش رہیں۔ اور اس کا پڑھنا، تحریکِ لسان و شفقتین موخر کرنے کی چیزیں تھیں، آپ نے جس کو موخر کرنا تھا اُسے مقدم کر دیا اور جسے مقدم کرنا تھا اُسے موخر کر دیا اس لیے فرمایا گیا ”لَا تَحْزَنْ بِهٖ لِسَانُكَ لِتَعْجَلْ بِهٖ....“ یعنی یہ آپ کا پڑھنا مقدم کرنے کی چیز نہیں ہے بلکہ موخر کرنے کی چیز ہے، جب ہم پڑھیں تو آپ خاموشی سے اسے سنیں۔ اس طرح ان آیات کا ربط ”يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ“ سے بالکل ظاہر ہو جاتا ہے۔ (۲۱)

آٹھواں جواب

حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ ”ربطِ آیات کے لیے اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ ایک آیت کا مضمون دوسری کے مضمون سے مناسبت رکھتا ہو، سببِ نزول سے مناسبت رکھنا ضروری نہیں۔“ (۲۲)

دیکھیے قرآن کریم میں ہے ”وَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنِّىْ اَخَافُ عَلَیْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَثِيْرٍ اِلَی اللّٰهِ مَرْجِعُكُمْ وَهُوَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِيْرٌ“ (۲۳) اس کے فوراً بعد ہے ”اَلَا اَنْتُمْ یٰثَنُوْنَ صُدُوْرُكُمْ لَیْسَتْ خُفُوًا مِنْهُ، اَلَا حِیْنَ یَسْتَفْشُوْنَ ثِیَابَهُمْ یَعْلَمُ مَا یُسِرُوْنَ وَمَا یُعْلِنُوْنَ، اِنَّهٗ عَلِیْمٌ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ“ (۲۴)

موخر الذکر آیت کی شانِ نزول جو حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے وہ یہ ہے کہ بعض مسلمانوں پر حیا کا اس قدر حد سے زیادہ غلبہ ہوا کہ استنجا یا جماع وغیرہ ضروریاتِ بشری کے وقت کسی حصہ بدن کو برہنہ کرنے سے شرماتے تھے کہ آسمان والا ہمیں دیکھتا ہے، برہنہ ہونا پڑتا تو غلبہٴ حیا سے جھکے جاتے اور شرمگاہ کو چھپانے کے لیے سینہ کو دہرا کیے لیتے تھے۔ (۲۵)

چونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا کسی مسئلہ میں ایسا غلو اور تعمق آئندہ امت کو ضیق میں مبتلا کر سکتا تھا اس لیے قرآن نے ”اَلَا حِیْنَ یَسْتَفْشُوْنَ ثِیَابَهُمْ.... الخ“ سے اُن کی اصلاح فرمادی، یعنی اگر بوقت ضرورت بدن کھولنے میں خدا سے حیا آتی ہے اس لیے جھکے جاتے ہو تو غور کرو کہ کپڑے پہننے کی حالت میں تمہارا ظاہر و باطن کیا خدا کے سامنے نہیں ہے؟ جب انسان اس سے کسی وقت نہیں چھپ سکتا پھر ضروریات

(۲۱) دیکھیے ابضاح البخاری (ج ۱ ص ۹۸)۔

(۲۲) تفسیر عثمانی (ص ۲۹۳) بذیلِ آیت اَلَا اَنْتُمْ یٰثَنُوْنَ صُدُوْرُكُمْ.... (سورۃ ہود آیت ۵)۔

(۲۳) سورۃ ہود/۳۔

(۲۴) سورۃ ہود/۵۔

(۲۵) صحیح بخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ ہود، باب: اَلَا اَنْتُمْ یٰثَنُوْنَ صُدُوْرُكُمْ لَیْسَتْ خُفُوًا، رقم (۳۶۸۱)۔ (۳۶۸۲)۔

بشریہ کے متعلق اس قدر غلو سے کام لینا ٹھیک نہیں۔ (۲۶)

ایک شبہ کا ازالہ

یہ شبہ نہ کیا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ ظاہر اور پوشیدہ سب کو جانتا ہے، اسی لیے قضائے حاجت کے وقت اپنے اوپر چادر ڈال کر سینے کو جھکا کر پردے کے تکلف سے منع کیا گیا ہے تو عام حالات میں اور تنہائی و خلوت کے اوقات میں بھی پردہ نہ کرنا چاہیے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ سے تو کوئی چیز چھپانے کے باوجود پوشیدہ نہیں ہے۔

یہ کہنا غلط ہوگا، کیونکہ اس وقت حکم یہی ہے کہ ستر کیا جائے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ حَيٌّ مَيِّتٌ يَحِبُّ الْحَيَاءَ وَالسَّتْرَ“ (۲۷) لہذا جہاں مجبوری نہ ہو وہاں پردہ ہی ہونا چاہیے اور جہاں مجبوری ہے اور کشف عورت کی ضرورت ہے وہاں اس تکلف سے منع کیا گیا ہے۔

بہر حال جو شان نزول حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے وہ اپنی جگہ درست ہے لیکن اس شان نزول کے اعتبار سے آیات ”أَلَا أَنهَمْ يَشْتَوْنَ صُدُورَهُمْ....“ کا ربط ماقبل کی آیات ”وَأَن تَوَلَّوْا فِإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ....“ الخ سے بالکل نہیں ہے لیکن دونوں کے مضامین کے اعتبار سے یہ آیات مربوط ہیں۔

اور وہ اس طرح کہ یہاں یہ بتایا جا رہا ہے کہ اگر تم نے پیغمبر کی اطاعت نہ کی، بغاوت اور سرکشی کو اپنا شعار بنائے رکھا تو قیامت میں تمہیں سزا دی جائے گی، جیسا کہ ”وَأَن تَوَلَّوْا فِإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ“ سے ظاہر ہے، اب کسی مجرم کو سزا دینے کے لیے تین باتوں کی ضرورت ہوتی ہے :-

ایک تو یہ کہ مجرم گرفت میں ہو، قلاب سے باہر نہ ہو، ظاہر ہے کہ کسی بھی حکومت کا کوئی مجرم اس حکومت کی حدود سے باہر نکل جائے تو حکومت اس کو سزا دینے پر قادر نہیں ہوتی۔

دوسری بات یہ ہے کہ حاکم کو مجرم کو سزا دینے پر قدرت حاصل ہو وہ کمزور نہ ہو، ورنہ اگر حاکم مجرم کے سامنے کمزور ہے تو وہ اسے کیا سزا دے گا۔

تیسری بات یہ ہے کہ حاکم کو مجرم کے جرم کا علم ہو، اگر کوئی آدمی جرم کرتا ہے اور حاکم کو جرم کا علم ہی نہیں ہوتا تو پھر وہ کاہے کی سزا دے گا؟!

اب قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے ”وَأَن تَوَلَّوْا فِإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ“ سرکشی و بغاوت پر قیامت کے عذاب سے ڈرایا جا رہا ہے ”إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ“ مجرم بچ کر کہیں نہیں جاسکتا، اللہ کے سامنے اس

کی ہمیشی ضروری ہے یہ پہلی بات ہوئی کہ مجرم گرفت سے آزاد نہیں رہ سکتا، اللہ کے سامنے وہ ضرور پیش ہوگا۔ دوسری بات کہ حاکم مجرم سے طاقت ور ہو، وہ مجرم سے کمزور نہ ہو، اس کے لیے فرمایا ”وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ اللہ ہر چیز پر قادر ہے، مجرم خواہ کیسا ہی ہو، وہ اس کو سزا دینے پر قدرت رکھتا ہے، اس کے سامنے کوئی طاقت ور نہیں۔

اب تیسری چیز رہ جاتی ہے کہ حاکم کو جرم کا علم بھی ہو، سو اس کی طرف ”الْأَنَّهُمْ يَتَشَوَّنُ صُدُورُهُمْ لِيَسْتَخَفُّوا مِنْهُ، الْأَحْيَيْنَ يَسْتَعْشُونَ لِيَأْبَاهُمْ يَعْلَمَ مَا يَسْرُوْنَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ“ سے اشارہ کیا گیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے کسی کا کوئی حال پوشیدہ نہیں ہے، لہذا کسی مجرم کا جرم بھی اللہ تعالیٰ سے پوشیدہ نہیں۔

تو شانِ نزول کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے اس کے اجزاء کے ساتھ ماقبل کی آیات کا ربط نہیں ہے، لیکن اس کے مضمون اور ماحصل کے ساتھ ربط ہے اور اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ مجرم اپنے جرم کو اللہ سے چھپائیں سکتا، اللہ سبحانہ و تعالیٰ تو علیم بذات الصدور ہے، اس سے تو کپڑوں کے نیچے کی کوئی چیز بھی پوشیدہ نہیں ہوتی، لہذا کسی کا جرم اللہ سے کیسے پوشیدہ رہ سکتا ہے۔

سورۃ قیامہ میں مولانا نے ربطِ آیات کے سلسلہ میں جو تقریر فرمائی ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ:-
یہاں ”لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ“ سے پہلے آیات میں تین ”جمع“ کا ذکر کیا گیا ہے:-
ایک جمعِ عظام و بنان ”أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ، بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ“
دوسری جمع ”جمع شمس و قمر“ ”وَجْمَعِ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ“ یعنی شمس و قمر کو جمع کر کے بے نور کر دیا جائے گا۔

اور تیسری جمع انسان کے اعمال کی جمع ہے ”يُنَبِّئُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ“۔
آگے ”لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ“
میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے مطابق تو واقعہ وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ آپ یاد کرنے اور حفظ کر لینے کی نیت سے تحریکِ لسان و شفقتیں فرماتے تھے اس سے آپ کو منع فرما دیا گیا۔

اس شانِ نزول کے واقعہ کا ماحصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باوجودیکہ امی ہیں، قراءت و کتابت نہیں جانتے، آپ کے اوپر قرآن نازل ہوتا ہے، بعض دفعہ کئی کئی رکوع بیک وقت نازل ہوتے ہیں آپ کو جبریل امین کے ساتھ پڑھنے سے منع بھی کر دیا گیا، لیکن اللہ سبحانہ و تعالیٰ جبریل امین کے چلے جانے کے بعد ان آیات کو آپ کے سینے میں جمع کر دیتے ہیں، نہ صرف یہ کہ آیات کو جمع

کردیتے ہیں بلکہ آپ سے ان کی تلاوت بھی کراتے ہیں اور اس میں ایک زیر زر کا فرق نہیں ہوتا اور نہ صرف یہ کہ آپ کے سینے میں جمع کرتے ہیں اور آپ کی زبان سے ان کی تلاوت کراتے ہیں بلکہ ان کے حقائق و مضامین کو آپ کی زبان سے بیان کراتے ہیں۔ گویا بتایا یہ جارہا ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ جب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب میں اپنی وحی کو اس طور سے جمع کر سکتے ہیں حالانکہ وہ نہ قراءت جانتے ہیں اور نہ کتابت، لیکن اللہ تبارک و تعالیٰ کی قدرت کے سامنے یہ جمع آیات فی قلب محمد النبی الامی صلی اللہ علیہ وسلم کوئی مشکل کام نہیں، قدرت کا کرشمہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں ان آیات کو جمع فرما دیتے ہیں تو اسی طرح جمع عظام و بنان، جمع شمس و قمر اور پھر جمع اعمال فی کتاب الاعمال، اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی مشکل اور دشوار نہیں۔ (۲۸) اس طرح ماقبل کے ساتھ ربط ہو جائے گا۔

نواں جواب

ایک مناسبت بعض علماء نے یہاں یہ بیان فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے نفس انسانی کا تذکرہ کیا اور فرمایا ”وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ“ جب اس کے متعلق بیان ہو چکا تو پھر اشرف النفوس و اکمل النفوس نفس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تذکرہ فرمایا اور یہ ارشاد ہوا کہ آپ کا نفس سب سے اشرف و اکمل ہے، لہذا آپ کو سب سے اکمل اور افضل صورت اختیار کرنی چاہیے، جبریل کے پڑھنے کے وقت ہمہ تن گوش ہونا چاہیے، اس لیے کہ وہ ہمارا کلام پڑھتے ہیں، لہذا دل کے حضور کے ساتھ پوری طرح اس کے سننے میں مشغول ہو جائیے اور جب وہ فارغ ہو جائیں تو پھر ہمارے ذمہ ہے کہ ہم اس کو آپ سے پڑھوا دیں۔ (۲۹)

دسواں جواب

ایک مناسبت حضرت حکیم الامت مجدد الملت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس اللہ سرہ نے بیان فرمائی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ جل شانہ نے اس سے پہلے ”يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَ يُثْزَبُ مَا قَدَّمَ وَآخَرَ“ فرمایا ہے، اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک تو یہ کہ خدائے پاک کا علم ساری چیزوں کو اپنے احاطے میں لیے ہوئے ہے، کوئی چھوٹی بڑی چیز اللہ تعالیٰ کے دائرہ علم سے خارج نہیں، خواہ اشخاص ہوں، اجسام ہوں یا

(۲۸) دیکھیے تفسیر عثمانی (ص ۷۶۷) تفسیر سورة القيامة۔

(۲۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۸ ص ۶۸۱) کتاب التفسیر، سورة القيامة، باب لا تحرك به لسانك لتعجل به۔

اعراض ہوں، افعال ہوں یا اعمال ہوں، اللہ تعالیٰ کو سب کا علم محیط حاصل ہے۔

دوسری چیز یہ معلوم ہوئی کہ حق تعالیٰ جب چاہتے ہیں بہت سے امورِ غائبہ اور علومِ غائبہ کو کثیرہ کو انسان کے ذہن میں حاضر کر دیتے ہیں، دیکھو یہ انسان زندگی بھر نہ معلوم کتنے کام کرتا ہے، کل قیامت کے دن اس کے سارے کام اس کے سامنے کر دیے جائیں گے۔

اب اللہ تعالیٰ اپنے رسول سے خطاب فرماتے ہیں کہ جب آپ کو معلوم ہو گیا کہ ہمارا علم محیط ہے اور ہم علومِ غائبہ کو جب چاہیں حاضر کر سکتے ہیں تو خواہ مخواہ آپ اپنے نفس کو کیوں مشقت میں ڈالتے ہیں کہ حضرت جبریل کے ساتھ پڑھنے میں مصروف ہو جاتے ہیں، ادھر سننے کی طرف دھیان دیتے ہیں، ادھر یاد کرنے کی طرف دھیان دیتے ہیں، اور ادھر مضامین کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، بلکہ آپ تو صرف ایک کام کیجیے کہ جبریل امین جب پڑھیں تو آپ سنیے اور آگے اس کا حفظ کروانا، پڑھوانا اور بیان کروانا ہماری ذمہ داری ہے۔ (۳۰)

الحديث الخامس

۶ : حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ : أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ : أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ (ح) . وَحَدَّثَنَا بَشَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ : أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ : أَخْبَرَنَا يُونُسُ وَمَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ نَحْوَهُ قَالَ : أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ (۳۱) قَالَ : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَجْوَدَ النَّاسِ ، وَكَانَ أَجْوَدَ مَا يَكُونُ فِي رَمَضَانَ حِينَ يَلْقَاهُ جَبْرِيلُ ، وَكَانَ يَلْقَاهُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ مِنْ رَمَضَانَ فَيُدَارِسُهُ الْقُرْآنَ ، فَلَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَجْوَدُ بِالْخَيْرِ مِنَ الرُّبْعِ الْمُرْسَلَةِ .

[۱۸۰۳ ، ۳۰۴۸ ، ۳۳۶۱ ، ۴۷۱۱]

عبدان

یہ ان کا لقب ہے ، نام عبد اللہ بن عثمان بن جبلة ہے بعض شارحین نے کہا ہے کہ یہ من باب

(۳۰) دیکھیے بیان القرآن (ج ۱۲ ص ۶۱) تفسیر سورۃ القیامۃ۔

(۳۱) هذا الحديث أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب أجود ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يكون في رمضان، رقم (۱۹۰۲) وفي كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، رقم (۲۲۲۰) وفي كتاب المناقب، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم، رقم (۳۵۵۳) وفي كتاب فضائل القرآن، باب كان جبريل يعرض القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم، رقم (۴۹۹۶)۔ ومسلم في صحيحه (ج ۲ ص ۲۵۳) كتاب الفضائل، باب جوده صلى الله عليه وسلم۔

تغییر الأسماء ہے، قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی معلوم ہوتا ہے تو بعض اوقات اس کا نام بگاڑ دیا جاتا ہے، جیسے علی کو علان، احمد بن یوسف سلمیٰ کو حمدان اور وہب بن بقیۃ واسطیٰ کو وہبان کہا جانے لگا، اسی طرح عبداللہ بن عثمان کو ”عبدان“ کہا گیا۔

لیکن علامہ عینی نے حافظ ابن طاهرؒ سے نقل کیا ہے کہ ان کا نام عبداللہ اور کنیت ابو عبد الرحمن ہے، نام اور کنیت ملا کے دو ”عبد“ ہو گئے، اس لیے ان کو عبدان کہا جانے لگا، گویا یہ بگڑا ہوا نام نہیں ہے بلکہ ظلم اور کنیت میں موجود دو ”عبد“ کو ملا کر تشبیہ بنایا گیا ہے۔

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ یہی اوجہ صورت ہے (۲۲) اس لیے کہ جب صحیح توجیہ ممکن ہے تو خواہ مخواہ بگاڑ کا قائل ہونا مناسب نہیں۔

عبدان ثقہ اور حافظ ہیں، ۲۲۱ھ میں ۷۶ سال کی عمر میں ان کی وفات ہوئی ہے۔ (۲۲)

قال: أخبرنا عبد الله

یاد رکھیں کہ عبدان کے بعد جہاں بھی ”عبداللہ“ علی الاطلاق آئے تو اس سے حضرت عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ مراد ہوتے ہیں۔ (۲۳)

عبداللہ بن المبارک

یہ عبداللہ بن المبارک بن واضح الحفظی ہیں ان کی کنیت ابو عبد الرحمن ہے، مرو کے رہنے والے تھے اس لیے مروزی کہلاتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، اور ان جیسے دوسرے اعلام سے کسب علم کیا، پھر سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ نے بھی ان سے روایتیں لی ہیں، ان کی جلالت شان اور ثقاہت پر اتفاق ہے ان کو علم حدیث کے ساتھ ساتھ فقہ پر بھی عبور حاصل تھا، زبردست سختی تھے، اس کے ساتھ بہت بڑے مجاہد بھی تھے، آخر حیات تک اس بات پر کاربند رہے کہ ایک سال حج کے لیے تشریف لیجاتے تھے اور ایک سال جہاد میں جاتے تھے۔ آپ کی ولادت ۱۱۸ھ میں اور وفات ۱۸۱ھ میں ہوئی۔ (۲۵) رحمہ اللہ تعالیٰ

(۲۲) پوری تفصیل کے لیے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۴)۔

(۲۳) ان کے حالات کے لیے ملاحظہ ہو تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۱۵) ۲۶۶-۲۶۹۔

(۲۴) ہدی الساری (ص ۲۳۹) الفصل السابع کتاب بد، الوحي۔

(۲۵) ان کے حالات کے لیے دیکھئے حلیۃ الأولیاء (ج ۸ ص ۱۶۲-۱۹۰) وسیر أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۲۶۸-۳۲۱) وستان المحدثین (ص ۱۳۴)

- (۱۶۰) وتہذیب الکمال (ج ۱ ص ۱۶-۲۲)۔

و جزاء عن الإسلام وأهله خير الجزاء۔

یونس

یہ یونس بن یزید بن ابی النجاد اُمی ہیں، ثقہ ہیں، حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ کے مولیٰ ہیں، قاسم عکرمہ، سالم، نافع اور زہری رحمہم اللہ جیسے بہت سے تابعین سے روایت کرتے ہیں ۱۵۹ھ میں آپ نے وفات پائی (۳۶) یہاں بھی یہ یاد رکھیے کہ جہاں کہیں علی الاطلاق ”یونس“ آئے تو اس سے یہی مراد ہوتے ہیں۔ (۳۷)

عن الزہری

امام ابن شہاب زہریؒ کے مختصر حالات یہ بھی آچکے ہیں۔

ح وحدثنا

یہ پہلا موقع ہے جہاں بخاری شریف میں ”حاء“ واقع ہوئی ہے، یہ صحاح ستہ میں واقع ہے، اسی طرح مسند احمد میں بھی ہے۔ البتہ مسلم اور ابوداؤد میں نہ تبت سے واقع ہوئی ہے۔
قدما نے اس لفظ کے متعلق کلام نہیں کیا سب سے پہلے اس سلسلہ میں اختلافات حافظ ابن الصلاح نے جمع کیے ہیں (۳۸) بہر حال اس لفظ کے بارے میں اختلاف ہے اور اس میں علماء کی دو رائیں ہیں بعض حضرات اسے حاء مہملہ قرار دیتے ہیں، جبکہ دوسری رائے یہ ہے کہ یہ حاء معجمہ ہے۔
پھر ”حاء مہملہ“ کے قائلین کے پانچ اقوال ہیں:

① سب سے زیادہ مشہور قول یہ ہے کہ یہ ”تحویل“ سے ماخوذ ہے، ”تحویل“ کہتے ہیں پھیر دینے کو، مصنف سند لکھتے لکھتے اپنا رخ دوسری سند کی طرف پھیر دیتا ہے اس کی طرف اشارہ کرنے کے لیے یہ حاء مفردہ لکھ دیتا ہے۔ (۳۹)

ہوتا یہ ہے کہ ایک حدیث کی کئی سندیں ہوتی ہیں ان کو اگر علیحدہ علیحدہ بیان کیا جائے تو تطویل

(۳۶) عمدة القاری (ج ۱ ص ۶۸) وتقريب التهذيب (ص ۶۱۳)۔

(۳۷) ہدی الساری (ص ۲۳۹)۔

(۳۸) دیکھیے مقدمة ابن الصلاح (ص ۹۹) النوع الخامس والعشرون: كتابة الحديث وضبطه ونقيده، بیان أمور مفيدة، (الأمر) الخامس عشر۔

(۳۹) حوالہ بالا۔ وشرح تظلماتی (ج ۱ ص ۷۱)۔

بھی ہے اور مشکل بھی، اس لیے یہ حضرات ایسا کرتے ہیں کہ شیخ مشترک تک ہر سند علیحدہ علیحدہ بیان کرتے ہیں اور شیخ مشترک کے بعد جب سند ایک ہو جاتی ہے تو سب کے لیے وہ ایک ہی سند ذکر کر دیتے ہیں، شروع سے ایک سند شیخ مشترک تک ہوتی ہے اور اس کے بعد دوسری سند اس شیخ مشترک تک ذکر کی جاتی ہے اور ان دونوں سندوں کے درمیان فصل کے لیے حاء لکھ دیتے ہیں تاکہ علیحدہ علیحدہ سندوں کے بارے میں ایک سند ہونے کا کمان نہ ہو۔

مثلاً یہاں امام بخاریؒ کے استاذ عبدان ہیں اور ان کی سند ہے ”قال أخبرنا عبد الله قلى أخبرنا يونس عن الزهري“ یہ ”زهري“ شیخ مشترک ہیں عبدان کی سند کو زہری تک لیجا کر چھوڑ دیا۔ اب اس کے بعد امام بخاریؒ کے دوسرے استاذ ہیں بشر بن محمد، ان کی سند دوسری ہے، وہ ہے ”حدثنا بشر بن محمد قال أخبرنا عبد الله قال أخبرنا يونس ومعمر عن الزهري نحوه“ بشر بن محمد کی یہ سند بھی شیخ مشترک یعنی امام زہریؒ تک پہنچی، زہریؒ کے بعد دونوں کی سند ایک ہے ”قال أخبرني عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس“ زہریؒ تک عبدان کی سند علیحدہ تھی اور بشر بن محمد کی سند علیحدہ، عبدان کی سند میں عبد اللہ بن مبارک کے ایک استاذ ہیں اور بشر بن محمد کی سند میں ان کے دو استاذ ہیں، ان دونوں سندوں کو الگ الگ لکھ دیا اور دونوں کے درمیان فصل کرنے کے لیے تحویل کی ”حاء“ لکھ دی تاکہ معلوم ہو جائے کہ حاء سے پہلے ایک سند ہے اور اس کے بعد دوسری سند ہے اور ”حاء“ سے متصل پہلے ان دونوں کے درمیان جو شیخ مذکور ہیں وہ دونوں سندوں میں مشترک ہیں۔

بہر حال جمہور متقدمین و متاخرین کا یہی طرز ہے کہ یہاں پہنچ کر ”حا“ مفردہ پڑھ کے آگے چل دیتے

ہیں۔ (۴۰)

❶ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ ”حاء“ ”حائل“ سے ماخوذ ہے، قاری یہاں پہنچ کر کچھ پڑھے گا نہیں بلکہ سند اول پڑھنے کے بعد سند ثانی شروع کر دے گا۔ حافظ عبدالقادر رُہاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے مشائخ حفاظ سے یہی نقل کیا ہے۔ (۴۱)

❷ تیسرا قول یہ ہے کہ یہ ہے تو ”حائل“ ہی سے ماخوذ، لیکن یہاں قاری حائل کا تلفظ بھی کر دے

گا، حافظ شرف الدین دمیاطیؒ سے یہی منقول ہے۔ (۴۲)

(۴۰) مقدمۃ ابن الصلاح (ص ۱۰۰) و مقدمۃ شرح نووی علی صحیح مسلم (ص ۱۹)۔

(۴۱) مقدمۃ ابن الصلاح (ص ۱۰۰) و إرشاد الساری (ج ۱ ص ۶۱)۔

(۴۲) إرشاد الساری (ج ۱ ص ۶۱)۔

⑤ چوتھا قول یہ ہے کہ یہ ”الحديث“ کا مخفف ہے، چنانچہ عام طور سے مغاربہ جب پڑھتے ہیں تو ”حاء“ کی جگہ ”الحديث“ پڑھ کر اگلی سند شروع کر دیتے ہیں۔

⑥ پانچواں قول یہ ہے کہ یہ ”سح“ کا مخفف ہے اور یہ اس لیے لکھا جاتا ہے تاکہ کوئی یہ نہ سمجھے کہ مؤلف کو یا کاتب کو وہم ہو گیا ہے سند کا کچھ حصہ چھوٹ گیا ہے یا سند کا متن ساقط ہو گیا ہے، حافظ ابو عثمان صابونی حافظ ابو مسلم عمر بن علی لیثی بخاری اور محدث ابو سعد خللی کے قلم سے ایسے مقامات پر ”ح“ کے بجائے ”سح“ کی کتابت پائی گئی ہے۔ (۴۳)

یہ کل پانچ اقوال ہو گئے، ان میں سے پہلا قول رائج ہے، کما ذکرہ ابن الصلاح والنووی رحمہما اللہ تعالیٰ۔ (۴۴)

پھر جو حضرات ”حاء معجمہ“ ہونے کے قائل ہیں ان میں بھی دو قول معروف ہیں:-

① ایک یہ کہ یہ ”آخر الحديث“ کی طرف اشارہ ہے۔ (۴۵)

② دوسرا قول یہ ہے کہ یہ ”بسنند آخر“ کی طرف اشارہ ہے۔ (۴۶)

پھر یہاں لفظ ”ح“ کے بعد جو واو ہے اس کے بارے میں یاد رکھیے کہ اس کو واو تحویل کہتے ہیں (۴۷)۔

بشر بن محمد

یہ بشر بن محمد تختیانی ہیں، ابو محمد ان کی کنیت ہے۔ صحاح ستہ میں سے صرف امام بخاری نے ان سے روایات لی ہیں اور کسی نے نہیں لیں، ابن حبان نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ یہ مرجئہ میں سے تھے، ۲۲ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۴۸)

معمر

معمر بن راشد ازدی ابو عمرو بصری ہیں، یمن میں اقامت اختیار کر لی تھی وہاں کے عالم کلام، حافظ عبد الرزاق صعلانی فرماتے ہیں کہ میں نے ان سے دس ہزار حدیثیں سنیں۔

(۴۳) مقدمۃ ابن الصلاح (ص ۹۹)۔

(۴۴) مقدمۃ (ص ۱۰۰) و مقدمۃ شرح نووی علی صحیح مسلم (ص ۱۹)۔

(۴۵) مقدمۃ أو جز المسالك (ص ۱۱۲) الباب الخامس فی نومح الحافظ نثر استعمالہا فی کتب الحديث۔

(۴۶) حوالہ بلا۔

(۴۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۵)۔

(۴۸) تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۱۳۵ و ۱۳۶) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۴)۔

بہت سے تابعین سے خود بھی حدیث سنیں اور بہت سے تابعین نے ان سے حدیثیں لیں۔
ویسے تو یہ ثقہ ہیں البتہ ثابت، اعمش اور هشام بن عروہ سے جو حدیثیں یہ روایت کرتے ہیں ان
میں کلام ہے، اسی طرح بصرہ میں روایت کردہ احادیث پر بھی کلام کیا گیا ہے۔

اٹھاون سال کی عمر میں ۱۵۴ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۴۹)

عن الزہری نحوہ

اس کا مطلب یہ ہے کہ عبداللہ بن مبارک یہ حدیث یونس اور معمر دونوں سے نقل کرتے ہیں
لیکن الفاظ یونس کے ہیں اور معمر کے الفاظ ذکر نہیں کیے بلکہ ان کے الفاظ یونس کے الفاظ کے ہم معنی ہیں
لفظوں میں اتحاد نہیں ہے۔ (۵۰)

مثلہ اور نحوہ میں فرق

اسی سے ان دونوں لفظوں یعنی ”مثلہ“ اور ”نحوہ“ میں فرق سمجھ میں آگیا ہوگا کہ جہاں الفاظ میں
بھی اتحاد پایا جاتا ہے وہاں ”مثلہ“ کا اطلاق ہوتا ہے اور جہاں الفاظ میں اتحاد نہیں ہوتا بلکہ صرف معنی ایک
ہوتے ہیں وہاں ”نحوہ“ کا استعمال ہوتا ہے۔ (۱)

عبید اللہ بن عبداللہ

یہ عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ بن مسعود ہیں، مدینہ کے مشہور فقہاء سبعہ میں سے ایک ہیں، بہت
سے صحابہ کرام حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ جیسے حضرات سے
حدیثیں سنیں، ان سے تابعین کی ایک بڑی جماعت نے علم حاصل کیا، حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے معلم تھے،
آپ بعد میں نابینا ہو گئے تھے۔ آپ کی وفات ۹۹ھ، ۹۸ھ، ۹۵ھ یا ۹۴ھ میں ہوئی۔ (۲) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أجود الناس

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انسانوں میں سب سے زیادہ جود و سخا والے تھے۔

(۴۹) دیکھیے تقریب التہذیب (ص ۵۴۱) رقم الترجمہ (۶۸۰۹) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۶۸ و ۶۹)۔

(۵۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰)۔

(۱) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۵۵) وارشاد الساری للقطانی (ج ۱ ص ۷۱)۔ (۲) عمدة القاری (ج ۱ ص ۵۵) و تہذیب ال (ج ۱ ص ۵۵-۵۶)۔

جود کے معنی ہیں بغیر سوال کے دینا، تاکہ سائل دلت سے بچ جائے، اسی طرح ”جود“ کے معنی کثرت سے دینے کے بھی ہیں یہی وجہ ہے کہ موسلا دھار بارش کو ”جود“ کہا جاتا ہے۔ (۳)

علامہ کرمائی فرماتے ہیں کہ جود کہتے ہیں إعطاء ماینبغی لمن ینبغی، یعنی جو مناسب ہو اور جس کے مناسب ہو اس کو دینا جود کہلاتا ہے۔ (۴)

علامہ محمد اعلیٰ تھانوی فرماتے ہیں ”إفادۃ ماینبغی لالعوض“ یعنی جو مناسب ہو اس کا بغیر کسی عوض اور بدلہ کے دینا۔ اس کو ”جود“ کہتے ہیں۔ (۵)

یاد رکھیے کہ ”جود“ کے لیے مال و دولت کی کثرت کوئی ضروری نہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مال و دولت کی کثرت تو نہیں تھی البتہ آپ کی جو قلبی کیفیت تھی اور پھر اس کا جو اثر ظاہر ہوتا تھا اس کی نظیر نہیں ملتی۔

ان تعریفات سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ جود میں بے غرضی ہوتی ہے، جو آدمی جواد ہوتا ہے وہ کسی غرض کے تحت عطا نہیں کرتا۔

پھر سخاوت کا تعلق مال سے ہوتا ہے اور ”جود“ کہتے ہیں ”إعطاء ماینبغی“ کو، اس سے معلوم ہوا کہ وہ مال کے ساتھ مخصوص نہیں، علم کی تقسیم، معارف کی تقسیم، اخلاق کی تقسیم اور اسی طرح ہدایت وغیرہ سب جود میں داخل ہیں۔

یہاں یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ ”جود“ میں عطا مناسب حال ہوتی ہے، ایک آدمی بھوکا ہے، اسے کپڑا دیا جائے، یا کوئی ننگا ہے اسے کھانا کھلا دیا جائے تو یہ ”جود“ نہیں۔ اسی طرح یہ بھی معلوم ہوا کہ مستحق کو مناسب چیز دی جائے تو یہ ”جود“ ہے غیر مستحق کو دینا ”جود“ نہیں۔

یہاں یہ بھی سمجھ لیجیے کہ جود ایک ملکہ فاضلہ ہے اور سقاء اس کا اثر ہے، لہذا جود اور سقا کو ایک نہیں کہا جاسکتا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ملکات فاضلہ کے اعتبار سے ہر شخص پر فوقیت رکھتے تھے، یہ اور بات ہے کہ بعض عوارض کی وجہ سے کہیں آپ کے ملکات کا پورا پورا ظہور نہ ہو سکے۔ ہر کیف ”جود“ کا مدار غناء نفس پر ہے زیادہ مال کی تقسیم پر نہیں، ایک شخص کے پاس سو روپے ہوں اور وہ دس روپے خیرات کرے تو عشر کے ساتھ سخاوت ہوگی، اور دوسرے کے پاس صرف ایک روپیہ ہو اور وہ اسی کو خیرات

(۳) تاج العروس (ج ۲ ص ۲۲۷) مادہ جود۔

(۴) شرح کرمائی (ج ۱ ص ۵۰)۔

(۵) کشاف اصطلاحات الفنون (ج ۱ ص ۱۹۶)۔ نیز دیکھیے تفسیر کبیر (ج ۱ ص ۱۶۶) لا الرحمن إلا اللہ۔

کردے تو سو فیصد کی خیرات ہوگی کما فی قصۃ ابی بکر و عمر رضی اللہ عنہما۔ (۶) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کے ہاتھ جو ”جود“ کا معاملہ کیا، حقیقت یہ ہے کہ اس کی مثال نہیں ملتی۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جود کی چند مثالیں

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک مرتبہ بحرین سے ایک لاکھ درہم آئے، آپ ان کو تقسیم کرتے رہے یہاں تک کہ ایک درہم بھی باقی نہیں بچا۔ (۷)

ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک خاتون نے ایک منقش چادر پیش کی اور عرض کیا کہ یہ خاص طور پر میں نے آپ کے لیے تیار کی ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ضرورت بھی تھی، آپ اندر تشریف لے گئے اور اس چادر کو آپ نے بطور ازار استعمال فرمایا۔

ایک صحابی نے اُسے چھو کر دیکھا، انہیں پسند آئی تو انہوں نے کہا کہ یا رسول اللہ! یہ کتنی خوبصورت چادر ہے مجھے عنایت فرمادیجئے، آپ نے انہیں عطا فرمادی دوسرے صحابہ کرام نے ان پر نکیر کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ضرورت تھی اس لیے آپ نے زیب تن فرمایا، تمہیں معلوم بھی ہے کہ آپ کسی سائل کے سوال کو رد نہیں فرماتے پھر بھی مانگ لی! انہوں نے کہا کہ دراصل یہ چادر میں اپنے کفن میں استعمال کرنا چاہتا ہوں اس لیے میں نے مانگی ہے۔ (۸)

اسی طرح آپ غزوہٴ خنین سے جب واپس تشریف لارہے تھے کہ کچھ اعرابی آئے اور آپ سے باصرار مانگنے لگے، یہاں تک کہ آپ کو پیچھے ہٹنے پر مجبور کر دیا، ایک لیکر کے درخت کے ہاتھ آپ کی چادر الجھ گئی، اس طرح چادر آپ کے ہاتھ سے نکل گئی، آپ کھڑے ہو گئے اور فرمایا کہ میری چادر مجھے دیدو اگر میرے پاس اس جنگل میں جتنے لیکر کے درخت ہیں ان کے کانٹوں کے برابر مویشی ہوتے تو میں تمہیں تقسیم کردیتا، پھر تم مجھے بخیل، جھوٹ بولنے والا اور بزدل نہ پاتے (۹) (لیکن اس وقت کوئی چیز باقی ہی نہیں رہی)۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ جارہے تھے آپ کے جسم پر ایک نجرانی چادر تھی، ایک بے نے اچکویں آپ کی چادر کو پکڑ کر بہت زور سے کھینچا، حتیٰ کہ آپ کی گردن مبارک پر رگڑ کے اثرات ظاہر ہو گئے، اور

(۶) سنن ترمذی، کتاب المناقب، باب فی مناقب ابی بکر و عمر رضی اللہ عنہما، رقم (۳۶۶۵)۔

(۷) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۶۰) کتاب الصلاۃ، باب الخسۃ و تعلیق القنوفی المسجد۔

(۸) صحیح بخاری، کتاب الجائز، باب من استعد الکفن فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم ینکر علیہ۔

(۹) صحیح بخاری، کتاب الجہاد، باب الشجاعة فی الحرب و الجبن، رقم (۲۸۲۰) و کتاب فرض الخمس، باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

یعطی المولفۃ قلوبہم و غیرہم من الخمس و نحوه، رقم (۳۱۳۸)۔

بھر کہا کہ مجھے کچھ دینے کا حکم دیجیے، آپ اس کی طرف متوجہ ہو کر ہنس پڑے اور اسے دینے کا حکم دیا۔ (۱۰) حضرت بلال رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی حاجتمند کو دیکھتے تو مجھے حکم دیتے، میں کسی سے قرض لیتا اور اسے کپڑے پہناتا اور کھانا کھلاتا، ایک دفعہ ایک مشرک میرے پاس آیا اور کہنے لگا، میرے پاس مال کی فراوانی ہے، تم کسی اور سے قرض نہ لینا، میں دے دیا کروں گا۔ ایک دن جب میں وضو کر کے اذان کی تیاری کر رہا تھا کہ وہ مشرک اپنے ہم پیشہ تاجروں کی ایک جماعت لے کر آدھکا اور پکار کر کہنے لگا: او حبشی! اور پھر نہایت درشت لہجہ میں کہنے لگا کہ معلوم ہے مہینہ پورا ہونے میں کتنے دن ہیں؟ میں نے کہا کہ بس چند ہی دن ہیں، اس نے کہا کہ صرف چار دن ہیں اگر ان دنوں کے اندر اندر میرا قرض نہیں چکایا تو میں تمہیں اپنا غلام بنالوں گا اور پھر پہلے کی طرح بکریاں چراتے پھرو گے۔ حضرت بلالؓ فرماتے ہیں کہ مجھے سخت پریشانی لاحق ہوئی، کسی طرح عشاء کی نماز پڑھی اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر واقعہ ذکر کیا اور عرض کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر قربان، آپ کے پاس اس وقت کچھ نہیں ہے کہ قرضہ چکایا جاسکے اور نہ ہی میرے پاس ہے، اور وہ مجھے رسوا کر کے چھوڑے گا، مجھے اجازت دیجیے کہ میں کچھ دن کہیں روپوش ہو جاؤں تا آنکہ آپ کے پاس اللہ تعالیٰ کچھ مال بھیج دے۔

یہ کہہ کر میں نکلا اور گھر آکر تیاری کر لی، صبح پو پھٹنے کے انتظار میں تھا کہ ایک شخص دوڑا دوڑا آیا اور کہا کہ اے بلال! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلارہے ہیں، میں حاضر ہوا تو دیکھا کہ چار اونٹنیاں سامان سمیت بیٹھی ہوئی ہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بشارت سنائی اور فرمایا کہ یہ چار اونٹنیاں مع سامان شاہِ فدک کی طرف سے ہدیہ ہے، اب ان کے ساتھ جو معاملہ چاہو کرو۔

حضرت بلالؓ نے قرضہ ادا کیا اور پھر وہ مسجد تشریف لائے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما تھے، آپ نے مال کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ نے سارا قرضہ چکادیا، اب کوئی قرضہ نہیں رہا۔ آپ نے پوچھا کہ کیا کچھ باقی بچا؟ انھوں نے عرض کیا کہ ہاں باقی بچ گیا ہے۔ آپ نے فرمایا باقی مال تقسیم کر کے مجھے بے فکر کر دو، کیونکہ جب تک تم تمام مال تقسیم کر کے مجھے راحت نہیں پہنچاؤ گے میں اپنی ازواج میں سے کسی کے پاس نہیں جاؤں گا۔

پھر عشاء کی نماز کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بلا کر دریافت فرمایا تو انھوں نے عرض کیا کہ ابھی تک مال موجود ہے کوئی مستحق نہیں آیا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گھر تشریف

نہیں لے گئے، بلکہ مسجد میں ہی رات گزار دی، دوسرے دن عشاء کے وقت مجھے بلا کر دریافت فرمایا تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! سارا مال تقسیم ہو گیا ہے، اللہ نے آپ کو بے فکر کر دیا، آپ نے خوش ہو کر تکبیر کہی اور اللہ کی تعریف کی، آپ کو یہ ڈر تھا کہ کہیں اس مال کے ہوتے ہوئے موت نہ آجائے۔ (۱۱)

ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کی نماز پڑھی اور نہایت سرعت کے ساتھ آپ حجرہ میں تشریف لے گئے، لوگوں کو پریشانی ہوئی کہ کیا واقعہ پیش آیا؟! آپ واپس تشریف لائے لوگ پریشانی کے عالم میں تھے، آپ نے فرمایا کہ دراصل ہمارے پاس کچھ سونا رکھا ہوا تھا، اور مجھے اندیشہ ہوا کہ کہیں میں اسے بھول نہ جاؤں اس لیے تقسیم کا حکم دے دیا ہے۔ (۱۲)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مرض الموت میں چند دنائیر تھے، آپ کو اس وقت تک سکون نہیں ملا جب تک آپ نے ان کو تقسیم نہیں کروا دیا۔ (۱۳)

”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أجود الناس، وكان أجود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل، وكان يلقاه في كل ليلة من رمضان فيدارسه القرآن، فلرسول الله صلي الله عليه وسلم أجود بالخير من الريح المرسلة“

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جو د و سخا میں تمام انسانوں سے فائق تھے اور رمضان میں جب جبریل آپ سے ملہ کرتے تو آپ ہمیشہ سے زیادہ جواد و سخی ہو جاتے اور حضرت جبریل رمضان کی ہر رات میں آپ سے ملاقات کیا کرتے اور آپ کے ساتھ قرآن کریم کا دور کرتے تھے۔ الغرض حضور صلی اللہ علیہ وسلم نفع رسانی میں تیز چلتی ہوا سے بھی زیادہ جواد اور سخی تھے۔

ہدایت کے جملوں کا ربط

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ یہاں سب سے پہلے آپ کے مطلق جو د کو تمام لوگوں کے جو د پر فضیلت دی گئی ہے، پھر آپ کا وہ جو د جو رمضان میں ہوتا تھا اس کو باقی تمام اوقات کے جو د پر فضیلت دی گئی ہے، پھر ملاقات جبریل کے موقعہ پر لیالی رمضان میں جو جو د ہوتا تھا اس کو باقی ایام رمضان پر فضیلت دی گئی

(۱۱) سنن ابی داود، کتاب الخراج والإمارۃ والفیء، باب فی الإمام یقبل ہدایا المشرکین، رقم (۳۰۵۵)۔

(۱۲) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۱۷ و ۱۱۸) کتاب الاذان، باب من صلی بالناس فذكر حاجته فخطاهم۔

(۱۳) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۲۳۷-۲۳۹) ذکر الدنائیر التي قسمها رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي مات فيه۔

ہے اور پھر آپ کی سخاوت کو ریحِ مرسلہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ آپ کی سخاوت اس سے بھی بڑھ کر تھی (۱۴)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

کے اس موقعہ پر جود و سخا کا سبب

پھر رمضان میں خاص طور سے آپ کے جود میں جو اضافہ ہوتا تھا اس کے کئی اسباب ہیں:-

سب سے بنیادی سبب تو یہ ہے کہ اس مہینہ میں خود اللہ ذوالجلال والا کرام جود فرماتے ہیں، جنتوں کے دروازے کھول دیے جاتے ہیں، جہنم کے دروازے بند کر دیے جاتے ہیں، شیاطین کو مقید کر دیا جاتا ہے، پھر مزید یہ احسان کہ فرض کا ثواب سترگنا ہو جاتا ہے اور نفل کا ثواب فرض کے برابر ہو جاتا ہے اسی طرح حدیث میں افطارِ صائم کی ترغیب وارد ہوئی ہے اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام اللہ جل شانہ کی صفات کے مظہرِ اتم ہوتے ہیں لہذا جب حق تعالیٰ رمضان میں جود و سخاوت میں اضافہ فرماتے ہیں تو حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جو اللہ تعالیٰ کے آخری نبی اور اللہ تعالیٰ کی صفات کے مظہرِ اتم تھے وہ کیوں جود نہ فرماتے! اس لیے ان کے جود میں اضافہ ہوا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ خود رمضان کا مہینہ خیرات اور نیکیوں کا مہینہ ہے، یہ انسان کی طبیعت میں نیکی کی رغبت پیدا کرتا ہے، جود و سخا ایک بہت بڑی نیکی ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طبیعتِ مبارکہ پر رمضان کی آمد سے اور زیادہ اثر پڑتا تھا اور آپ کی داد و دہش کا دریا ٹھاٹھیں مارنے لگتا تھا۔

تیسری بات یہ ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام سے ملاقات ہوتی تھی جو اللہ کے فرشتے ہیں جن میں حرص و ہوس کا شائبہ نہیں اور قاعدہ ہے کہ صحبت کا اثر پڑتا ہے، تو ملاقاتِ جبریل کی وجہ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میں اور زیادہ مال و متاع کے صرف کرنے کا تقاضا پیدا ہو جاتا تھا۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ قرآن پاک کا رمضان میں حضرت جبریل کے ساتھ دور ہوتا تھا، یہ قرآن کریم اللہ کا کلام ہے اس کے پڑھنے کی وجہ سے اللہ سے ربط پیدا ہوتا ہے، اور یہ غناءِ نفس کا موجب ہے، انسان کے نفس میں صفتِ غناء پیدا ہوتی ہے، اور جس میں جس قدر غناءِ نفس ہوتا ہے وہ اتنا ہی زیادہ جود و سخاوت کرتا ہے۔ ان اسبابِ متعددہ نے مل کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جود و سخا میں بے انتہا اضافہ کر دیا۔

ویسے بھی آنے والے جبریل امین تھے، لائی جانے والی کتابِ افضل الکتاب تھی، جن کے پاس لائے وہ سید المرسلین ہیں جب خیر و برکت کی اتنی ساری چیزیں جمع ہوں تو آپ کے فیوضِ باطنی کا سمندر اور

علوم و معارف کے چشمے کیوں جوش میں نہیں آئیں گے؟!

”وكان أجود ما يكون في رمضان“ کی اعرابی کیفیت

”أجود ما يكون في رمضان“ میں دو روایتیں ہیں: رفع کے ساتھ اور نصب کے ساتھ۔
اگر یہ مرفوع ہے تو اس میں دو احتمال ہیں:-

ایک یہ کہ ”أجود ما يكون“ کان کا اسم، اور ”في رمضان“ ”حاصلہ“ کا متعلق ہو کر حال قائم مقام خبر، جیسے کہا جاتا ہے ”أخطب ما يكون الأمير في يوم الجمعة“ ای کائنات فی يوم الجمعة۔
دوسرا احتمال یہ ہے کہ ”أجود ما يكون“ مبتدا ہو، اور ”في رمضان“ اس کی خبر، مبتدا خبر مل کر پورا جملہ خبر ہوا ”کان“ کے لیے، اور ”کان“ کی ضمیر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کی طرف ہے جو کان کا اسم ہے، تقدیر عبارت ہوگی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أجود أکوانه حاصل فی رمضان امام بخاری کا رجحان بھی اسی طرف ہے، کیونکہ انھوں نے کتاب الصوم میں ترجمہ قائم فرمایا ہے ”باب أجود ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يكون في رمضان۔“

اور اگر یہ منصوب ہے تو پھر ”کان“ کی ضمیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف عائد ہے اور ”أجود ما يكون في رمضان“ اس کی خبر واقع ہوگی اس میں ”ما“ مصدریہ ظرفیہ ہوگا اور تقدیر عبارت ہوگی ”کان رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة كونه في رمضان: أجود منه في غيره“ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں بہ نسبت دوسرے ایام کے زیادہ أجود ہوتے تھے۔ (۱۵)

وكان يلقاه في كل ليلة من رمضان فيدارسه القرآن

حضرت جبریل رمضان میں ہر رات کو ملتے تھے اور آپ کے ساتھ قرآن کریم کا دور کرتے تھے۔

کیا پورے قرآن کریم کا دور ہوتا تھا؟

یہاں حضرت جبریل اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دور کا ذکر ہے، سوال یہ ہے کہ آیا پورے قرآن کریم کا دور ہوتا تھا یا صرف نازل شدہ حصہ کا؟ دونوں اقوال ہیں بعض حضرات فرماتے ہیں کہ پورے قرآن کا

ہوتا تھا، حضرت جبریل علیہ السلام کے پڑھنے سے آپ کو یاد ہو جاتا تھا اور آپ بھی سنا دیتے تھے، البتہ بعد میں آپ کے حافظہ سے اللہ تعالیٰ غیر نازل شدہ حصہ محو فرما دیتے تھے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ صرف نازل شدہ حصہ کا دور ہوتا تھا۔ واللہ اعلم۔ (دیکھیے فتح الباری ج ۹ ص ۴۵، کتاب فضائل القرآن، باب کان جبریل يعرض القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم۔ وایضاح البخاری ج ۱ ص ۱۰۵ و تقریر بخاری شریف ج ۱ ص ۹۷)۔

رات کے انتخاب کی وجہ

رات کے انتخاب کی وجہ بظاہر یہی ہے کہ دن میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اور بھی بہت سے کام تھے، امت کی تبلیغ اور ان کی اصلاح پیش نظر ہوتی تھی، رات کا وقت تنہائی اور خلوت کا ہوتا تھا، اس لیے اس میں آپ حضرت جبریل کے ساتھ دور فرماتے اور حضرت جبریل آپ کے ساتھ دور فرماتے تھے۔ دیکھیے فتح الباری ج ۹ ص ۴۵، کتاب فضائل القرآن، باب کان جبریل يعرض القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم)۔

مدارست کی حکمت

پھر اس مدارست کی ایک حکمت تو یہ تھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت جبریل علیہ السلام سے قرآن پاک کی ادائیگی اور الفاظ کی تجوید سیکھ لیں۔

دوسری حکمت یہ تھی کہ آیات و سورت کی ترتیب معلوم ہو جائے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن پاک ایک دم نازل نہیں ہوا بلکہ نجماً نجماً علی حسب الضرورة نازل کیا گیا، تو حضرت جبریل علیہ السلام سے جب دور ہوتا اور وہ پڑھتے تو ایک سورت کی ساری آیات مرتب پڑھتے، لہذا اس سے یہ معلوم ہو جاتا کہ کون سی آیات کس سورت سے متعلق ہیں، اگرچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلے سے یہ معلوم ہوتا تھا کیونکہ حضرت جبریل علیہ السلام بتا دیا کرتے تھے۔

تیسرا فائدہ یہ ہوتا تھا کہ اس سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم ہو جاتا تھا کہ کون سی آیات منسوخ ہو چکی ہیں اور کون سی باقی ہیں۔

ایک چوتھا فائدہ یہ ہے کہ آئندہ آپ کی امت میں مدارست کی سنت پڑ گئی، چنانچہ امت نے اس سنت کو آپ سے لے لیا اور اس کو ہمیشہ اپنے سینہ سے لگائے رکھا اور اس پر عمل کرتا رہا۔

فلرسول الله صلى الله عليه وسلم أجود بالخير من الريح المرسلة

”خیر“ مال کو بھی کہتے ہیں اور مطلق نفع رسانی کو بھی کہتے ہیں خواہ بالمال ہو یا بغیرہ۔

اگر ”خیر“ سے مراد مال ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ آپ مال کے ذریعہ جو نفع پہنچاتے اور سخاوت کرتے تھے وہ تیز چلتی ہوا سے بھی بڑھ کر ہوتی تھی۔

اور اگر ”خیر“ میں تقسیم کی جائے تو جود بالمال اور جود بالبدین دونوں داخل ہو جائیں گے۔ گویا یہ بتایا گیا ہے کہ جس طرح ہوا چلتی ہے تو ہر جگہ پہنچتی ہے اور ہر شخص کو فائدہ پہنچتا ہے اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جود و سخا کا اثر ہر جگہ اور ہر شخص کو پہنچا کرتا تھا ”ریح مرسلہ“ یہ وہی ہے جس کو قرآن کریم نے ”وَمَنْ يُرْسِلِ الرِّيحَ بِشَرِّ آيَاتِنَا يَدْنِي رَحْمَتٍ“ (سورۃ النمل/۶۳) کہا ہے، اس کا نفع عام ہے ہر گوشہ میں پہنچتی ہے اور بہت سرعت سے چلتی ہے، یہ تشبیہ عموم اور سرعت میں ہے۔

پھر لفظ ”اجود“ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا جود ریح مرسلہ کے جود سے فراواں اور زائد ہے، اور اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اصل میں ہوا سے صرف اشباح و اجسام کو حیات حاصل ہوتی ہے، جسمانی فائدہ پہنچتا ہے اور جسمانی زندگی حاصل ہوتی ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جن چیروں کی سخاوت کرتے تھے ان سے حیات جسمانی اور حیات روحانی دونوں حاصل ہوتی تھیں، جیسے آپ مال و منال سے لوگوں کو فائدہ پہنچاتے تھے اسی طرح علوم و معارف بھی تقسیم فرماتے تھے۔

اس کے علاوہ ایک فرق یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ جب ہوا چلتی ہے تو ہر شخص کو برابر نفع نہیں ہوتا، بعض کو نفع کے ساتھ نقصان بھی پہنچتا ہے مثلاً ٹھنڈی ہوا چل گئی تو بارد المزاج کو اس سے تکلیف ہو جانے لگی یا تیز ہوا چل گئی تو کمزور طبیعت انسان کو اس سے تکلیف ہو جانے لگی، جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جود سے نفع ہی نفع ہوتا تھا، کسی کو کوئی تکلیف نہیں پہنچتی تھی۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

فضل زمان و مکان کے

سلسلہ میں متکلمین و محققین کا اختلاف

متکلمین کے نزدیک تمام زمان و مکان فی حد ذاتہ برابر ہیں کسی اہم واقعہ کے اس میں ہونے سے فضیلت آجاتی ہے۔

سیخ اکبرؒ اور ابن القیمؒ وغیرہ محققین کے نزدیک خلقت فطری استعداد کی وجہ سے جو علم ازلی قدیم میں ثابت ہے اس زمان و مکان میں فضیلت ہوتی ہے۔

متکلمین کے نزدیک یوم عاشوراء کو فضیلت نجاتِ نوح و غرقِ مشرکین و نجاتِ ابراہیم از نارِ نمرود اور نجاتِ موسیٰ و غرقِ فرعون سے ملی ہے ، لیلۃ القدر قرآن کریم و کتب سماویہ کے نزول کی وجہ سے صاحبِ فضیلت بنی ہے ، بیت اللہ کو فضیلت حج سے ملی ہے ۔

جبکہ محققین کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ان زمانوں اور مکانوں کو ذاتی فضیلت حاصل تھی تو اللہ تعالیٰ نے ان اہم کاموں کے لیے ان کو چنا۔ (۱۶)

ابن قیمؒ نے زاد المعاد میں محققین کا مسلک بسط و تفصیل سے بیان کیا ہے (۱۷) اور متکلمین کے قول کے بارے میں کہا ہے ”وہذہ الأقاویل وأمثالها من الجنایات التي جناها المتكلمون على الشريعة ونسبوا إليها وهي بريئة منها۔“ (۱۸)

متاخرین میں حضرت شاہ ولی اللہ اور حضرت نانوتوی رحمہما اللہ تعالیٰ کا یہی مسلک ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ارشاد باری ہے ”وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ“ (سورۃ القصص ۶۸) نیز اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور حکمت کے معنی ہیں ”وضع الشيء في محله“ لہذا اگر کسی مکان و زمان کا انتخاب کسی امرِ عظیم کے لیے ہوگا تو ضرور فطرۃ اس میں کوئی خاص لیاقت پہلے سے ہوگی جو دوسرے مقام و زمان میں نہیں ہوگی ، عرقِ گلاب کو سونگھنے اور شیشی میں رکھنے کی وجہ سے فضیلت حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس میں فضیلت تھی اسی لیے اس کو سونگھا جاتا ہے اور شیشی میں رکھا جاتا ہے اسی طرح حرم کی سرزمین میں فضیلت تھی جو اس میں بیت اللہ بنایا گیا اور دیگر شعائر وہاں قائم کیے گئے اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حکم دیا گیا کہ حضرت اسماعیل اور حضرت ہاجر علیہما السلام کو وہاں پہنچائیں۔ (۱۹) واللہ اعلم۔

ترجمۃ الباب سے مناسبت

بظاہر روایت کو ترجمہ سے کوئی مناسبت نہیں کیونکہ اس میں بدء الوحي کا کوئی ذکر نہیں ، لیکن سمجھ لیجئے کہ یہاں موجی الیہ کے ملکاتِ فاضلہ میں سے جو مبادی وحی ہیں ایک اہم مبداء اور ایک بڑی صفت جوود کا بیان ہے ۔

اس کے علاوہ پیچھے یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک ”بدء“ میں عموم ہے خواہ وہ

(۱۶) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۰۲)۔

(۱۷) دیکھیے زاد المعاد (ج ۱ ص ۳۹-۴۰)۔

(۱۸) زاد المعاد (ج ۱ ص ۵۳)۔

(۱۹) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۰۲ و ۲۰۳)۔

زمان کے اعتبار سے ہو یا مکان کے اعتبار سے ، چاہے احوال و کیفیات کے اعتبار سے ہو۔ اس حدیث پاک میں وحی کی ابتداء زمانی معلوم ہوتی ہے اس لیے کہ اس میں رمضان میں قرآن کے دور کرنے کا تذکرہ ہے اور روایات میں تصریح ہے کہ قرآن کریم رمضان میں نازل ہوا، گویا امام بخاریؒ نے یہ روایت یہاں لاکر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ قرآن شریف کا نزول رمضان شریف میں ہوا، اس سے بدء زمانی کا علم ہوتا ہے۔

حضرت سیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی رائے پر یوں کہا جائے گا کہ مکان و زمان کا انتخاب کسی معمولی چیز کے لیے نہیں کیا جاتا، حضرت جبریل افضل الملائکہ کا ہر رمضان میں دور کے لیے آنا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم افضل الکائنات کا ان کے ساتھ نازل شدہ قرآن کا دور کرنا اور اس کے ساتھ ساتھ مناسب اعمالِ جود و سخا کا اختیار کرنا یہ وحی الہی کی عظمت کی بہت بڑی دلیل ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

حدیث باب سے مستنبط چند فوائد

حدیث باب سے یہ چند فوائد بھی سمجھ میں آتے ہیں:-

- ① رمضان میں اور خصوصاً جب صلحاء کا اجتماع ہو تو ایسے موقع پر جود و سخا کی ترغیب و تحریض پسندیدہ ہے۔
- ② صلحاء کی زیارت مسلسل اور بالکرتار ہونی چاہیے۔
- ③ رمضان میں قرآن کریم کی تلاوت خوب کثرت سے کرنی چاہیے۔
- ④ رمضان میں قرآن کریم کا دور سنت ہے۔
- ⑤ لفظ ”رمضان“ کا اطلاق لفظ ”شہر“ کو ملائے بغیر بھی درست ہے بعض حضرات جن مہینوں کے شروع میں ”راء“ ہے لفظ ”شہر“ کو لانا ضروری کہتے ہیں۔
- ⑥ تلاوت، تسبیح اور دیگر اذکار سے افضل ہے، اس لیے کہ اگر ذکر تلاوت سے افضل یا مساوی ہوتا تو دونوں حضرات یا تو ہمیشہ ذکر کرتے یا بعض اوقات ہی میں سہی؛ ضرور کچھ ذکر کرتے حالانکہ ان کا اجتماع مسلسل ہوتا رہا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

الحدیث السادس

۷ : حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ قَالَ : أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ : أَخْبَرَنِي

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ: أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ (*) أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا سُفْيَانَ بْنَ حَرْبٍ أَخْبَرَهُ: أَنَّ هِرْقَلَ أَرْسَلَ إِلَيْهِ فِي رَكْبٍ مِنْ قُرَيْشٍ، وَكَانُوا تِجَارًا بِالشَّامِ، فِي الْمُدَّةِ الَّتِي كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَادَّ فِيهَا أَبَا سُفْيَانَ وَكَفَّارَ قُرَيْشٍ، فَأَتَوْهُ وَهُمْ بِإِيلِيَاءَ، فَدَعَاهُمْ فِي مَجْلِسِهِ، وَحَوْلَهُ عُظَمَاءُ الرُّومِ، ثُمَّ دَعَاهُمْ وَدَعَا بَرَجُمَانِيهِ، فَقَالَ: أَيُّكُمْ أَقْرَبُ نَسَبًا بِهَذَا الرَّجُلِ الَّذِي يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ؟ فَقَالَ أَبُو سُفْيَانَ: فَقُلْتُ أَنَا أَقْرَبُهُمْ نَسَبًا، فَقَالَ: أَذْنُوهُ مِنِّي، وَقَرَّبُوا أَصْحَابَهُ فَاجْعَلُوهُمْ عِنْدَ ظَهْرِهِ، ثُمَّ قَالَ لِبَرَجُمَانِيهِ: قُلْ لَهُمْ إِنِّي سَأَيْلُ هَذَا عَنْ هَذَا الرَّجُلِ، فَإِنْ كَذَبَنِي فَكَذَّبُوهُ. فَوَاللَّهِ لَوْ لَا الْحَيَاءُ مِنْ أَنْ يَأْتِرُوا عَلَيَّ كَذِبًا لَكَذَبْتُ عَنْهُ. ثُمَّ كَانَ أَوَّلَ مَا سَأَلَنِي عَنْهُ أَنْ قَالَ: كَيْفَ نَسَبُهُ فَيَكُمُ؟ قُلْتُ: هُوَ فِينَا ذُو نَسَبٍ. قَالَ: فَهَلْ قَالَ هَذَا الْقَوْلَ مِنْكُمْ أَحَدٌ قَطُّ قَبْلَهُ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: فَهَلْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: فَأَشْرَافُ النَّاسِ يَتَّبِعُونَهُ أَمْ ضَعَفَاؤُهُمْ؟ فَقُلْتُ: بَلْ ضَعَفَاؤُهُمْ. قَالَ: أَيْزِيدُونَ أَمْ يَنْقُصُونَ؟ قُلْتُ: بَلْ يَزِيدُونَ. قَالَ: فَهَلْ يَرْتَدُّ أَحَدٌ مِنْهُمْ مَسْخُطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: فَهَلْ كُنتُمْ تَتَّهِمُونَهُ بِالْكَذِبِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ مَا قَالَ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: فَهَلْ يَغْتَرُّ؟ قُلْتُ: لَا، وَنَحْنُ مِنْهُ فِي مُدَّةٍ لَا نَدْرِي مَا هُوَ فَاعِلٌ فِيهَا. قَالَ: وَلَمْ تُمَكِّنِي كَلِمَةً أُدْخِلُ فِيهَا شَيْئًا غَيْرَ هَذِهِ الْكَلِمَةِ. قَالَ: فَهَلْ قَاتَلْتُمُوهُ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: فَكَيْفَ كَانَ قِتَالُكُمْ إِيَّاهُ؟ قُلْتُ: الْحَرْبُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ سِجَالٌ، يَنَالُ مِنَّا وَتَنَالُ مِنْهُ. قَالَ: مَاذَا يَأْمُرُكُمْ؟ قُلْتُ: يَقُولُ: أَعْبُدُوا اللَّهَ وَحْدَهُ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَاتْرَكُوا مَا يَقُولُ آبَاؤُكُمْ، وَيَأْمُرُنَا بِالصَّلَاةِ وَالصَّدَقِ وَالْعِفَافِ وَالصَّلَةِ. فَقَالَ لِلْبَرَجُمَانِي: قُلْ لَهُ: سَأَلْتُكَ عَنْ نَسَبِهِ فَذَكَرْتَ أَنَّهُ فَيَكُمُ ذُو نَسَبٍ، فَكَذَلِكَ الرُّسُلُ تُبْعَثُ فِي نَسَبِ قَوْمِهَا. وَسَأَلْتُكَ هَلْ قَالَ أَحَدٌ مِنْكُمْ هَذَا الْقَوْلَ: فَذَكَرْتَ أَنْ لَا، فَقُلْتُ لَوْ كَانَ أَحَدٌ قَالَ هَذَا الْقَوْلَ

(*) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب (بلا ترجمه) بعلباب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان، والإسلام، والإحسان... رقم (٥١) وفي كتاب الشهادات، باب من أمر بإنجاز الوعد، رقم (٢٦٨١) وفي كتاب الجهاد، باب قول الله عز وجل: قل هل نربصون بيننا ولا إحدى الحسينين، والحرب سجال، رقم (٢٨٠٣) وباب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم الناس إلى الإسلام والنبوة... رقم (٢٩٣١) وباب ما قيل في لواء النبي صلى الله عليه وسلم، رقم (٢٩٤٨) وفي كتاب الجزية والموادعة، باب فضل الوفاء بالعهد، رقم (٣١٤٣) وفي كتاب التفسير، باب: قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله، رقم (٣٥٥٣) وفي كتاب الأدب، باب صلة المرأة أمها ولها زوج، رقم (٥٩٨٠) وفي كتاب الاستئذان، باب كيف يكتب إلى أهل الكتاب، رقم (٦٢٦٠) وفي كتاب الأحكام، باب ترجمه الحكم، وهل يجوز ترجمان واحد، رقم (٦١٩٦) وفي كتاب التوحيد، باب ما يجوز من تفسير التوراة وغيرها من كتب الله بالعربية وغيرها... رقم (٦٥٣١) ومسلم في صحيحه (ج ٢ ص ٩٤) كتاب الجهاد والسير، باب كتب النبي صلى الله عليه وسلم إلى هرقل ملك الشام يدعو إلى الإسلام، وأبو داود في منتهى في كتاب الأدب، باب كيف يكتب إلى النسي، رقم (٥١٣٦) والترمذي في جامعه، في كتاب الاستئذان، باب ما جاء كيف يكتب إلى أهل الشرك، رقم (٢٤١٤).

قَبْلَهُ ، أَقُلْتُ رَجُلٌ يَأْتِيهِ بِقَوْلٍ قَبْلَ قَبْلِهِ . وَسَأَلْتُكَ هَلْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ ، فَذَكَرْتَ أَنْ لَا ، قُلْتُ : فَلَوْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ ، قُلْتُ رَجُلٌ يَطْلُبُ مُلْكَ أَبِيهِ . وَسَأَلْتُكَ هَلْ كُنْتُمْ تَتَّبِعُونَهُ بِالْكَذِبِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ مَا قَالَ ، فَذَكَرْتَ أَنْ لَا ، فَقَدْ أَعْرِفُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِيَذَرَ الْكَذِبَ عَلَى النَّاسِ وَبِكَذِبٍ عَلَى اللَّهِ . وَسَأَلْتُكَ أَشَرَفُ النَّاسِ اتَّبَعُوهُ أَمْ ضَعُفَاؤُهُمْ ، فَذَكَرْتَ أَنْ ضَعُفَاءَهُمْ اتَّبَعُوهُ ، وَهُمْ أَتْبَاعُ الرُّسُلِ . وَسَأَلْتُكَ أَيْرِيدُونَ أَمْ يَقْصُونَ ، فَذَكَرْتَ أَنَّهُمْ يَزِيدُونَ ، وَكَذَلِكَ أَمَرَ الْإِيمَانَ حَتَّى يَتِمَّ . وَسَأَلْتُكَ أَيْرْتَدُّ أَحَدٌ سَخَطَةً لِيَدِينَهُ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ ، فَذَكَرْتَ أَنْ لَا ، وَكَذَلِكَ الْإِيمَانُ حِينَ تَخَالِطُ بِشَاشَتِهِ الْقُلُوبَ . وَسَأَلْتُكَ هَلْ بَغَايَرُ ، فَذَكَرْتَ أَنْ لَا . وَكَذَلِكَ الرُّسُلُ لَا تَغْيِرُ . وَسَأَلْتُكَ بِمَا يَأْمُرُكُمْ ، فَذَكَرْتَ أَنَّهُ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ، وَبَيْنَاكُمْ عَنْ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ ، وَيَأْمُرُكُمْ بِالصَّلَاةِ وَالصَّدَقِ وَالْعَافِيَةِ ، فَإِنْ كَانَ مَا تَقُولُ حَقًّا فَسَبِّحْكَ مُوَضِّعَ قَدَمَيَّ هَاتَيْنِ ، وَقَدْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَنَّهُ خَارِجٌ ، لَمْ أَكُنْ أَظُنُّ أَنَّهُ مِنْكُمْ ، فَلَوْ أَنِّي أَعْلَمْتُ أَنِّي أَخْلَصْتُ إِلَيْهِ ، لَتَجَشَّعْتُ لِقَاءَهُ ، وَلَوْ كُنْتُ عِنْدَهُ لَفَلَسْتُ عَنْ قَدَمِهِ . ثُمَّ دَعَا بِكِتَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الَّذِي بَعَثَ بِهِ دِجَّةً إِلَى عَظِيمِ بَصْرَى ، فَدَفَعَهُ إِلَى هِرَقْلَ ، فَقَرَأَهُ ، فَإِذَا فِيهِ : (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى هِرَقْلَ عَظِيمِ الرُّومِ : سَلَامٌ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى ، أَمَّا بَعْدُ ، فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدَعَايَةِ الْإِسْلَامِ ، أَسْلِمْ نَسْلَمَ ، يُؤْتِكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ ، فَإِنْ تَوَلَّيْتَ فَإِنَّ عَلَيْكَ إِثْمَ الْأَرِيسِيِّنَ ، وَ: يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَنْ لَا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا نَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ) . قَالَ أَبُو سُفْيَانَ : فَلَمَّا قَالَ مَا قَالَ ، وَفَرَّغَ مِنْ قِرَاءَةِ الْكِتَابِ ، كَثُرَ عِنْدَهُ الصَّخَبُ وَارْتَفَعَتِ الْأَصْوَاتُ وَأَخْرَجْنَا ، فَقُلْتُ لِأَصْحَابِي حِينَ أَخْرَجْنَا : لَقَدْ أَمَرَ أَمْرٌ أَبِي كَبِشَةَ ، إِنَّهُ بِخَافَةِ مَلِكُ بَنِي الْأَصْفَرِ . فَأَزَلْتُ مُوقِنًا أَنَّهُ سَبَطَهُ حَتَّى أَدْخَلَ اللَّهُ عَلَيَّ الْإِسْلَامَ .

وَكَانَ ابْنُ النَّاطُورِ ، صَاحِبُ إِيْلِيَاءَ وَهِرَقْلَ ، أَسْقَفًا عَلَى نَصَارَى الشَّامِ ، يُحَدِّثُ أَنَّ هِرَقْلَ حِينَ قَدِمَ إِيْلِيَاءَ ، أَصْبَحَ يَوْمًا خَبِثَ النَّفْسِ ، فَقَالَ بَعْضُ بَطَارِقَتِهِ : قَدْ اسْتَنْكَرْنَا هَيْتَكَ ، قَالَ ابْنُ النَّاطُورِ : وَكَانَ هِرَقْلُ حَزَاءً يَنْظُرُ فِي النُّجُومِ ، فَقَالَ لَهُمْ حِينَ سَأَلُوهُ : إِنِّي رَأَيْتُ اللَّيْلَةَ حِينَ نَظَرْتُ فِي النُّجُومِ مَلِكَ الْخِثَانِ قَدْ ظَهَرَ ، فَمَنْ يَحْتَنِي مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ ؟ قَالُوا : لَيْسَ يَحْتَنِي إِلَّا الْيَهُودُ ، فَلَا يَهْمُكَ شَأْنُهُمْ ، وَآكُتِبَ إِلَى مَدَائِنِ مُلْكِكَ ، فَيَقْتُلُوا مَنْ فِيهِمْ مِنَ الْيَهُودِ . فَيَسْمَا هُمْ عَلَى أَمْرِهِمْ ، أَنِّي هِرَقْلُ بِرَجُلٍ أَرْسَلَ بِهِ إِلَيْكَ غَسَّانٌ يُخْبِرُ عَنْ خَيْرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، فَلَمَّا اسْتَخْبَرَهُ هِرَقْلُ قَالَ : أَذْهَبُوا فَانظُرُوا أَمْحَتَيْنِ هُوَ أَمْ لَا ؟ فَظَنُّوا إِلَيْهِ ، فَحَدَّثُوهُ أَنَّهُ مَخْدُونٌ ، وَسَأَلَهُ عَنْ

الْعَرَبِ ، فَقَالَ : مُمْ يَحْتَسِبُونَ : فَقَالَ هِرَقْلُ : هَذَا مُلْكُ هَذِهِ الْأُمَّةِ قَدْ ظَهَرَ . ثُمَّ كَتَبَ هِرَقْلُ إِلَى صَاحِبِ لَهُ بُرُومِيَّةً ، وَكَانَ نَظِيرُهُ فِي الْعِلْمِ ، وَسَارَ هِرَقْلُ إِلَى حِمْنَصَ ، فَلَمْ يَرَمْ حِمْنَصَ حَتَّى أَتَاهُ كِتَابٌ مِنْ صَاحِبِهِ يُوَافِقُ رَأْيَ هِرَقْلَ عَلَى خُرُوجِ النَّبِيِّ ﷺ ، وَأَنَّهُ نَبِيٌّ ، فَأَذِنَ هِرَقْلُ لِعُظَمَاءِ الرُّومِ فِي دَسَكْرَةِ لَهُ بِحِمْنَصَ ، ثُمَّ أَمَرَ بِأَبْوَابِهَا فَعُلِّقَتْ ، ثُمَّ أَطْلَعَ فَقَالَ : يَا مَعْشَرَ الرُّومِ ، هَلْ لَكُمْ فِي الْفَلَاحِ وَالرُّشْدِ ، وَأَنْ يَثْبِتَ مُلْكُكُمْ ، فَتَبَايَعُوا هَذَا النَّبِيَّ ؟ فَحَاصُوا حِصَّةَ حُمُرِ الْوَحْشِ إِلَى الْأَبْوَابِ : فَوَجَدُوهَا قَدْ غُلِّقَتْ ، فَلَمَّا رَأَى هِرَقْلُ نَفَرَتَهُمْ ، وَأَيْسَ مِنَ الْإِيمَانِ ، قَالَ : رُدُّوهُمْ عَلَيَّ ، وَقَالَ : إِنِّي قُلْتُ مَقَالَتِي إِنَّمَا أُخْبِرُ بِهَا شِدَّتَكُمْ عَلَى دِينِكُمْ ، فَقَدْ رَأَيْتُ ، فَسَجَدُوا لَهُ وَرَضُوا عَنْهُ ، فَكَانَ ذَلِكَ آخِرَ شَأْنِ هِرَقْلَ .

رَوَاهُ صَالِحُ بْنُ كَيْسَانَ وَيُونُسُ وَمَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ .

[٥١ ، ٢٤٣٥ ، ٢٦٥٠ ، ٢٧٣٨ ، ٢٧٧٨ ، ٢٧٨٢ ، ٢٨١٦ ، ٣٠٠٣ ، ٤٢٧٨ ،

٥٦٣٥ : ٥٩٠٥ : ٦٧٧١] .

ابوالیمان الحکم بن نافع

یہ ابوالیمان حکم بن نافع ہرانی حمصی ہیں، ایک ہرانی ام سلمہ نامی خاتون کے مولیٰ تھے، ثقہ اور ثبت تھے، یہ اسماعیل بن عیاش، شعیب بن ابی حمزہ اور ان کے علاوہ بہت سے اہل علم سے حدیث روایت کرتے ہیں، جبکہ ان کے شاگردوں میں امام بخاری، امام احمد، امام یحییٰ بن معین، ابوحاتم اور امام ذہبی جیسے اساطین علم کا شمار ہے۔ (۱)

یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ یہ اپنے استاذ شعیب بن ابی حمزہ سے جو روایات بیان کرتے ہیں وہ اکثر انھوں نے سماعاً حاصل نہیں کیں بلکہ انہیں ان کی اجازت ملی تھی، اور وہ ایسی روایتوں کے لیے بھی ”سماع“ کا لفظ یعنی ”اخبَرْنَا“ استعمال کرتے ہیں۔ (۲)

حافظ ذہبی فرماتے ہیں کہ کوئی شخص شعیب بن ابی حمزہ سے اجازتِ روایتِ حدیث کرے، اور راوی مُجازلہ ثقہ ثبت ہو تو ایسی روایت حجت ہے بشرطیکہ مُجاز کتابِ ائقان اور ضبط کے ساتھ متصف ہو شعیب بن

(۱) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۷ ص ۱۳۶-۱۵۵) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۷۹) ونفریب التہذیب (ص ۱۶۶)۔

(۲) دیکھئے تہذیب التہذیب (ص ۱۶۶) نیز دیکھئے مقدمۃ فتح الباری (ص ۳۹۹) الفصل التاسع، سیاق أسماء من طعن فیہم جال هذا الكتاب۔

ابی حمزہؓ کی کتاب ایسی ہی تھی، اس لیے ابوالیمانؓ کی شعیب بن ابی حمزہؓ سے روایت کردہ مرویات محققین کے نزدیک حجت ہیں۔ (۳)

ابوالیمانؓ ۱۲۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۲۲ھ میں وفات پائی۔ (۴)

شعیب

یہ ابو بشر شعیب بن ابی حمزہ القرشی الاموی ہیں، ان کے والد ابو حمزہ کا نام دینار ہے، ثقہ، حافظ اور متقن ہیں، تابعین سے کسب علم کیا جن میں سب سے زیادہ استفادہ امام زہریؒ سے کیا، حتیٰ کہ امام یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں کہ:

”شعیب أثبت الناس فی الزہری“ (۵)

امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں ”رأيت كتب شعیب بن ابی حمزہ، فرأيت كتابا مضبوطة مقيدة“ اور پھر خوب تعریف کی۔ (۶)

۱۶۲ھ یا ۱۶۳ھ میں ان کا انتقال ہوا عمر ستر سال سے متجاوز ہو چکی تھی۔ (۷)

ابوسفیان

یہ مشہور صحابی صحابہ بن حرب بن امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف الاموی ہیں، ابوسفیان اور ابو حنظلہ دونوں کنیتیں ہیں پہلی کنیت زیادہ معروف ہے۔

عام الفیل سے دس سال قبل ولادت ہوئی، یہ ام المؤمنین حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور حضرت معلویہؓ کے والد ہیں، ابو جہل کے بعد ہمیشہ اہل مکہ کے سردار اور غزوہ بدر کے بعد تمام غزوات میں قریش کے علمبردار رہے، یہاں تک کہ فتح مکہ کے موقع پر لیلۃ الفتح میں بلکہ فتح مکہ کے دن صبح کے وقت مشرف باسلام ہوئے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ طائف و حنین میں شرکت کی، آپؐ نے ان کو حنین کے غنائم میں سے سواونٹ اور چالیس اوقیہ چاندی عنایت فرمائی، ان کی ایک آنکھ غزوہ طائف میں

(۳) دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۱۹۰ و ۱۹۱) تذکرۃ شعیب بن ابی حمزہ۔

(۴) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۱۵۴) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۷۹)۔

(۵) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۷۹) وتہذیب الکمال (ج ۱۲ ص ۵۱۶-۵۲۰)۔

(۶) تہذیب الکمال (ج ۱۲ ص ۵۱۶)۔

(۷) تقریب التہذیب (ص ۲۶۶) وتہذیب الکمال (ج ۱۲ ص ۵۲۰) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۷۹)۔

شہید ہو گئی تھی اور دوسری آنکھ یرموک کی لڑائی میں اپنے بیٹے حضرت یزیدؓ کی قیادت میں لڑتے ہوئے شہید ہو گئی۔ (۸)

مدینہ منورہ میں انھوں نے اقامت اختیار کی، اور ۳۱ھ یا ۳۲ھ میں اٹھاسی سال کی عمر میں مدینہ ہی میں وفات پائی، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے آپ کی نماز جنازہ پڑھائی۔ (۹)

تاریخی تجزیہ و تفصیل

یہاں سب سے پہلے ہم تاریخی تجزیہ ذکر کریں گے تاکہ حضرت وحیہؓ، یوسفیان اور ہرقل کے ایک جگہ اجتماع کا راز بھی معلوم ہو جائے اور تاریخی اشکال بھی رفع ہو، اس کے بعد واقعہ حدیث کی تشریح ہوگی۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب دنیا میں تشریف لائے اس وقت دو بڑی سلطنتیں تھیں ایک روم، دوسری فارس یا ایران، یہ دونوں سلطنتیں اس قدر وسیع تھیں کہ اپنے اپنے علاقوں سے نکل کر عرب کے بعض خطوں میں آچکی تھیں چنانچہ عراق و یمن کو چھوڑ کر مصر و شام روم کے زیر اثر تھے، فارس کے لوگ آتش پرست مجوسی اور رومی عیسائی اہل کتاب تھے، فارس کا بادشاہ کسری کہلاتا تھا اور روم کا بادشاہ قیصر۔ قصر کے معنی ان کی زبان میں چاک کرنے کے تھے ان کا ایک بڑا بادشاہ ماں کے مرجانے کی وجہ سے پیٹ چاک کر کے نکالا گیا تھا۔ وکان بفتخر بذلک۔ اسی سے اخذ کر کے اس وقت سے ان کے بادشاہوں کا لقب قیصر ہونے لگا۔

روم اور فارس کے درمیان ہمیشہ لڑائی رہتی تھی چنانچہ ۶۰۲ء سے ۶۱۴ء تک ان کی حریفانہ نبرد آزمائیاں جاری رہیں۔

۵۷۰ء میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت ہوئی اور ۶۱۰ء میں یعنی چالیس سال کے بعد بعثت ہوئی، مکہ والوں میں روم و فارس کی جنگوں کی خبریں پہنچتی رہتی تھیں کیونکہ ان کے اثرات عرب کی حدود تک پہنچے ہوئے تھے، اور یہ خبریں خاص دلچسپی سے سنی جاتی تھیں، مشرکین فارسیوں کو اپنے سے قریب سمجھتے تھے اور مسلمان رومیوں کو، کہ وہ اہل کتاب تھے، جب فارس کے غلبہ کی خبر آتی تو مشرکین خوش ہوتے تھے اور مسلمان آزرده ہوتے تھے اور روم کے غلبہ کی صورت میں معاملہ اس کے برعکس ہوتا۔

(۸) علامہ شبلی نعمانی کی ”سیرت النبی“ (ج ۱ ص ۲۹۶) میں ہے ”چنانچہ غزوہ طائف میں ان کی ایک آنکھ زخمی ہوئی اور یرموک میں وہ حسی جاتی رہی“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی آنکھ شہید ہوئی جبکہ حافظ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ ”الاستیعاب“ (بہامش الإسلام ج ۲ ص ۱۹۰، ۱۹۱) میں لکھتے ہیں ”وشہد الطائف ورمی سهم ففقت عیہ الواحده... إنه ففقت عیہ الآخری یوم الیرموک۔“

(۹) تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۶۹) و تقریب التہذیب (ص ۲۷۵)۔

۶۱۴ء میں جبکہ قمری حساب سے ولادت باسعادت کو پینتالیس سال ہو چکے تھے اور بعثت کو پانچ سال گزر چکے تھے شاہِ فارس خسرو پرویز نے رومیوں کو ایک فیصلہ کن شکست دی اور مصر و شام اور ایشیائے کوچک پر قبضہ کر لیا، ہرقل کو ایرانی لشکر نے قسطنطنیہ میں پناہ گزیں ہونے پر مجبور کر دیا، بڑے بڑے پادری قتل یا قید کر لیے گئے، بیت المقدس سے سب سے مقدس ترین صلیب ایرانی فاتحین لے اڑے، بظاہر رومیوں کے اب دوبارہ ابھرنے کی کوئی صورت نہ رہی، مشرکین خوب خوش ہوئے اور کہنے لگے کہ جس طرح فارس نے روم کو مٹا دیا اسی طرح اب ہم تمہیں مٹا ڈالیں گے۔

ایسے موقع پر قرآن کریم نے اسبابِ ظاہری کے بالکل برخلاف اور اپنی عادت کے خلاف مدت کی تعیین کر کے پیشین گوئی کی کہ ”الْمَغْلَبَتِ الرُّومُ فِي آدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ“ (۱۰)۔

آیت کے نزول کے بعد حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے بعض مشرکین سے شرط باندھ لی (اس وقت تک اس کی حرمت نہیں ہوئی تھی) کہ رومیوں کو دوبارہ اہلِ فارس پر غلبہ حاصل ہوگا، پہلے کچھ مدت مقرر کی تھی آپ کے ارشاد پر نو سال کا تقرر ہوا، مشرکین تو مطمئن تھے کہ رومی نو سال تو کیا، سو سال میں بھی اٹھ نہیں سکتے، اس لیے انھوں نے شرط مان لی اور نو سال کی مدت کو قبول کر لیا۔ ٹھیک نو سال بعد جب مسلمان بدر کی فتح کی خوشی منا رہے تھے قیصر کی فتح کی خبر آئی، مسلمانوں کی خوشی دوبالا اور مشرکین کا غم دوبرا ہو گیا، بہت سے لوگ قرآن کریم کی پیشین گوئی کی صداقت سے متاثر ہو کر مسلمان بھی ہوئے، حضرت صدیق اکبرؓ نے سوا نوٹ وصول کیے اور آپؓ نے ان کو صدقہ کرنے کا حکم دے دیا۔

اس کے بعد جنگوں کا سلسلہ جاری رہا ۱۶ھ میں صلح حدیبیہ ہوئی، اس کے نتیجہ میں کچھ امن ملا تو ابو-غنیان ایک قافلہ لے کر تجارت کی غرض سے شام روانہ ہوئے، ادھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جہاں جہاں آسانی ممکن تھا سلاطین عالم کو دعوتِ اسلام کے خطوط روانہ کیے، چنانچہ محرم ۷ھ میں حضرت وحیہؓ ہرقل کے لیے خط لے رہے تھے۔

دوسری طرف ہرقل نے یہ منت مانی تھی کہ فارسیوں پر غلبہ ہو جائے تو میں حمص سے پیدل ایلیاء یعنی بیت المقدس کا سفر کروں گا، چنانچہ اسی نذر کے سلسلہ میں ہرقل بیت المقدس پہنچا، حضرت وحیہؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مکتوب مبارک لے کر والی بصری کے پاس پہنچے تاکہ وہ ہرقل تک نامہ مبارک پہنچا دے، لیکن والی بصری نے حضرت وحیہؓ کو بیت المقدس بھیج دیا کیونکہ ہرقل وہاں پہنچ چکا تھا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ فتحِ مہم میں ہے تو پھر نذر چار سال بعد کیوں پوری کی جا رہی ہے؟
اس کا جواب یہ ہے کہ نذرِ مطلق کا علی الفور پورا کرنا ضروری نہیں ہوتا، اس لیے تاخیر میں کوئی مضائقہ نہیں۔ یا یہ بھی ممکن ہے کہ اصل فتح تو مہم میں ہوئی ہو مگر تھوڑا بہت سلسلہ چلتا رہا ہو اور چار سال میں پورا انتظام و اطمینان اور فتح کی تکمیل ہوئی ہو۔

حدیث ہرقل کے واقعہ کی تمہید

آپ نے ہرقل کی طرف دو مرتبہ والا نامہ ارسال فرمایا ایک مرتبہ ۷ھ میں اور دوسری مرتبہ غزوہ تبوک کے موقع پر۔ دونوں میں چونکہ لحاظ ہو جاتا ہے اس لیے ہم بالترتیب دونوں کو علیحدہ علیحدہ ذکر کریں گے۔

پہلی مرتبہ دعوتِ اسلام

ہرقل جب بیت المقدس پہنچا تو اس نے بذریعہ علم نجوم دریافت کیا کہ ملک النحان غالب آنے والا ہے، اعیانِ مملکت سے گھٹگو ہوئی تو انھوں نے کہا کہ ختنہ کرنے والے تو یہودی ہیں ان کی طرف سے کیا خطرہ ہو سکتا ہے، چنانچہ انھوں نے یہود کو قتل کا مشورہ دیا اسی اثناء میں حضرت وحیہؓ لے کر بیت المقدس پہنچے، حضرت وحیہؓ سے یا خط کے اوپر کی عبارت سے پتہ چل گیا کہ خط عرب سے آیا ہے اور مدعی نبوت نے بھیجا ہے، قاصد کے متعلق معلوم کر لیا گیا کہ مختون ہے اور عرب میں ختنہ کا رواج ہے، اس کے بعد قافلہ عرب کی تلاش ہوئی تاکہ خط بھیجنے والے کے حالات معلوم کیے جائیں، اس طرح اوسفیان ہرقل کے پاس پہنچے، اوسفیان سے سوال و جواب کے بعد ہرقل نے بڑے زور دار طریقہ سے آپ کی صداقت کا اعلان کیا اور ملاقات کا اشتیاق بھی ظاہر کیا پھر اس کے بعد خط پڑھا گیا اور شور مچا تو اوسفیان کو رخصت کر دیا گیا۔

رومیہ جو اٹلی کا دار السلطنت ہے یہ ہمیشہ نصاریٰ کا اصل مرکز رہا ہے، وہاں مضاطر نامی ایک بڑا لاٹ پادری تھا سب نصاریٰ اس کو مانتے تھے، ہرقل نے اس خط کو مضاطر کے پاس بھیجا اور یہ بھی لکھا کہ میں نے اس خط کے پہنچنے سے پہلے ہی بذریعہ نجوم یہ معلوم کر لیا تھا کہ یہ لوگ غالبہ پانے والے ہیں اس لیے کہ یہی ختنہ کرنے والے ہیں، اس واقعہ میں تعین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ خط لے جانے والا کون ہے، ہرقل بیت المقدس سے حمص جا کر لٹرا، جب ہرقل کا بیان مع والا نامہ رومیہ پہنچا تو لاٹ پادری نے تصدیق کی اور جواب لکھا کہ ہمیں بھی معلوم تھا کہ خاتم النبیین کا وقت قریب ہے، معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہی نبی

ہیں، مگر اس وقت فطاطر نے اپنے اسلام کا اظہار نہیں کیا، صرف خط کے جواب میں ہرقل کی رائے کی موافقت کی اور تصدیق کر کے بھیج دیا، ہرقل ابھی حمص میں تھا کہ جواب آگیا۔

جب اس نے دیکھا کہ بڑے پادری نے موافقت کی ہے تو اس کو امید ہوئی کہ اب ہماری قوم مان جائے گی اور آپ کی رسالت کی تصدیق کرے گی اس لیے کہ دنیا کا سب سے بڑا بادشاہ بھی کہہ رہا ہے اور دین کا سب سے بڑا عالم بھی کہہ رہا ہے، اس امید پر اس نے روم کے بڑے بڑے لوگوں کو بلایا، وہ ایک مرتبہ ان کا تفر اور ہیجان دیکھ چکا تھا، اس نے یہ تدبیر کی کہ سب کو بلا کر باہر لکھنے کے سارے دروازے بند کرادیے اور خود ایک بالا خانہ پر چڑھ گیا اور وہاں سے تقریر کی تاکہ دست درازی کی نیت سے کوئی اس کے پاس آسانی سے نہ پہنچ سکے، اور ہیجان میں یہ لوگ باہر جا کر فساد بھی نہ پھیلان سکیں، سب جوش یہیں ختم ہو جائے، اس نے کہا ”یا معشر الروم، هل لکم فی الفلاح والرشد؟“ جب لوگوں نے اس کی یہ تقریر سنی تو کہنے لگے یہ ہمیں عرب کا غلام بنانا چاہتا ہے۔

ہرقل نے یہ کیفیت دیکھ کر خیال کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت قبول کی تو میری سلطنت جاتی رہے گی، چنانچہ ہرقل نے مال و جاہ کے زوال کے خوف سے اسلام قبول نہیں کیا اور آخر میں وہی تدبیر کی جس کا حدیث میں ذکر ہے۔ یعنی کہنے لگا کہ میں نے یہ باتیں تمہارا امتحان لینے کے لیے کی ہیں، میرا یہ مقصد نہیں کہ ہم اپنا دین چھوڑ دیں چنانچہ یہ سن کر لوگ پھر اس کی تعظیم بجالانے۔

لیکن ہرقل نے والا نامہ کی توہین نہیں کی، جیسے کہ کسریٰ نے کی تھی، بلکہ حریر میں پیٹ کر رکھ دیا اور کہا کہ جب تک یہ ہمارے پاس رہے گا تو بڑی خیر و رست کی چیز ہمارے پاس رہے گی۔ (۱۱)

دوسری مرتبہ دعوتِ اسلام

پھر دوسری مرتبہ جب آپ تیس ہزار کا لشکر لے کر تبوک تشریف لے گئے تو یہی ہرقل قیصر روم تھا، اس موقع پر پھر آپ نے دعوت نامہ حضرت وحیہؑ کے ہاتھ بھیجا تو اس نے کہا کہ میں کیا کروں میری قوم نہیں مانتی، رومیہ میں بڑا لاٹ پادری ہے اس کو سب نصاریٰ مانتے ہیں وہاں یہ خط لے کر جاؤ، چنانچہ خود وحیہؑ والا نامہ لیکر رومیہ گئے، یہاں متعین ہے کہ حضرت وحیہ رضی اللہ عنہ ہی گئے تھے، لیکن یہاں یہ متعین نہیں کہ بڑا پادری رومیہ کا وہی فطاطر ہے یا کوئی دوسرا پادری تھا، بہر حال جو بھی ہو، وحیہؑ گئے اور اس نے تصدیق کی کہ بے شک یہ نبی آخر الزمان ہیں میں ان پر ایمان لاتا ہوں اور حضرت وحیہؑ سے یہ بھی کہا کہ آپ سے میرا

سلام کہنا اور بتانا کہ میں نے ایمان قبول کر لیا ہے ، پھر غسل کیا ، کپڑے بدلے اور عام مجمع میں ایمان کا اعلان کیا اور ان کو ایمان کی دعوت دی سب کے سامنے کلمہ شہادت پڑھا مگر لوگوں نے اس کو اسی مجلس میں شہید کر ڈالا۔

یہ واقعہ دیکھ کر حضرت وحیہ رضی اللہ عنہ وہاں سے لٹکے اور ہر قل کے پاس آکر سارا ماجرا بیان کیا تو اس نے کہا کہ جب ان کے ساتھ یہ ہوا تو آپ اندازہ کر لیں کہ میرے ساتھ کیا ہوگا ، غرض وہ ایمان نہیں لایا ، فقط صداقت کا اعلان کرنے اور شوق ظاہر کرنے سے ایمان نہیں آتا ، غزوہ تبوک کے موقعہ پر اس نے جواب میں لکھا تھا ”انی مسلم“ تو آپ نے فرمایا تھا ”کذب بل هو علی نصرانیتہ“ یہ سب زبانی جمع خرچ تھا ، انقیاد اور تسلیم کو اس نے اختیار نہیں کیا۔ (۱۲)

تنبیہ

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کے دور میں جو رومیوں کے ساتھ جنگ ہوئی اور پھر یرموک کے موقعہ پر ان کو تباہ کن شکست دی گئی اس وقت قیصر روم کون تھا؟ آیا یہی ہر قل تھا یا اس کا لڑکا؟ دونوں ہی اقوال ہیں البتہ علامہ عینیؒ کی تحقیق یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مکاتبت جس سے ہوئی تھی وہ ہر قل تھا ، اس کے مرنے کے بعد اس کا بیٹا ”مورق“ تخت نشین ہوا اور یہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی خلافت میں تھا ، پھر اس کے بعد اس کا بیٹا ”ہر قل بن قیصر“ یعنی ہر قل کا پوتا بادشاہ بنا ، اور حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے دور میں اسی سے جنگیں لڑی گئیں۔ اور حضرت ابو عبیدہ و خالد بن الولید رضی اللہ عنہما کے ہاتھوں یہ شکست سے دوچار ہو کر شام سے قسطنطنیہ فرار ہو کر چلا گیا تھا۔ (۱۳)

روم کا اطلاق

روم کا اطلاق فقط اس خطہ پر ہوتا ہے جس کو آج کل رومۃ الکبریٰ کہا جاتا ہے ، جہاں اس وقت اٹلی کا دار السلطنت ہے ، اس کا نام رومیہ بھی ہے ، مگر پہلے زمانہ میں روم کا اطلاق اس رومیہ ، قسطنطنیہ اور ایشیائے کوچک ، یونان سب کے مجموعہ پر ہوتا تھا کیونکہ مرکز و دار السلطنت رومیہ میں تھا جو حقیقتہً روم ہے اور

(۱۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۷) و عمدۃ الھدٰی (ج ۱ ص ۹۸)۔

(۱۳) عمدۃ الھدٰی (ج ۱ ص ۹۹)۔

یہ سب ممالک اسی کے ماتحت تھے، اس بنا پر سب کو روم کہہ دیا جاتا تھا۔

رومیہ کی مرکزیت ابتدا میں تھی، پھر خود آپس میں ان کے کچھ اختلافات ہوئے اور دوسرا ایک مرکز قسطنطنیہ میں بھی قائم کیا گیا، چنانچہ ہرقل کے عہد میں روم کا دارالسلطنت قسطنطنیہ ہی میں تھا، انہی کے ماتحت شام بھی تھا، حمص شام ہی کا ایک بڑا شہر ہے، قسطنطنیہ سے بیت المقدس جاتے ہوئے راستہ میں پڑتا ہے۔ واللہ اعلم

یہاں تک کی تمام باتیں جب آپ کے ذہن میں بیٹھ گئیں تو اب آگے الفاظ حدیث کی تشریح سمجھ لیجیے۔

الفاظ وفوائد حدیث

أَنَّ أَبَا سَفْيَانَ بْنِ حَرْبٍ أَخْبَرَهُ:

یعنی حضرت عبداللہ بن عباسؓ کو ابوسفیانؓ نے یہ واقعہ بتایا، واضح رہے کہ جس وقت یہ واقعہ پیش آیا اس وقت ابوسفیان مسلمان نہیں ہوئے تھے، حالت کفر میں تھے گویا اس روایت کا تحمل حالت کفر میں اور اداء روایت حالت اسلام میں ہوئی ہے۔

أَنَّ هِرَقْلَ أَرْسَلَ إِلَيْهِ

یعنی ہرقل نے حضرت ابوسفیانؓ کو بلا بھیجا۔

ہرقل کا ضبط

هَرَـقْلُ: ”هـاء“ کے کسرہ اور ”راء“ کے فتح اور ”قاف“ کے سکون کے ساتھ ہے، یہی مشہور ہے۔

بعض حضرات نے ”هـاء“ کے کسرہ اور ”راء“ کے سکون اور ”قاف“ کے کسرہ کے ساتھ اس کا ضبط کیا ہے۔

جوایقی کا کہنا یہ ہے کہ یہ عجمی لفظ ہے جس کا عربوں نے حکم کیا ہے اور یہ اسم علم ہے، عجمہ اور علمیت کی وجہ سے غیر منصرف ہے۔

ہرقل نے اکتیس سال تک حکومت کی، اسی کے زمانہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا۔

ہر قل کا لقب ”قیصر“ تھا؛ بلکہ ”قیصر“ (جیسا کہ پیچھے ہم اشارہ کر چکے ہیں) رومیوں کے ہر بادشاہ کا لقب ہوا کرتا تھا، اسی طرح فارس کا بادشاہ ”کسری“، ترکی کا ”خاقان“ حبشہ کا ”نجاشی“ قبط کا ”فرعون“ مصر کا ”عزیز“ حمیر اور یمن کا ”تبع“ ہندوستان کا ”دھمی“ چین کا ”فقور“ زنج کا ”غانہ“ یونان کا ”بطلیموس“ یہود کا ”قیطون“ یا ”ماح“ بربر کا ”جالوت“ صابئہ کا ”نمرود“ اور فرغانہ کا ”اخشید“ لقب ہوا کرتا تھا۔

ہر قل ہی نے سب سے پہلے دینار کی دھلائی کی اور بیعت کا اجراء کیا۔

بخاری شریف کی حدیث میں ہے ”إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده، وإذا هلك قيصر فلا قيصر بعده“ (۱۴)

— امام شافعیؒ سے اس کے یہ معنی منقول ہیں کہ جب شام میں قیصر ہلاک ہوگا تو پھر دوبارہ کوئی قیصر نہیں ہوگا؛ اور اسی طرح جب عراق میں کسری ہلاک ہوگا تو وہاں پھر کوئی کسری نہیں اٹھے گا۔ (۱۵)

اس حدیث کی شانِ درود یہ بیان کی جاتی ہے کہ قریش کے لوگ جاہلیت کے زمانہ میں عراق و شام کی طرف تجارت کے لیے بہت سفر کیا کرتے تھے، جب یہ لوگ مسلمان ہو گئے تو انہیں خوف ہوا کہ اب ہمارا تجارتی سفر بند ہو جائے گا کیونکہ اسلام کی وجہ سے وہاں کے لوگ دشمن ہو گئے، آپ نے لوگوں کو تسلی دی کہ تمہیں کسی قسم کا نقصان نہیں ہوگا بلکہ قیصر اور کسری کے مرنے کے بعد دوبارہ وہاں کوئی اور ایسا پیدا نہیں ہوگا (۱۶)

فی ركب من قریش

رُكْب: راکب کی جمع ہے، دس یا دس سے اوپر افراد پر مشتمل جماعت کو کہتے ہیں، یہ لوگ کتنے تھے؟ حاکم کی ”اکلیل“ میں ہے کہ تیس آدمی تھے جبکہ ابن السکن کی روایت میں ہے کہ بیس کے قریب تھے۔ (۱۷)

وكانوا تجارا بالشام في المدة التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ماد فيها

(۱۴) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب أحادیث الأنبياء، باب علامات النبوة فی الإسلام، رقم (۳۶۱۸)۔

(۱۵) عمدة القاری (ج ۱ ص ۸۰)۔

(۱۶) حوالہ بالا۔

(۱۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۳)۔

أباسفیان و کفار قریش:

یہ لوگ شام تجارت کی غرض سے گئے ہوئے تھے اس زمانہ میں جس کے اندر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیان اور کفار قریش سے صلح کی ایک مدت مقرر فرمائی تھی۔

تجار: بضم التاء وتشدید الجیم اور بكسر التاء وتخفیف الجیم دونوں درست ہیں، یہ ”تاجر“ کی جمع ہے۔

مدت سے مراد مدتِ صلح حدیبیہ ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کفار مکہ کے ساتھ مصالحت کی تھی اس میں یہ طے پایا تھا کہ دس سال کے لیے جنگ موقوف کی جاتی ہے، اس دس کی تصریح ابن اسحاق کی روایت میں ہے (۱۸) ابو داؤد نے حضرت ابن عمرؓ سے یہی نقل کیا ہے۔ (۱۹)

البتہ ابو نعیمؒ نے عبد اللہ بن دینارؒ کی مسند میں، اسی طرح حاکمؒ نے مستدرک میں مدتِ صلح چار سال ذکر کی ہے۔ (۲۰)

فاتوہ وہم یا یلیاء

یعنی ابوسفیان اور ان کے رفقاء برقل کے پاس آئے جبکہ وہ لوگ یعنی ہرقل اور اس کے رفقاء ایلیاء میں تھے۔

”ایلیاء“ بیت المقدس کے شرک کا نام ہے۔

ایلیاء میں چار لغات ہیں:-

① بہمزہ مکسورۃ ثم یاء مثناة من تحت ساكنة، ثم لام مکسورۃ، ثم یاء آخری، ثم ألف ممدودۃ۔

یہی ضبط مشہور ہے۔

② دوسری لغت بغیر الف ممدودہ کے یعنی قہر کے ساتھ ہے۔

③ تیسری لغت یہ ہے کہ پہلی یاء کو حذف کر کے پڑھا جائے یعنی ہمزہ مکسورہ کے بعد لام ساکن، اور

اس کے بعد یاء، اس کے بعد الف ممدودہ۔

④ ایک لغت اس میں ”ایلاء“ بھی مقول ہے۔ (۲۱)

(۱۸) دیکھیے سیرت اس مشام مع الرواحی (ج ۲ ص ۲۳۰) الہدۃ۔

(۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۰)۔

(۲۰) حوالہ بالا۔

(۲۱) تفصیل کے لیے دیکھیے ہدیب الأسماء واللغات للوئی (ج ۲ ص ۲۰) وفتح الباری (ج ۱ ص ۳۳) ومعجم البلدان (ج ۱ ص ۲۹۳ و ۲۹۴)۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ ”ایل“ اللہ کو کہتے ہیں اور ”یاء“ بیت کو، تو ”ایلیاء“ کے معنی ہوئے ”بیت اللہ“۔

فدعاهم فی مجلسہ و حولہ عظماء الروم
پھر ہر قل نے ان قریشیوں کو اپنی مجلس میں بلایا، اس وقت اس کے ارد گرد روم کے اراکین
سلطنت اور بڑے بڑے لوگ موجود تھے۔

ثم دعاهم ودعا بترجمانہ
پھر ان کو بلایا اور اپنے ترجمان کو بھی بلایا۔
پہلی مرتبہ بلانے سے مراد یا تو یہ ہے کہ ان کو انتظار گاہ میں بٹھایا گیا اور پھر اپنی پیشی میں حاضر کیا۔
اور یا یہ مراد ہے کہ پہلے انہیں حاضر کیا گیا پھر ان کو اور قریب بلایا گیا۔ واللہ اعلم۔
ترجمان: تاء کے فتح اور جیم کے ضمہ کے ساتھ ہے، یہی امام نوویؒ کے نزدیک رائج ہے، اس میں
تاء اور جیم دونوں کا ضمہ بھی درست ہے اور دونوں پر فتح پڑھنا بھی مقول ہے۔ البتہ تاء کے ضمہ اور جیم
کے فتح کا قول کسی کا نہیں ہے۔ (۲۳)

ترجمان کہتے ہیں ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کرنے والے کو۔ (۲۳)
اس لفظ کے بارے میں اختلاف ہے کہ عربی لفظ ہے یا مغرب ہے۔ (۲۴) پھر جوہریؒ نے اس میں
تاء کو زائدہ قرار دیا ہے اور صاحب نہایہ نے ان کی اتباع کی ہے، جبکہ جوہریؒ کی یہ بات جمہور نے تسلیم نہیں
کی۔ (۲۵)

فقال: أیکم أقرب نسباً بهذا الرجل الذي يزعم أنه نبي
اس نے پوچھا کہ اس شخص کے ساتھ جو نبوت کا دعویٰ کر رہا ہے نسب کے اعتبار سے تم میں سے

(۲۳) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۹۶) کتاب الجہاد، باب کتب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی ہر قل ... و عمدة القاری (ج ۱ ص ۸۴ و ۸۵) و فتح الباری (ج ۱ ص ۴۳)۔

(۲۴) توال بلّا۔

(۲۴) عمدة القاری (ج ۱ ص ۸۵)۔

(۲۵) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۸۵) و تہذیب الأسماء واللغات (ج ۲ ص ۴۱)۔

کون زیادہ قریب ہے۔ سب سے زیادہ قریب النسب کے متعلق اس لیے دریافت کیا کہ جو قریب النسب ہوگا وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات سے زیادہ باخبر ہوگا اور نسب کے سلسلہ میں کوئی غلط بیانی نہیں کرے گا، اس لیے کہ خود اس کو خطرہ ہوگا کہ اگر میں اس کے نسب پر کوئی عیب لگاؤں گا تو میرے نسب پر عیب لگے گا۔ (۲۶)

فقال أبو سفیان: فقلت: أنا أقربهم نسباً

ابو سفیان کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ میں ان سب کے مقابلہ میں اس شخص سے نسب کے اعتبار سے قریب ہوں۔ اس کی وجہ ظاہر ہے اس لیے کہ ابو سفیان نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عبد مناف میں جا کر مل جاتے ہیں، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا سلسلہ نسب ہے محمد رسول اللہ ابن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف اور ابو سفیان کا سلسلہ نسب ہے ابو سفیان صخر بن حرب بن اُمیہ بن عبد شمس بن عبد مناف۔ (۲۷)

فقال: أدنوه منی، وقربوا أصحابہ، فاجعلوہم عند ظہرہ

ہرقل نے کہا کہ اس شخص کو مجھ سے قریب کر دو اور اس کے رفقاء کو بھی قریب لاؤ اور ان کو اس کی پشت کے پاس کر دو یعنی ابو سفیان آگے ہوں اور ان کے رفقاء پیچھے۔ یہ اس لیے کیا کیونکہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جب مواجمہ ہوتا ہے اور آدمی روبرو ہوتا ہے تو تکذیب نہیں کر سکتا، آنکھیں جب چار ہوتی ہیں تو شرم آتی ہے، اس واسطے ان کو ابو سفیان کے پیچھے بٹھایا تاکہ وہ اگر ابو سفیان کی تردید کرنا چاہیں تو تکلف نہ ہو اور خاموش نہ رہیں۔ (۲۸)

ثم قال لترجمانه: قل لهم: إني سائل هذا الرجل، فإن كذبتني فكذبوه: پھر ہرقل نے ترجمان سے کہا کہ ان لوگوں سے کہو کہ میں اس شخص یعنی ابو سفیان سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کچھ پوچھ رہا ہوں، اگر یہ غلط بیانی کرے تو فوراً بول پڑنا اور اس کی تکذیب کرنا۔

(۲۶) فتح الباری (ج: ۱ ص: ۲۵)۔

(۲۷) فتح الباری (ج: ۱ ص: ۲۵، ۲۲)۔

(۲۸) حوالہ بالا۔

”كَذَّبَنِي“ میں ”كَذَّبَ“ مجروح ہے، یہ لفظ مجروح ہے ہو تو متعدی بدء مفعول ہوتا ہے اور مزید سے ہو تو متعدی بیک مفعول۔

یہی کیفیت ”صَدَقَ“ اور ”صَدَقَ“ میں ہے۔ یہ الفاظ غریبہ میں سے شمار کیے گئے ہیں اس لیے کہ قاعدہ یہ ہے کہ حروف کے بڑھنے سے اس کے معنی میں اضافہ ہوتا ہے جبکہ یہاں اس کے برعکس ہے۔ (۲۹)

فواللہ لولا الحیاء من أن یاثر و اعلیٰ کذباً لکذبت عنہ:

یوسفیان کہتے ہیں کہ اگر مجھے اس بات کی حیا دامن گیر نہ ہوتی کہ یہ لوگ یہاں سے نکلنے کے بعد میرے جھوٹ کو نقل کریں گے اور یہ کہیں گے کہ یوسفیان نے ہرقل کے پاس جھوٹ بول دیا تو میں ضرور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر دیتے ہوئے غلط بیانی سے کام لیتا۔

یہاں یوسفیان کے الفاظ ہیں ”یاثر و اعلیٰ کذباً“ یعنی وہ مجھ سے جھوٹ نقل کرتے، یہ نہیں کہا ”یکذبوا“ کہ یہ لوگ میری تکذیب کریں گے اور مجھے جھٹلائیں گے۔ گویا یوسفیان کو سو فیصدی اطمینان تھا کہ میرے ساتھی ہرقل کے سامنے مجھے نہیں جھٹلائیں گے، البتہ یہ خطرہ تھا کہ اگر میں نے جھوٹ بولا تو یہ مکہ مکرمہ میں جا کر کہیں گے کہ یوسفیان نے ہرقل کے دربار میں غلط بیانی کی اور اس سے قوم کا اعتماد مجھ سے اٹھ جانے لگا اور قوم یہ کہے گی کہ یوسفیان جھوٹ بولتا ہے، تو قوم کے اعتماد کے مجروح ہونے کے خوف سے یوسفیان نے یہاں جھوٹ نہیں بولا، ابن اسحاق نے تصریح کی ہے ”فواللہ لو قد کذبت ما ردوا علی، ولکنی کنت امرءاً أسیداً أتکرم عن الکذب، و علمت أن أسرمافی ذلک إن أنا کذبتہ أن یحفظوا ذلک عنی ثم یتحدثوا بہ“ (۳۰)

دوسری ایک اور بات کا احتمال بھی ہے کہ یوسفیان کو یہ خیال ہوا ہو کہ یہ لوگ اگرچہ یہاں میری تکذیب نہیں کریں گے لیکن مکہ مکرمہ جا کر جب بتلائیں گے کہ میں نے جھوٹ بولا ہے تو اس کا عام چرچا ہوگا، چونکہ ہمارے لوگوں کی تجارت کے سلسلے میں شام آمدورفت رہتی ہی ہے تو میرا جھوٹ یہاں بھی پہنچ جائے گا اس طرح ہو سکتا ہے ہرقل کو بھی پتہ چل جائے، چونکہ یہ معمولی جھوٹ نہیں ہوگا بلکہ اللہ کے نبی کے بارے میں جھوٹ ہوگا اس لیے ممکن ہے ہرقل یا تو ہمیں گرفتار کر لے یا کم از کم داخلے پر پابندی لگا دے۔ (۳۱)

(۲۹) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۵)۔

(۳۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵)۔

(۳۱) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۲)۔

بہر حال یہاں سے معلوم ہوا کہ دروغ گوئی کو جیسے اسلام میں مذموم سمجھا جاتا ہے کفار بھی اس کو مذموم اور کم از کم ناپسندیدہ سمجھتے تھے۔

کیا اشیاء میں حسن و قبح عقلی ہے؟

اس سے معزلہ وغیرہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اشیاء میں حسن و قبح عقلی ہے، عقل ہی اشیاء کے حسن و قبح کا فیصلہ کرتی ہے۔ (۳۲)

اہل سنت کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس کا مذموم ہونا شرائع سابقہ مثلاً شریعت ابراہیمیہ سے اخذ کیا گیا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کا مذموم ہونا عرف و عہد سے ماخوذ ہو۔ (۳۳) لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تھوڑا سا توسع اختیار کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ اصل میں تحسین و قبیح کا تعلق شریعت سے ہے حق تعالیٰ جس کو حسن قرار دیدیں وہ حسن ہے اور جس کو قبیح قرار دیدیں وہ قبیح ہے، مگر عقل بھی حسن و قبح میں فرق کرتی ہے، لیکن اگر کہیں عقل و شرع میں تعارض ہو تو شارع کی تحسین و قبیح کو عقل کی تحسین و قبیح پر ترجیح حاصل ہوگی۔ (۳۴)

بلکہ حقیقت یہ ہے کہ کوئی عقل انسانی کسی ایسے امر کو قبیح کہہ ہی نہیں سکتی جس کو شریعت مطہرہ حسن کہے اور جس کو شریعت قبیح کہے سلیم عقل انسانی اس کو حسن نہیں کہہ سکتی۔

مطلب یہ ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے عقل سلیم عطا فرمائی ہے وہ شرعی حسن و قبیح کو قبیح ہی سمجھے گا، اس کے خلاف نہیں کہہ سکتا اور جہاں کہیں اس کے خلاف ہوتا ہے وہاں آدمی کی عقل میں کوئی فتور ہوتا ہے یا مقدمات کے سمجھنے میں کوئی الجھن ہوتی ہے یا اور کوئی عارض پیش آجاتا ہے، جس کی وجہ سے عقل صحیح فیصلہ نہیں کر پاتی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بحقیقۃ الامر۔

لکذبت عنه: اصل میں اس کے صلہ میں ”علی“ استعمال ہوتا ہے چنانچہ جب کسی کی طرف غلط بات منسوب کی جائے تو کہا جاتا ہے کذب علیہ، یہاں جو ”عن“ صلہ لایا گیا ہے وہ اس لیے کہ یہاں معنی ”اخبار“ کا تفسیر ہے گویا عبارت ہے لکذبت مخبراً عنه، یعنی میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں خبر دیتے ہوئے غلط بیانی کرتا۔

(۳۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۵)۔

(۳۳) شرن کرملی (ج ۱ ص ۵۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

(۳۴) اشارۃ الیٰ هذا الکلام العباسی فی العمدة (ج ۱ ص ۸۵)۔

ثم كان أول ما سألتني عنه أن قال: كيف نسب فيكم؟
پھر اس نے سب سے پہلے مجھ سے آپ کے بارے میں جو پوچھا وہ یہ تھا کہ تم میں ان کا نسب کیسا

ہے؟

لفظ ”اول“ کان کی خبر ہونے کی وجہ سے منسوب ہے، روایت یہی ہے البتہ اسم قرار دیکر مرفوع بھی پڑھا جاسکتا ہے۔ (۲۵)

قلت: هو فينا ذو نسب

میں نے جواب دیا وہ ہمارے اندر اونچے نسب والے ہیں ”نسب“ میں تئیں تعظیم کے لیے ہے۔
ابن اسحاق کی روایت میں ”کیف نسب فيكم“ کے جواب میں ہے ”فی الذروة“ (۳۶) وہ تو چوٹی کا نسب رکھتے ہیں۔ بلکہ بزار کی روایت میں ہے ”حدیثی عن هذا الذي خرج بأرضكم ما هو؟ قال: شابت، قال: كيف حسب فيكم؟ قال: هو في حسب ما لا يفضل عليه أحد، قال: هذه آية النبوة“ (۳۷)

قال: فهل قال هذا القول منكم أحد قط قبله؟

یہ دوسرا سوال ہے، ہر قل نے پوچھا کہ کیا یہ بات تم میں سے کسی نے کبھی بھی ان سے پہلے کہی ہے۔

قط

اس میں مشہور لغت فتح القاف و تشدید الطاء المضمومة ہے، بعض حضرات کہتے ہیں دونوں حرفوں کے ضمہ کے ساتھ ہے، بعض حضرات نے قاف کے فتح اور طاء کی تخفیف کے ساتھ ضبط کیا ہے جبکہ کچھ حضرات قاف کے ضمہ اور طاء کی تخفیف کے ساتھ اس کا نطق کرتے ہیں۔ (۳۸)

یہ ماضی منفی کے ساتھ مختص ہے، یہاں یہی اشکال ہے کہ کلام مثبت میں اس کا استعمال ہوا ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کہ یہ ماضی منفی کے ساتھ مختص ہے قاعدہ کلیہ نہیں بلکہ اکثریہ

(۳۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵)۔

(۳۶) فتح الباری (ج ۸ ص ۲۱۷) کتاب التفسیر، سورۃ آل عمران، باب ”قل یا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم....“

(۳۷) کشف الأستار عن زوائد البزار (ج ۲ ص ۱۱۷) ذکر نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم، باب فیما کان عند اهل الكتاب من علامات نبوته۔

(۳۸) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۵۵ و ۵۶)۔

ہے ، نادراً مثبت کے ساتھ بھی اس کا استعمال ہوتا ہے ۔ (۳۹)
 یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کلام نفی کے حکم میں ہو اور تقدیر عبارت ہو ”هل قال هذا القول أحد أولم
 يقله أحد قط“ (۴۰)

قلت: لا

میں نے کہا کہ نہیں ، یعنی کسی نے ان سے پہلے ایسا دعویٰ نہیں کیا ، ابوسفیان نے اس کا انکار جلدی
 سے اس لیے کر دیا تاکہ ہر قل یہ سمجھے کہ انہوں نے یہ نئی بات ایجاد کی ہے اور نئی بات اور نیا دعویٰ قابل قبول
 نہیں ہوتا ، (معاذ اللہ) ان کو جنوں یا سحر لاحق ہو گیا ہے جیسا کہ اہل مکہ کا گمان تھا ۔ (۴۱)

قال: فهل كان من آبائهم من ملك؟

یہ تیسرا سوال ہے ، یعنی کیا ان کے آباء اور بزرگوں میں کوئی سلطان یا بادشاہ گذرا ہے ؟
 یہاں ”من ملک“ میں ”من“ جارہ ہے اور ”ملک“ لام کے کسرہ کے ساتھ بمعنی بادشاہ ہے ۔ یہی
 راجح ہے ۔ جبکہ بعض روایات میں ”من ملک“ وارد ہے یعنی ”من“ موصولہ اور اس کے بعد فعل ماضی ۔
 مفہوم دونوں صورتوں میں ایک ہی ہے ۔ (۴۲)

قلت: لا

میں نے کہا کہ نہیں ، یہاں بھی ابوسفیان نے جلدی سے انکار کر دیا یہ تاثر دینے کے لیے کہ یہ کوئی
 بڑے آدمی نہیں ہیں ، بادشاہت سے ان کا یا ان کے خاندان کا کوئی تعلق نہیں ہے ۔ (۴۳)

قال: فأشرف الناس يشعونه أم ضعفاءهم؟

یہ چوتھا سوال ہے ، یعنی لوگوں میں اشرف ان کی اتباع کرتے ہیں یا ضعفاء ہی ان کی اتباع کرتے

(۳۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

(۴۰) حوالہ بالا ، نیز دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۵۶)۔

(۴۱) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۳)۔

(۴۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵)۔

(۴۳) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۳)۔

ہیں۔

اشراف سے مراد وہ لوگ ہیں جو اونچے درجے کے سمجھے جاتے ہیں اہل نخوت و تکبر۔ اور ضعفاء سے مراد کمزور اور مسکنت والے لوگ ہیں جن کو کم درجے کا سمجھا جاتا ہے۔ (۴۴)

فقلت: بل ضعفاؤہم

میں نے کہا کہ بڑے لوگ ان کی اتباع نہیں کرتے بلکہ گرے پڑے لوگ ہی ان کا ساتھ دیتے ہیں۔ اس کا مقصد بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بے وقعت ثابت کرنا تھا حالانکہ اس وقت تک حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر فاروق، حضرت عثمان غنی، حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم کے علاوہ بے شمار صاحبِ حسب و نسب و عز و جاہ والے حضرات اسلام لائے تھے، ان کا استثناء کیا جاسکتا تھا۔ البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ابوسفیان نے اکثریت کا اعتبار کر کے جواب دیا ہو کہ آپ کے متبعین میں حقیقہ اکثریت ضعفاء اور کمزوروں کی تھی۔

واقعہ یہ ہے کہ جب معاشرہ میں بگاڑ آتا ہے تو جو لوگ ذی و باہرہ، اور ذی اثر ہوتے ہیں وہ تو عیش پرستی کا شکار ہو جاتے ہیں اور اپنی رنگ رلیوں میں مست رہنے لگتے ہیں اور کوئی بات خواہ حقیقت پر مبنی ہو جب ان کے سامنے آتی ہے تو اپنی مستی میں وہ اس پر کان نہیں دھرتے اور توجہ نہیں کرتے اور جو کمزور لوگ ہوتے ہیں ان کے ظلم و ستم کا شکار ہوتے ہیں اور معاشرے میں پستے رہتے ہیں ان میں اس بات کی ہر دم جستجو رہتی ہے اور فکر مند رہتے ہیں کہ کسی طرح اس عذاب اور مصیبت سے ہمیں نجات ملے، چنانچہ جب بھی ان کو کوئی مضبوط سہارا نظر آتا ہے تو وہ اپنی پوری قوت اس کے حوالے کر دیتے ہیں اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انقلاب آجاتا ہے اور انقلاب کے بعد زبردست زبردست اور کمزور لوگ قوت والے ہو جاتے ہیں اور وہ ذی اثر مضبوط لوگ جو دادِ عیش و عشرت دے رہے ہوتے ہیں گرفت میں اور پکڑ میں آ جاتے ہیں، تو یہاں بھی یہی ہوا کہ ضعفاء کی اکثریت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھی جو اس معاشرے کے اندر عذاب اور مصیبت کا شکار تھے تو ابوسفیان نے اسی اکثریت کا ذکر کیا ہے کہ کمزور اور ضعفاء کی اکثریت ان کے متبعین ہیں۔

قال: أيزيدون أم ينقصون؟

یہ پانچواں سوال ہے، یعنی ہر قل نے پوچھا کہ وہ لوگ بڑھتے جا رہے ہیں یا گھٹ رہے ہیں؟

قلت: بل يزيدهن

میں نے کہا کہ وہ گھٹ نہیں رہے بلکہ بڑھتے جا رہے ہیں۔

قال: فهل يرتد أحد منهم سُخْطَةً لدينه بعد أن يدخل فيه؟

یہ چھٹا سوال ہے، پوچھا کہ کیا کوئی آدمی ان میں سے دین میں داخل ہونے کے بعد دین کو ناپسند

کر کے اور برا سمجھ کے منحرف ہوتا ہے؟

”سُخْطَةً لِدِينِهِ“ کی قید اس نے اس لیے لگائی کہ دین سے گریز کرنا کبھی تو دین کو ناپسندیدہ سمجھنے کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی اس لیے ہوتا ہے کہ آدمی کسی مال و منال کے لالچ میں مرتد ہوتا ہے اور کبھی اس لیے مرتد ہوتا ہے کہ آدمی پوری طرح دل سے مکمل مسلمان نہیں ہوا یونہی دیکھا دیکھی کسی وجہ سے مسلمان ہو گیا تھا۔ قاذح ان صورتوں میں سے وہ صورت ہے کہ آدمی ناراض ہو کر اور ناپسند سمجھ کر مرتد ہو جائے، باقی صورتیں قاذح نہیں ہیں۔ (۱)

تنبیہ

سُخْطَةً: جب تاء کے ساتھ ہو تو سین پر فتح پڑھیں گے اور اگر بغیر ”تاء“ کے ہو تو سین پر فتح اور ضمّ دونوں جائز ہیں، البتہ فتح پڑھنے کی صورت میں ”خاء“ پر بھی فتح پڑھیں گے جبکہ ضمّ کی صورت میں ”خاء“ پر سکون اور ضمّ دونوں جائز ہیں۔ (۲)

قلت: لا

ابوسفیان کہہ رہے ہیں کہ میں نے جواب دیا کہ ایسا نہیں ہوتا کہ ان میں سے کوئی اپنے دین سے

(۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵)۔

(۲) دیکھیے عمدۃ العاری (ج ۱ ص ۸۵)۔

ناراض ہو کر منحرف ہو جاتا ہو۔

چونکہ یوسفیان کو معلوم تھا کہ متاعِ دنیا کے لالچ میں مرتد ہو جانا یا بغیر انشراحِ قلب کے اسلام لانے کے بعد پھر جانا یہ دین کا نقص نہیں، یہی وجہ ہے کہ عبید اللہ بن جحش نے جو حضرت ام حبیبہؓ کا شوہر اور یوسفیان کا داماد تھا، حبشہ ہجرت کرنے کے بعد لالچ میں پڑ کر دینِ نصرانیت کو قبول کر لیا تھا، چونکہ اس کا ارتداد متاعِ دنیا کے لالچ کی وجہ سے تھا سخطۃ لدین الاسلام نہیں تھا اس لیے جواب میں نفی کر دی کہ کوئی شخص دین سے ناراض ہو کر نہیں پھرتا۔ (۳)

یہ بھی ممکن ہے، گو بعید ہے، کہ یوسفیان کو عبید اللہ بن جحش کے ارتداد کا پتہ نہ چلا ہو، بعید اس لیے ہے کہ قریش نے اپنے آدمی حبشہ بھیجے تھے اور ظاہر ہے کہ انھوں نے پوری تحقیقات کی ہوگی تو کیا ان کو اتنا بھی پتہ نہیں چلا کہ عبید اللہ بن جحش مرتد ہو گیا ہے۔ (۴)

اور ہو سکتا ہے کہ اس ارتداد سے مراد دینِ اول کی طرف لوٹنا ہو، عبید اللہ بن جحش نے نیا دین اختیار کر لیا تھا دینِ اول کی طرف نہیں لوٹا تھا۔ (۵)

قال: فهل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟

یہ ساتواں سوال ہے، کیا تم ان کو اس نبوت والی بات سے پہلے دروغ گوئی کے ساتھ متہم کرتے

تھے؟

یہ سوال بڑی جامعیت کا حامل ہے، ہر قل نے یہ نہیں پوچھا کہ کیا کبھی وہ جھوٹ بولتے تھے، یا جھوٹ بولتے ہیں، بلکہ تمہیں کذب کے بارے میں پوچھا، اور کذب، تمہیں بالکذب کا سبب ہے، جب تمہیں متہم ہوگی تو کذب بدرجہ اولیٰ متہم ہوگا۔ (۶)

یہ سوال اس اعتبار سے بھی اہم اور جامع ہے کہ کسی مدعی کا مشہور بالصدق ہونا اس کے دعوے کی صداقت کی بڑی دلیل ہوتی ہے، چنانچہ ابتدائے دعوت میں کوہِ صفا پر جب آپ نے ”یا صباخا“ کہہ کر اہل مکہ کو پکارا اور سب جمع ہو گئے تو آپ نے ان سے پوچھا کہ اگر میں تمہیں یہ خبر دوں کہ عنیم کا لشکر دوسری طرف دامنِ کوہ میں جمع ہے اور تمہارے اوپر بلّہ بولنے والا ہے کیا تم میری تصدیق کرو گے؟ تو سب نے یک

(۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۸ ص ۲۱۸) کتاب التفسیر، سورة آل عمران، باب قل یا اهل الكتاب تعالوا....

(۴) حوالہ بالا۔

(۵) حوالہ بالا۔

(۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

زبان ہو کر کہا کہ ضرور تصدیق کریں گے کیونکہ ”ما جرّ بنا علیک کذباً“ ہم نے آپ سے کبھی کوئی جھوٹی بات نہیں سنی۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”فانی نذیر لکم بین یدی عذاب شدید“ اس پر ابولہب نے گستاخی کی اور کہا ”تبتّٰک، أما جمعتنا إلیٰ هذا؟“ اور اس کے نتیجہ میں سورہ ”تبتّٰک“ نازل ہوئی۔ چونکہ آپ متفقہ طور پر عرب کے نزدیک صادق و امین تھے اس لیے وہ بھی آپ کی طرف کذب کی نسبت نہ کر سکا۔ (۷)

پاسبانِ حق @ یاہوڈاٹ کام

✉ ایلی گرام چینل:

<https://t.me/pasbanehaq1>

بلاگ (اسلامی کتاب گھر)

<http://islamickitabghar.blogspot.com>

قلت: لا

میں نے کہا کہ نہیں۔

قال: فهل يغدر؟

یہ آٹھواں سوال ہے، پوچھا کہ کیا وہ عہد شکنی کرتے ہیں؟

قلت: لا: ونحن منه في مدة لاندري ما هو فاعل فيها

یعنی میں نے کہا کہ نہیں، وہ عہد شکنی نہیں کرتے، البتہ ہماری ان کی ایک مدت چل رہی ہے، نہیں معلوم اس میں وہ کیا کر بیٹھیں۔

ولم تُمكنني كلمة أدخل فيها شيئاً غير هذه الكلمة

ابوسفیان کہتے ہیں کہ مجھے اس گفتگو نے موقعہ نہیں دیا کہ میں اس میں کچھ داخل کر سکوں سوائے اس ایک کلمہ کے، یعنی ساری باتوں کا جواب تو مجھے واضح طور پر دینا پڑا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل و شمائل کا اقرار کرنا پڑا، لیکن یہ بات چونکہ مستقبل سے متعلق تھی اس میں جھٹلانا ممکن نہیں تھا اس لیے میں نے کہہ دیا ”ونحن في مدة لاندري ما هو فاعل فيها“ مطلب یہ ہے کہ میرے دل کو تو بالکل اطمینان تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عہد شکنی نہیں کریں گے، اس پر شرح صدر تھا، لیکن بہر حال میں ایک فریق مخالف تھا، اس واسطے یہ دیکھتے ہوئے کہ یہ بات مستقبل کی ہے میں نے اپنے یقین و اطمینان

(۷) دیکھیے الکامل لابن الاثیر (ج ۲ ص ۴۰) ذکر أمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم بإظهار دعوته۔ اور البداية والنهاية لابن كثير (ج ۲ ص ۳۸) باب

الأمر بإبلاغ الرسالة۔ نیز دیکھیے السيرة النبوية والآثار المحمدية للسيد أحمد زبيد دحلان بهامش السيرة الحلبية (ج ۱ ص ۱۹۴)۔

کے برعکس شک کا اظہار کر دیا کہ نہ معلوم آئندہ وہ کیا روش اختیار کرتے ہیں، عہد شکنی کرتے ہیں یا ایفائے عہد؟!

چونکہ یوسفیان نے ایک بے موقعہ ترژد کا اظہار کیا تھا اس لیے ہر قل نے اس پر کوئی توجہ نہیں دی، چنانچہ ابن اسحق کی روایت میں تصریح ہے ”فواللہ ما التفت إلیہا منی“ (۸) اسی طرح حضرت عروہ کی مرسل روایت میں ”فہل یغدر إذا عاہد؟“ کے جواب میں یوسفیان نے کہا ”لا، إلا أن یغدر فی ہدنتہ ہذہ“ کہ وہ عہد شکنی تو نہیں کرتے البتہ امکان ہے کہ موجودہ صلح میں کوئی عہد شکنی کر بیٹھیں، اس پر ہر قل نے پوچھا کہ ”اس صلح میں کیوں خوف ہے؟“ تو یوسفیان نے کہا کہ میری قوم نے ان کے حلفاء کے خلاف اپنے حلفاء کی مدد کی ہے، اس پر ہر قل نے کہا ”إن کنتم بدأتہم فأنتم أغدر“ اگر تم نے ابتدا کی ہے تو تم ہی زیادہ عہد شکنی کرنے والے ہو۔ (۹)

قال: فہل قاتلتموہ؟

یہ نواں سوال ہے، پوچھا کہ کیا تم نے ان سے قتال کیا ہے؟ یہاں ہر قل نے قتال کی نسبت کفار کی طرف کی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کر کے یہ نہیں کہا ”فہل قاتلکم؟“ اس کی وجہ یا تو نبی کی تعظیم اور احترام ہے یا اس لیے کہ نبی اپنی قوم سے ابتداء بالقتال کرتا ہی نہیں، یا اس لیے کہ قتال تو وہ کرتا ہے جس کی جمعیت ٹوٹتی اور ٹپکتی ہے، جس کی جمعیت بڑھتی جاتی ہے اسے قتال کی کیا ضرورت؟ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے متبعین بڑھتے جاتے تھے، قریش کی جماعت ٹوٹتی اور کم ہوتی جا رہی تھی تو قریش کو منازعت اور ابتدا بالقتال کی ضرورت تھی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ضرورت ہی نہیں تھی۔ (۱۰)

قلت: نعم

میں نے کہا کہ ہاں، ہم نے ان کے ساتھ قتال کیا ہے۔

(۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶)۔

(۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۰)۔

(۱۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۸ ص ۲۱۸) کتاب التفسیر، سورۃ آل عمران باب قل یا امل الکتاب نعالوا الی کلمۃ سواہ بینا و بینکم

قال: فكيف كان قتالكم اياه؟

یہ دسواں سوال ہے، اس نے پوچھا کہ پھر تمہارا ان کے ساتھ قتال کیسا رہا؟

قلت: الحرب بيننا وبينه سجال، ينال منا وننال منه

میں نے کہا لڑائی ہمارے اور ان کے درمیان ڈولوں کی کھینچانی جیسی ہے، وہ ہمارا نقصان کرتے ہیں

اور ہم ان کا نقصان کرتے ہیں، نہ وہ ہمیشہ کامیاب رہتے ہیں اور نہ ہم، پانسہ بدلتا رہتا ہے۔

اس تشبیہ کا مفہوم یہ ہے کہ جس طرح کنویں پر ڈول ہوتا ہے ایک فریق کے ہاتھ میں ہو تو دوسرا

انظار کرتا ہے اسی طرح بالعکس۔ کبھی کنویں میں چرخی ہوتی ہے اس میں بندھے ہوئے ڈول ایک خاص

ترتیب سے چلتے ہیں، پانی سے بھرے ہوئے ڈول جب اوپر آتے ہیں تو خالی نیچے کو جاتے ہیں، جنگ کا معاملہ

بھی سجال کی طرح ہے وہ ایک صورت پر برقرار نہیں رہتا۔ (۱۱)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”الحرب“ اسم جنس ہے اور ”سِجَال“ اسم جمع ہے۔ (۱۲)

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ”سِجَال“ اسم جمع نہیں بلکہ جمع ہے، چونکہ ”الحرب“ اسم جنس ہے،

اس لیے ”سِجَال“ جمع خبر لانے میں کوئی حرج نہیں۔ (۱۲)

علامہ عینی نے ایک دوسرا احتمال یہ ذکر کیا ہے کہ یہ ”سجل“ کی جمع نہ ہو بلکہ ”مَسَاجِلَة“ کے

معنی میں ہو، اس صورت میں مبتداء و خبر کے درمیان افراد و جمع کا اشکال بھی نہیں رہے گا۔ (۱۳)

علامہ سراج الدین بلقینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ابوسفیان نے یہاں دسمیہ کاری کی ہے، جنگِ

بدر میں تو مسلمانوں کو فتح ہوئی تھی، جنگِ اُحد میں ابتداء فتح ہوئی اور بعد میں تیر اندازوں کے مرکز چھوڑ دینے

کی وجہ سے صورۃ تھوڑی سی ہزیمت ہوئی تھی ورنہ حقیقۃً اللہ اور اللہ کے رسول ہی کو غلبہ حاصل ہوا تھا۔ (۱۵)

مگر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو تسلیم نہیں کیا وہ فرماتے ہیں کہ یہاں ابوسفیان نے کوئی

دسمیہ کاری نہیں کی بلکہ صورتحال یہ تھی کہ اس وقت تک مسلمانوں اور کفار کے درمیان تین جنگیں ہو چکی تھیں:

بدر، اُحد اور خندق، بدر میں تو مسلمان فاتح اور کامیاب رہے، اُحد میں گو ابتداءً مسلمان کامیاب ہوئے لیکن

(۱۱) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶)۔

(۱۲) حوالہ ۱۸۔

(۱۳) حمید نقاری (ج ۱ ص ۹۲) اباں الإعراب۔

(۱۴) حوالہ ۱۸۔

(۱۵) رشید ساری تلفظ لانی (ج ۱ ص ۱۶۶)۔

آخر میں کافروں کو غلبہ ہو گیا تھا، اور اس کے بعد جنگ خندق میں کچھ ادھر کے لوگ مارے گئے تھے اور کچھ ادھر کے، بات برابر برابر رہی تھی لہذا یوسفیان کا ”الحرب سجال“ کہنا بالکل صحیح ہے اس میں کوئی دسیہ کاری نہیں ہے، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے ہی الفاظ مقول ہیں (۱۶) چنانچہ حضرت اوس بن حذیفہ ثقفی رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے ”فلما خرجنا إلى المدينة كانت سجال الحرب بيننا وبينهم“ ندال عليهم ويدالون علينا“ (۱۷)

قال: ماذا يأمركم؟

یہ گیارہواں سوال ہے، ہر قل نے پوچھا کہ وہ تمہیں کس چیز کا حکم دیتے ہیں؟ چونکہ اب تک جو سوالات ہوئے وہ شخصی احوال سے متعلق تھے اب آپ کی تعلیمات کے بارے میں سوال کیا ہے، کیونکہ رسول، اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر و ناہی بن کر آیا کرتے ہیں۔

قلت: قال اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا و اتركو ما يقول آباؤكم....

یوسفیان کہتے ہیں کہ وہ کہتے ہیں اللہ کی عبادت کرو اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ ٹھہراؤ اور تمہارے باپ دادا جو کچھ کہتے تھے اس کو چھوڑ دو، اس پر اڑے نہ رہو۔ یہاں یوسفیان اپنے اس جواب کے ذریعہ ہر قل کو ابھارنا چاہتے تھے، کیونکہ وہ نصرانی تھا، اور نصرانی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت کے قائل تھے، گویا یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ ان کا عقیدہ تمہارے عقیدے کے خلاف ہے، ان کے نزدیک تمہارے عقیدے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ (۱۸)

عبادت کے معنی
اور مسئلہ سجدہ کی تحقیق

کچھ لوگوں کا خیال یہ ہے کہ سجدہ لغیر اللہ تعظیماً ہو یا تعبداً، شرک جلی ہے، اور اس کا حکم دنیا میں

(۱۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۸ ص ۲۱۸) کتاب التفسیر، سورۃ آل عمران۔

(۱۷) سنن ابی داؤد، کتاب الصلاۃ، أبواب قراءة القرآن وتحزیبہ وترتیلہ، باب تحزیب القرآن۔ رقم (۱۳۹۳)۔ و سنن ابن ماجہ، کتاب إقامة الصلاۃ،

باب فی کم یستحب ختم القرآن رقم (۱۳۳۵)۔

(۱۸) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۶)۔

وجوب قتل اور آخرت میں عذاب دائمی ہے، یہ ان کے نزدیک بت پرستی میں داخل ہے۔

ان کا کہنا یہ ہے کہ عبادت کے معنی غایۃ التذلل کے ہیں اور سجدے میں سب سے زیادہ غایۃ التذلل پایا جاتا ہے، ان حضرات کے نزدیک سجدے میں تعبداً و تعظیماً کی تقسیم ہی صحیح نہیں ہے، کیونکہ سجدہ خود تعبد ہے، عبادت کے معنی علی حد الکمال اس میں موجود ہیں چنانچہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلہ میں ایک مستقل رسالہ ”الدر النضید فی إخلاص کلمۃ التوحید“ لکھا ہے۔ (۱۹)

مگر علماء محققین سجدے کے اندر تعبداً و تعظیماً کے حکم میں فرق کرتے ہیں، تعبداً سجدہ شرکِ جلی ہے بت پرستی کے حکم میں داخل ہے، لیکن جو تعظیماً اموات و اَحیاء کے لیے شرکِ جلی نہیں البتہ شریعتِ محمدیہ میں حرام ہے اور شرک کا شعبہ اور گناہِ کبیرہ ہے، اس کا مرتکب مستحقِ تعزیر و عذابِ جہنم ہے۔ (۲۰) کیونکہ یہ تو ہوا ہے کہ مختلف شریعتوں میں حلال و حرام اور دوسرے احکام میں نسخ و تبدیلی ہوتی ہے بعض چیزیں جو اس امت پر حرام ہیں پہلے کسی امت پر حلال تھیں یا بالعکس، بلکہ اس قسم کی نسخ و تبدیلی تو ایک ہی شریعت میں بھی مختلف زمانوں میں ہوتی ہے جیسا کہ شراب کے سلسلہ میں اسلام میں ہوا۔ مگر یہ متفق علیہ اور یقینی ہے کہ حضرت آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے لے کر آج تک کسی نبی کی شریعت میں ایک لمحہ کے لیے بھی شرکِ جلی کو جائز نہیں رکھا گیا اور نہ کسی امت میں ایک سیکنڈ کے لیے عبادت غیر اللہ کو گوارا کیا گیا، ”وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ“ (۲۱) فروعات میں تو اختلاف رہا ہے لیکن اصل الاصول ”توحید“ میں، کبھی ”شرائع“ میں اختلاف نہیں ہوا۔

اب دیکھیے قرآن کریم میں حضرت یوسف علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اَلوین اور بھائیوں کے بارے میں آیا ہے ”وَاٰخَرُوْا لَهُ سَجْدًا“ (۲۲) حالانکہ خود جن میں وہ شرک سے براءت کر رہے ہیں ”مَا كَانَ لَنَا اَنْ نُّشْرِكَ بِاللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ“ (۲۳) اور ”اَمَرَ الْاَتْعَبْدُوْا الْاٰیٰةَ“ (۲۴) تو کیا اللہ کے نبی حضرت یعقوب علیہ السلام نے معاذ اللہ شرک کیا تھا؟! پھر سجدہ کو یہاں مطلق انحاء پر بھی حمل نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ قرآن مجید میں ”اٰخَرُوْا لَهُ سَجْدًا“ کے الفاظ ہیں۔

اسی طرح حضرت آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لیے فرشتوں کا سجدہ قرآن کریم میں مذکور ہے، یہ خود

(۱۹) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۶، ۲۱۷)۔

(۲۰) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۷)۔

(۲۱) سورۃ البینۃ/۵۔

(۲۲) سورۃ یوسف/۱۰۰۔

(۲۳) سورۃ یوسف/۴۰۔

(۲۴) سورۃ یوسف/۳۸۔

حق تعالیٰ کا حکم ہے کہ انکار پر ابلیس کو ملعون قرار دیا گیا، تو کیا اللہ تعالیٰ نے شرک جلی کا حکم دیا تھا؟! یہاں بھی ”فَقَعُوا اللَّهَ مُجَادِبِينَ“ (۲۵) کے الفاظ ہیں اس میں بھی انحاء کی تاویل نہیں چل سکتی، دونوں مقامات پر آپ کو تسلیم کرنا ہوگا کہ سجدہ تعظیمی تھا، تعبدی نہ تھا، اور دونوں میں فرق کرنا ہوگا کہ سجدہ تعبدی شرک جلی ہے اور سجدہ تعظیمی بت پرستی اور شرک جلی کے حکم میں نہیں ہے، ہاں ہماری شریعت میں حرام ہے، حضرت یوسف علیہ الصلاۃ والسلام کے یہاں جائز تھا۔ (۲۶)

بنظر انصاف دیکھا جائے تو مطلق سجدہ کو ہرگز شرک جلی نہیں کہا جاسکتا، کبھی کبھی عاشق اپنے محبوب کے لیے زمین پر سر رکھ دیتا ہے حالانکہ اس کے دل کو ٹٹولا جانے تو تعبد کا وہاں شائبہ تک نہیں ہوتا بلکہ محبت کا ایک دلی جذبہ ہوتا ہے جو جمالت و حماقت کی وجہ سے یہ شکل اختیار کر لیتا ہے اور مقصد محبوب کو راضی کرنا ہوتا ہے، یہ شرک جلی ہرگز نہیں۔ (۲۷) یہ تو تھا الزامی جواب۔

تحقیقی جواب

جہاں تک اس اشکال کا تعلق ہے کہ عبادت غایتِ تذلل کو کہتے ہیں اور سجدہ بہینتھا غایتِ تذلل ہے تو مطلق سجدہ عبادت شمار ہوگا، اس میں تعظیم و تعبد کی تقسیم جاری نہ ہوگی۔ سو اس کا تحقیقی جواب حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ”حجۃ اللہ البالغۃ“ (۲۸) میں دیا ہے کہ عبادت اقصیٰ تذلل کو کہتے ہیں اور اس کی دو صورتیں ہیں ایک تو صورت، مثلاً پیشانی زمین پر رکھ دی جانے اور ایک نیت و ارادہ، اعتقاد و قلباً، جب دونوں حیثیتوں سے غایتِ تذلل جمع ہوگا تو اس وقت تحقیقی غایتِ تذلل مستحق ہوگا، اور اسی کا نام عبادت ہے وہ نہ ہو تو عبادت مستحق نہیں ہوگی، سجدہ تعظیمی اور سجدہ تعبدی ظاہر میں دونوں برابر ہیں، دونوں ہی غایتِ تذلل پر دلالت کرتے ہیں مگر نیت و اعتقاد دونوں میں بہت فرق ہے ہر شخص غور کر کے سمجھ سکتا ہے کہ اپنے ہی جیسے کسی انسان کو جو احتیاج اور حدوث و امکان کے شوائب میں ملوث ہے اور کسی اعتبار سے بھی اس کو ممکنات کے دائرے سے بلند نہیں سمجھا جاتا اور شانِ معبودیت کے لائق کوئی وصف بھی اس کے لیے ثابت نہیں کیا جاتا، کسی جذبے سے متاثر ہو کر جمالت و حماقت کے سبب اسے سجدہ کیا جا رہا ہے، تعظیم پیش نظر ہو جیسے رعیت بادشاہوں کو سجدہ کرے یا شاگرد استاذ

(۲۵) سورۃ الحجر/۲۹۔

(۲۶) تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۳۹۱) سورۃ یوسف۔

(۲۷) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۶-۲۱۸)۔

(۲۸) (ج ۱ ص ۶۰) المبحث الخامس: مبحث البر والایمان باب فی بیان حقیقۃ الشرک۔

کو اور مرید پیر کو سجدہ کرے یا تعظیم کے علاوہ کوئی اور جذبہ ہو جیسے عاشق محبوب کو سجدہ کرے تو یہ عبادت اور شرک جلی میں داخل نہیں ہوگا، اس سجدے کی مقدار تذلل اور اس سجدے کی مقدار تذلل میں فرق یقینی ہے، کیونکہ ایک میں مسجود کو عیوب سے پاک، منزہ اور شانِ معبودیت کے لائق سمجھا جا رہا ہے گو کسی ایک وصفِ خاص ہی میں سہی، جبکہ دوسرے میں مسجود کو اس طرح نہیں سمجھا جا رہا، پہلی صورت شرک جلی کی اور بت پرستی کے حکم میں ہے، دوسری صورت ایسی نہیں ہے۔ (۲۹)

تنبیہ

لیکن یاد رہے کہ یہ فرق اس وقت ہوگا جب کسی ایسی چیز کو سجدہ کرے جو کفر و شرک کا شعار نہیں اور وہ چیز مشرکین کا معبود شمار نہ ہوتی ہو، ورنہ صنم وغیرہ کو سجدہ کرنا جو کفر و شرک کا شعار ہے مطلقاً شرک جلی ہے گو وہ زبان سے کہتا ہو کہ میری نیت تعبد کی نہیں تعظیم کی ہے۔ (۳۰)

شرک کی اقسام

شرک کی کئی صورتیں ہیں:-

ایک یہ کہ تعددِ آلہ کا اعتقاد ہو، جیسے مجوس کے یہاں یزدان و اہرمن۔

دوسری صورت یہ ہے کہ خدا کی صفتِ مختصہ میں کسی کو کسی درجہ میں شرک و مختار سمجھے، خواہ فقط اختیار و نفاذ ہی میں ہو، مثلاً وہ اعتقاد رکھتا ہے کہ اصل خدا تو ایک ہی ہے لیکن کچھ ملائکہ و ارواح ایسے ہیں کہ دنیا میں بندوں کے امور (اعطائے مال و اولاد وغیرہ) ان کے سپرد ہیں، یہ اختیار ان کو اللہ تعالیٰ ہی نے دیا ہے، لیکن ان اختیارات کے استعمال میں وہ اب آزاد ہیں، اب ان کو مزید کسی کی طرف رجوع کی ضرورت نہیں، جیسے دنیا میں حکام کو بادشاہ کی طرف سے اختیارات ملتے ہیں وہ پھر ان کے نفاذ میں با اختیار ہوتے ہیں، چنانچہ کبھی وہ اپنا یہ اختیار استعمال کرتے ہیں اور بادشاہ کو خبر بھی نہیں ہوتی، مشرکین مکہ کا یہی عقیدہ تھا ”وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ“ (۳۱) ”مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى“ (۳۲) ان کا کہنا تھا ”هُوَ لَا يُشْفَعُونَ عِنْدَ اللَّهِ“ (۳۳) حج میں ان کا تلبیہ تھا: ”لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ، إِلَّا شَرِيكًا هَوْلَكَ، تَمْلِكُهُ وَمَا لَكَ“ (۳۴) وہ اللہ تعالیٰ کو سب سے بڑا اور قادرِ مطلق مانتے تھے، اپنے معبودوں کے اختیارات کو

(۲۹) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۸ و ۲۱۹)۔ (۳۰) حوالہ بالا۔ (۳۱) لقمان / ۲۵۔

(۳۲) سورة الزمر / ۴۔ (۳۳) سورة یونس / ۱۸۔

(۳۴) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۶) کتاب الحج باب التلبیة وصفہا و وقتہا۔

اللہ کا عطا کردہ سمجھتے تھے اور معبودوں کو اللہ کا مملوک سمجھتے تھے، بس اتنا کہتے ہیں کہ ان اختیارات کے مل جانے کے بعد ان کے نفاذ میں مختار اور مستقل ہیں۔

عقائد مشرکین

شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے تصریح کی ہے کہ آپ کے عہد میں اہل جاہلیت یہ تسلیم کرتے تھے کہ آسمان وزمین اور جو جواہر ان کے درمیان ہیں ان کو پیدا کرنے میں اللہ کا کوئی شریک نہیں، بڑے بڑے امور کی تدبیر کرنے میں اس کا کوئی شریک نہیں، اس کے حکم کو کوئی رد نہیں کر سکتا اور جبکہ قضا مبرم و قطعی ہو تو اس کو کوئی روک نہیں سکتا۔ (۳۵)

شاہ صاحب فرماتے ہیں ”لکن کان من زندقۃ قولہم ان ہنالک أشخاصاً من الملائکۃ والارواح تدبّر اہل الارض فیما دون الامور العظام من اصلاح حال العابد فیما یرجع الی خویرۃ نفسہ واولادہ و اموالہ وشہوہم بحال الملوک بالنسبۃ الی ملک الملوک وبحال الشفعاء والندماء بالنسبۃ الی السلطان المتصرف بالجبروت، ومنشؤ ذلک مانطقت بہ الشرائع من تفویض الامور الی الملائکۃ واستجابۃ دعاء المقربین من الناس، فظنوا ذلک تصرفاً منہم، کتصرف الملوک قیاساً للغائب علی الشاہد وهو الفساد (۳۶)“

حضرت شاہ صاحب کی اس تقریر سے ایک بہت بڑا فرق واضح ہو گیا وہ یہ کہ مسلمانوں کا بھی عقیدہ ہے

اور نصوص سے بھی ثابت ہے کہ بہت سے انتظامات فرشتوں کے سپرد ہیں، بارش کسی کے سپرد ہے، موت کا معاملہ کسی کے سپرد ہے (۳۷) مشرکین بھی حوادث کے انتظامات کو ملائکہ کے سپرد کہتے ہیں، لیکن فرق یہ ہے کہ مشرکین اپنے معبودوں کو اختیارات کے استعمال میں خود مختار اور مستقل بالذات مانتے ہیں، ان کو خوش رکھنے کے لیے ان کی عبادت کرتے ہیں تاکہ وہ ناراض ہو کر مصیبت میں نہ ڈال دیں، جیسا کہ حکام ہوتے ہیں وہ اپنے اختیارات کو جیسے مناسب سمجھتے ہیں استعمال کرتے ہیں۔ لیکن مسلمانوں کے نزدیک ملائکہ خود مختار نہیں کہ جیسے چاہیں اختیارات کو استعمال کریں، ان کے نزدیک زمین کے اوپر، اس کی تہ میں اور سمندر کی گہرائی میں جو کچھ بھی ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کہیں پتہ بھی گرتا ہے تو اسے بھی اللہ تعالیٰ جانتے ہیں اور

(۳۵) حجة الله البالغة (ج ۱ ص ۱۲۵) المبحث السادس، باب بیان ما کان علیہ حال اہل الجاہلیۃ فأصلحہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۳۶) حوالہ بالا۔

(۳۷) ”عن عبد الرحمن بن سابط قال: یلمز أمر الدنيا أربعة: جبریل، ومیکائیل، وملك الموت، وإسرافیل، فأما جبریل فوکل: الزیاح والجنود، وأما میکائیل فوکل بالفطر والنبات، وأما ملك الموت فوکل بقبض الأرواح، وأما إسرافیل فهو ینزّل بالأمر علیہم“ شعب الإيمان للبيهقي (ج ۱ ص ۱۶۶) باب فی الإیمان بالملائکة، فصل فی معرفۃ الملائکة۔

وہ اسی کے حکم سے گرتا ہے، ارشاد ربانی ہے ”وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ“ (۳۸) اسی طرح ارشاد خداوندی ہے ”إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ“ (۳۹) نیز فرمایا ”اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ“ (۴۰)۔

حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”إِنَّ اللَّهَ قَدْ وَكَّلَ بِالرَّحِمِ مَلَكًا، فيقول: أَيُّ رَبِّ، نطفة؟ أَيُّ رَبِّ، علقة؟ أَيُّ رَبِّ، مضغة؟ فإذا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَقْضِيَ خَلْقًا قَالَ: قَالَ الْمَلَكُ: أَيُّ رَبِّ، ذكر؟ أَوْنَثَى؟ شقي أَوْ سَعِيد؟ فما الرزق؟ فما الأجل؟ فيكتب كذلك في بطن أمه“ (۴۱)

حتی کہ سورج جس کو بعض لوگوں نے معبود بنالیا ہے مسلمانوں کے نزدیک اس کا طلوع و غروب بھی بلا اجازت پروردگار نہیں ہوتا۔ (۴۲)

اسلام میں اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی کے لیے کسی بات میں رائی کے برابر مستقل اختیار ثابت نہیں، بعض جملاء جو غیر اللہ کے ساتھ مشرکین جیسا سلوک کرتے ہیں وہ صورت ضرور مشابہ ہے مگر اعتقاد قلب میں بڑا فرق ہوتا ہے، برخلاف مشرکین کے کہ وہ اپنے معبودوں کے مستقل اختیارات ثابت کرتے ہیں ان کو عبادت کا مستحق سمجھتے ہیں، رانسی رکھنے کے لیے ان کو پوجتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہم نے ان کو نہ پکارا، ان کی پوجا نہ کی، ان کے ناموں کی دہائی نہ دی تو وہ ہم کو نقصان پہنچا دیں گے۔ یہ ”شُرک فی التکوین“ کی صورت ہے۔

شُرک فی التشريع

ایک شُرک فی التشريع ہے کہ احکام میں حلال و حرام کا اختیار مستقل کسی کے لیے ثابت کیا جائے، جیسا کہ نصاریٰ کا عقیدہ اپنے پادریوں کے بارے میں ہے، ابن الاثیر رحمۃ اللہ علیہ نے ”الاکامل“ میں تاریخ وار لکھا ہے کہ فلاں فلاں سن میں بڑے بڑے پادری جمع ہوئے اور انھوں نے تحلیل و تحریم کے

(۳۸) سورة الأنعام/۵۹۔ (۳۹) سورة الأنعام/۹۵۔ (۴۰) سورة الرعد/۸۔

(۴۱) صحيح مسلم (ج ۲ ص ۳۳۳) كتاب القدر، باب كيفية خلق آدمي في بطن أمه.....

(۴۲) عن أبي ذر قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم لأبي ذر حين غرب الشمس: أتدري أين تذهب؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: فإنها تذهب

حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها، ويوشك أن تسجد فلا يتس منها، وتستأذن فلا يؤذن لها، يقال لها: ارجعي من حيث جئت، فتطلع من مغربها..

صحيح بحاری (ج ۱ ص ۴۵۴) كتاب بدء الخلق، باب صفة الشمس والقمر بحسبان۔

فصل کے (۴۳) یہی عقیدہ یہود کا اپنے احبار و علماء کے بارے میں تھا ”اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ“ (۴۳)

جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ نے جو پہلے نصرانی تھے دریافت کیا یا رسول اللہ، وہ تو ان کی عبادت نہیں کرتے تھے، پھر ارباب کیوں فرمایا؟ تو آپ نے جواب دیا ”أَمَّا إِنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا يَعْبُدُونَهُمْ، وَلَكِنْهُمْ كَانُوا إِذَا أَحْلَوْا شَيْئًا اسْتَحْلَوْهُ وَإِذَا حَرَّمُوا عَلَيْهِمْ شَيْئًا حَرَّمُوهُ“ (۴۵)

شرک فی التشریع اور تقلید

شرک فی التشریع اور تقلید میں بڑا فرق ہے، شرک فی التشریع میں تحلیل و تحریم کا اختیار احبار و رہبان کے لیے مانا گیا ہے اور تقلید میں ائمہ مجتہدین کے لیے رائی کے برابر بھی اختیار تشریع تسلیم نہیں کیا گیا ”إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ“ (۴۶) رسول کا بیان چونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے حلال و حرام ہونے پر دلیل قطعی ہوتا ہے اس لیے اس کی اتباع کی جاتی ہے اور تقلید میں ”راسخون فی العلم“ پر ان کی بصیرت کے اعتبار سے ان کے استنباط اور فتاویٰ پر اعتماد کیا جاتا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے کیا واضح اور قطعی بات فرمائی ہے: ”وَمِمَّا ذَلِكَ أَنِ التَّحْلِيلِ وَالتَّحْرِيمِ عبارة عن تكوين نافذ في الملكوت أن الشيء الفلانی يؤخذ به، أو لا يؤخذ به، فيكون هذا التكوين سبباً للمؤاخذه وتركها، وهذا من صفات الله تعالى، وأما نسبة التحليل والتحریم إلى النبي صلى الله عليه وسلم فبمعنى أن قوله أمارة قطعية لتحليل الله وتحريمه، وأما نسبتها إلى المجتهدین من أئمة فبمعنى روايتهم ذلك عن الشرع من نص الشارع أو استنباط معنى من كلامه“ (۴۷)

تحلیل و تحریم میں مختار سمجھنا رب بنانے کے مراد اس لیے ہے کہ تحلیل و تحریم سے حکومت میں ایک حکم نافذ کرنا ہوتا ہے کہ فلاں شے پر مؤاخذہ ہے اور فلاں پر مؤاخذہ نہیں ہے اور اتنا کہ دینا ہی گرفت اور عدم گرفت کا سبب ہوتا ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور مجتہدین کی طرف تحلیل و تحریم کی نسبت اس معنی میں ہرگز نہیں۔

(۴۳) دیکھیے الکامل فی التاریخ لابن الأثیر (ج ۱ ص ۱۸۹-۱۹۱)۔ الطبقة الثانیة من ملوک الروم المتصررة۔

(۴۴) سورة التوبة / ۳۱۔

(۴۵) دیکھیے سنن ترمذی، کتاب تفسیر القرآن، باب ومن سورة التوبة، رقم (۳۰۹۵)۔

(۴۶) سورة يوسف / ۴۰۔

(۴۷) حجة الله البالغة (ج ۱ ص ۶۲) المبحث الخامس، باب أقسام الله ک۔

خلاصہ کام یہ ہے کہ اللہ کی کسی صفت میں کسی درجہ میں کسی کو شریک کرنا اور مختار سمجھنا خواہ نفاذ میں مستقل اختیار دے، یا تشریع میں کسی کے لیے مستقل اختیار ثابت کرے، یہ سب شرک ہے اور اس قسم کا عقیدہ رکھ کر کسی کو سجدہ کرنا عبادت لغیر اللہ اور شرک جلی ہے اور بت پرستی کے حکم میں ہے، بلا توبہ دنیا میں واجب القتل ردۃ، اور آخرت میں مخلد فی النار ہے اور اس قسم کے اعتقاد کے بغیر کسی کو محض تعظیم اور جمالت و ضلالت کی بنا پر سجدہ کرے تو شریعت محمدیہ میں فسق و حرام ہے، بدعت و گناہ ہے، اس کا مرتکب فاسق مستحق التعزیر ہے، سب کچھ ہے مگر شرک جلی اور بالکل بت پرستی کے حکم میں نہیں ہے،

هذا هو مذهب المحققين ومسلك أهل التحقيق من المتأخرين۔ (۴۸)

ويأمرنا بالصلاة والصدق والعفاف والصلة

اور وہ ہم کو نماز، راست گوئی، پاکدامنی اور صلہ رحمی کا امر کرتے ہیں۔

یہاں ”صدق“ واقع ہوا ہے، لیکن دوسری روایت میں ”صَدَقَ“ کا لفظ واقع ہوا ہے۔ (۴۹)

علامہ سراج الدین بلقینی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو رائج قرار دیا ہے اول تو اس لیے کہ یہی روایت

آگے آرہی ہے اس میں ”صلوٰۃ“ کے ساتھ ”زکوٰۃ“ کا ذکر ہے۔ (۵۰) دوسری وجہ یہ ہے کہ ”صلوٰۃ“ و ”زکوٰۃ“ کتاب اللہ میں مقروناً ذکر کیے گئے ہیں۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ عرب کے لوگ راست بازی اور درست گوئی کو خود اچھا سمجھتے تھے لہذا اس کے ذکر کی ضرورت نہیں۔ (۵۱)

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ راست گوئی کو اچھا سمجھنے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ آپ اس کا امر ہی نہ فرمائیں دیکھیے! لوگ وفاء بالعہد کو اچھا سمجھتے ہیں، اسی طرح امانت کو اچھا سمجھتے ہیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا امر بھی فرمایا۔ (۵۲)

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ رائج ”صدق“ کا لفظ ہی ہے ”صدقہ“ نہیں کیونکہ جہاں تک صدقہ اور زکوٰۃ کا تعلق ہے سو یہ ”صلہ“ کے عموم میں داخل ہے جبکہ ”صدق“ میں زائد فائدہ ہے۔ رہی یہ بات کہ کتاب اللہ میں ”صلوٰۃ“ و ”زکوٰۃ“ کو مقروناً ذکر کیا گیا ہے تو یہ کوئی دلیل ترجیح نہیں کیونکہ یوسفیان اُس وقت ان دونوں چیزوں کے اقتران کا علم نہیں رکھتے تھے۔ (۵۳)

(۴۸) اس پوری بحث کی تفصیل کے لیے دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۶ - ۲۲۲) نیز دیکھیے ”دری باری“ از شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ، ضبط و تحریر مولانا عبدالوہید صدیقی فتحپوری (ص ۹۰ - ۹۳)۔

(۴۹) دیکھیے کتاب الجہاد باب دعاء السی صلی اللہ علیہ وسلم السیر الی الاسلام والنبوة رقم (۲۹۳۱)۔

(۵۰) دیکھیے کتاب التفسیر، نا۔ ہر سورة آل عمران باب قل یا اهل الكتاب تعالوا الی کلمۃ سوا، بیننا و بینکم رقم (۴۵۵۲)۔

(۵۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶)۔ (۵۲) حوالہ سابق۔ (۵۳) عمدۃ الھاری (ج ۱ ص ۸۸)۔

لیکن رائج بھی معلوم ہوتا ہے کہ دراصل یہاں ”صدق“ اور ”صدقہ“ دونوں لفظ ہیں، رواۃ کے تصرف کی وجہ سے کہیں صرف ”صدق“ مذکور ہے کہیں صرف ”صدقہ“ اور کہیں ”صدقہ“ کے بجائے ”زکوٰۃ“ کا لفظ ذکر کر دیا، اس کی ترجیح یوں معلوم ہوتی ہے کہ کشمیشی اور سرخسی کی روایت میں دونوں لفظوں کو جمع کیا گیا ہے ”بالصلاة والصدق والصدقة“ (۵۴) واللہ اعلم۔

فقال للترجمان: قل له: سألتك عن نسبة فذكرت أنه فيكم ذون نسب، فكذلك

الرسل تبعث في نسب قومها

ہر قل نے ترجمان سے کہا کہ ان سے کہو کہ میں نے تم سے ان کے نسب کے بارے میں پوچھا، تم نے بتایا کہ وہ تم میں اعلیٰ نسب والے ہیں، ہوتا یہی ہے کہ حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام اپنی قوم کے سب سے اونچے خاندان میں مبعوث ہوتے ہیں۔

جب ہر قل نے یوسفیان سے ترجمان کے واسطے سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ابتدائی احوال

معلوم کر لیے اور آپ کے اخلاق و اوصاف معلوم کر لیے تو اس کے بعد اس نے یوسفیان کے جوابات کے بارے میں تبصرہ کیا، یہ تبصرہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ہر قل ذہانت و لطانت، مذاہب و ملل سے واقفیت، انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے احوال کی پوری طرح خبر، ان کی صفات کا علم اور ان کی اقوام ان کے ساتھ جو معاملہ کرتی ہیں، ان سب کی اطلاع رکھتا تھا۔ (۵۵)

سوالات کے جوابات کے بارے میں ہر قل کا جو تبصرہ یہاں ذکر کیا گیا ہے وہ سوالات کی ترتیب کے مطابق نہیں ہے بلکہ تقدیم و تاخیر ہوئی ہے، پھر دسویں اور گیارہویں سوال کے متعلق یہاں کوئی تبصرہ بھی ذکر نہیں ہے، یہ راوی کی طرف سے پیش آیا ہے، یہی روایت کتاب الجہاد میں مکمل طریقے سے آرہی ہے وہاں سوالات کی ترتیب ہی کے مطابق ہر قل کا تبصرہ مذکور ہے۔

یہاں یہ پہلا سوال ہے اور اس پر تبصرہ بھی پہلے ہی نمبر پر ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام اپنی قوم کے سب سے اونچے خاندان میں مبعوث ہوتے ہیں اس لیے کہ جو شخص اونچے خاندان کا ہوتا ہے وہ خواہ مخواہ غلط بات نہیں کہتا، دوسرے لوگ اس کی اتباع و انقیاد میں عار محسوس نہیں کرتے، ورنہ اگر چھوٹے خاندان کا شخص ہو تو جو اونچے خاندان کے افراد ہوتے ہیں ان کو اس

(۵۴) فتح البدری (ج ۱ ص ۳۶) و ممدۃ القدری (ج ۱ ص ۸۸)۔

(۵۵) دیکھئے فتح البدری (ج ۱ ص ۳۶)۔

چھوٹے خاندان لی اتباع میں عار محسوس ہوتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ نسبِ عالی کا شریعت میں اعتبار ہے اور واقعہ بھی یہی ہے اس بات پر اہل حق کا اتفاق ہے کہ خلافت قریش کا حق ہے کیونکہ یہ دنیا میں سب سے اونچی قوم ہے۔

لیکن یہ سمجھ لیجئے کہ یہ نسب اسی وقت نافع ہے جب اس کے ساتھ دین و تقویٰ ہو، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا ”یا فاطمۃ انقذی نفسک من النار فانی لا املک لکم من اللہ شیئاً“ (۵۶) اپنے آپ کو آگ سے بچاؤ میں تم کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکتا اگر اللہ تعالیٰ تم سے مواخذہ کریں گے تو میں کچھ نہیں کر سکتا۔ اور قرآن کریم صاف کہتا ہے ”اِنَّ اَذْرَ مِنْكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ“ (۵۷) اللہ تعالیٰ کے یہاں سب سے زیادہ عزت والا اور محترم شخص وہی ہے جو سب سے پرہیزگار ہو، تو اصل چیز پرہیزگاری ہے، لیکن اس پرہیزگاری کے ساتھ اگر شرافتِ نسب بھی شامل ہو جائے تو پھر درجہ اونچا ہو جاتا ہے اگر کوئی پرہیزگار ہو اور دینی النسب ہو اور دوسرا شخص فاسق فاجر ہو اور عالی نسب ہو تو اس سے یہ پرہیزگار شخص بنیں قرآنی درجہ میں اونچا ہے، لیکن کوئی اگر عالی نسب ہے اور ساتھ ساتھ پرہیزگار بھی ہے تو اپنے علوِ نسب کی وجہ سے اس کا درجہ اس شخص سے جو نسبِ عالی نہیں رکھتا، بڑھ جائے گا، اس لیے کہ جو اونچے خاندان کے لوگ ہوتے ہیں ان میں فضائل و کمالات کا جوہر زیادہ طاقتور ہوتا ہے، لہذا جب وہ دین کی طرف جھکیں گے تو ان کا جھکاؤ اعلیٰ درجہ کا ہوگا۔ اور استعداد کے عالی ہونے کی وجہ سے ان کی ترقی جلدی اور زیادہ ہوگی۔

دیکھیے ایک طالب علم اگر غبی ہے لیکن ہر وقت محنت کرتا رہتا ہے اور دوسرا ذہین ہے لیکن آزاد اور

آوارہ پھرتا رہتا ہے تو غبی شخص کچھ نہ کچھ حاصل کر لے گا اور وہ ذہین باوجود ذہانت کے آوارگی کی وجہ سے کچھ بھی حاصل نہیں کرے گا تو اس غبی کو اس ذہین پر فوقیت اور برتری حاصل ہوگی کیونکہ اس کے پاس علم کا سرمایہ ہے اور اس ذہین کے پاس باوجود ذہانت کے کچھ بھی نہیں، لیکن اگر وہ ذہین علم میں مصروف ہو جائے تو اپنی ذہانت کی وجہ سے اس غبی شخص سے علم و فضل میں بدرجہا بڑھ جائے گا۔

بعض لوگوں نے اس جملے کا مطلب یہ لیا کہ نبی اپنی ہی قوم میں مبعوث ہوتا ہے اپنی نسی قوم کو چھوڑ کر دوسری قوم میں مبعوث نہیں ہوتا۔ پھر ان لوگوں نے اس قانونِ حضرت لوط علیہ السلام استثناء کیا کیونکہ وہ نبی تھے اپنی قوم برت نہیں ہوئے تھے مگر یہ غلط ہے چونکہ ہر قل کا یہ تبصرہ ابوسفیان کے جواب ”ہوینا ذو نسب“ پر ہے اور اس میں توین تعظیم کے لیے ہے تو اسی کے مطابق یہاں معنی ہونے چاہئیں، یعنی جیسا کہ تم نے کہا ایسا ہی ہوتا ہے

کہ نبی اپنی قوم کے سب سے اعلیٰ و اشرف نسب سے تعلق رکھا کرتا ہے ، لفظ ”کذلک“ یہاں اس معنی کی صحت پر واضح دلالت کرتا ہے ۔ (۵۸)

وسألتک هل قال أحد منکم هذا القول؟ فذکرت أن: لا

یہ سوالات کی ترتیب میں دوسرے نمبر پر ہے اور یہاں تبصرے میں بھی دوسرے نمبر پر ہے ۔ یعنی میں نے تم سے سوال کیا تھا کہ کیا تم میں سے کسی نے پہلے بھی نبوت کا دعویٰ کیا تھا؟ تم نے بتایا کہ نہیں۔

فقلت: لو کان أحد قال هذا القول قبله: لقلت: رجل یا تسی بقول قبل قبله
تو میں نے دل میں کہا کہ اگر کسی نے ان سے پہلے یہ دعویٰ کیا ہوتا تو میں کہتا کہ یہ آدمی اس قول کی اتباع کر رہا ہے جو اس سے پہلے کہا گیا تھا۔

مطلب یہ کہ ہر قل یہ کہتا ہے کہ اگر کسی نے پہلے یہ دعویٰ کیا ہوتا تو یہ سمجھا جاتا کہ یہ بھی اس کی اقتداء کر رہے ہیں لیکن جب کسی نے پہلے یہ دعویٰ کیا ہی نہیں تو پھر کیسے سمجھا جائے کہ یہ دوسرے کی اتباع میں دعویٰ کر رہے ہیں ، اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ ”نبی ہیں“ اسی لیے انھوں نے نبوت کا اعلان کیا ہے ۔

واقعہ بھی یہ ہے کہ چھ سو سال گزر چکے تھے اور ان میں کسی نے بھی آپ سے پہلے نبوت کا دعویٰ نہیں کیا تھا ، اور آپ نے نبوت کا دعویٰ کیا تو پھر کئی شخص کھڑے ہو گئے ، آپ کی حیات ہی میں کئی افراد مدعی نبوت بن کر سامنے آ گئے اور آپ کے انتقال کے بعد بھی کئی لوگوں نے نبوت کے دعوے کیے لیکن حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک کوئی مدعی نبوت ظاہر نہیں ہوا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کی اقتداء و اتباع میں نبوت کا دعویٰ نہیں کیا تھا ، اللہ تعالیٰ نے آپ کو نبی بنایا تھا اس لیے آپ نے نبوت کا اعلان فرمایا۔

اس جملہ میں پہلا ”قلت“ قلت فی نفسی کے معنی میں ہے اور دوسرے ”قلت“ سے قول لسانی مراد ہے ، پیچھے ترجمہ و تشریح سے یہ بات واضح طور پر سمجھ میں آرہی ہے ۔

وسألتک هل کان من آبائہ من مَلِک؟ فذکرت أن: لا

یہ سوالات کی ترتیب میں تیسرے نمبر پر ہے اور تبصرہ میں بھی تیسرے نمبر پر ہے ، مطلب یہ ہے

کہ ہر قل نے کہا کہ میں نے تم سے پوچھا کہ ان کے آباء واجداد میں کوئی بادشاہ گذرا ہے؟ تم نے کہا کہ نہیں۔

قلت: فلو كان من آبائهم من ملك قلت: رجل يطلب ملكاً أبيه

مطلب یہ ہے کہ اگر ان کے خاندان میں کوئی بادشاہ گذرا ہوتا تو میں یہ کہتا کہ یہ آدمی نبوت کا دعویٰ محض طلبِ ملک کے لیے کر رہا ہے۔

مذکورہ دونوں سوالوں میں پہلا سوال (هل قال أحد منكم هذا القول) عزتِ باطنی سے متعلق تھا اور دوسرا سوال (هل كان من آبائهم من ملك) دنیوی جاہ و جلال سے متعلق۔

یہاں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ ہر قل نے سوالِ ثانی اور سوالِ ثالث کے جواب پر جب تبصرہ کیا تو کہا ”قلت“ باقی سوالات کے جوابات پر تبصرہ کرتے ہوئے ”قلت“ نہیں کہا، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں چیزیں فکر و نظر کی محتاج ہیں اور باقی جن امور کے متعلق ہر قل نے سوال کیا تھا اور اس کو جواب ملا تھا وہ فکر و نظر کی محتاج نہیں تھیں (۱) ظاہر یہ ہے کہ ان کے متعلق جو کچھ ہر قل نے کہا وہ کتبِ سماویہ کی معلومات پر کہا ہے۔

وسألتك هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ فذكرت أن: لا، فقد

أعرف أنه لم يكن ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله

ہر قل نے کہا کہ میں نے تم سے یہ پوچھا کہ دعوائے نبوت سے پہلے ان پر تم دروغ گوئی کا الزام تو نہیں لگاتے تھے؟ تم نے جواب دیا کہ نہیں، میں جانتا ہوں کہ وہ ایسے نہیں ہو سکتے کہ لوگوں کے معاملات میں کذب و افتراء کو چھوڑے رہیں اور اللہ تعالیٰ پر اتنا بڑا بہتان باندھیں۔

مطلب یہ ہے کہ جو شخص پوری زندگی میں کسی قسم کا جھوٹ نہ بولے وہ دفعۂ غلط دعوائے نبوت جیسا طومار کس طرح باندھ سکتا ہے؟! جو مخلوق کے معاملہ میں اس قدر محتاط ہو وہ اللہ تعالیٰ کے معاملہ میں اس قسم کی بیباکی کیسے اختیار کر سکتا ہے؟!!

ہر قل کا مقصد یہ تھا کہ پیغمبر کو اللہ کے سامنے جواب دہی اور باز پرس کا یقین ہوتا ہے اس لیے وہ انسانوں کے بارے میں کسی قسم کی غلط بیانی نہیں کرتے تو پھر اللہ تعالیٰ کے بارے میں اس قسم کا غلط ادعا اور دجل و فریب کیسے کر سکتے ہیں۔

ہر قل کی اس بات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اہل کتاب ہونے کی وجہ سے پہلی کتابوں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال سے واقف تھا، اس لیے اب دل کی بات زبان پر آرہی ہے اور یہ بھی مقصد ہے کہ اس سوال و جواب سے دوسرے اہل ملک پر آپ کی سچائی اور دعوائے نبوت میں صداقت واضح ہو جائے اور خود ہر قل کے لیے ایمان کے اعلان کا راستہ ہموار ہو جائے۔

وسألتك أشرف الناس اتبعوه أم ضعفاؤهم؟ فذكرت أن ضعفاء هم اتبعوه،
وهم أتباع الرسل۔

یہ سوالات کی ترتیب میں چوتھے نمبر پر ہے اور یہاں پانچویں نمبر پر ہے۔ یعنی میں نے تم سے سوال کیا تھا کہ بڑے لوگ ان کی اتباع کر رہے ہیں یا ضعیف اور کمزور لوگ؟ تو تم نے بتایا کہ ضعیف ان کی اتباع کر رہے ہیں اور واقعہ یہ ہے کہ انبیاء و مرسلین کے متبعین بکثرت ضعیف ہی ہوا کرتے ہیں اس سے بھی ان کی نبوت کی تصدیق ہوتی ہے۔

مراد یہ ہے کہ اول اول کمزور و ضعیف لوگ جو حقیر سمجھے جاتے ہیں وہی حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی دعوت پر لبیک کہتے ہیں، ورنہ پھر اخیر میں تو جب اللہ تعالیٰ کسی رسول کو عروج دیتے ہیں تو سارے ہی ان کے تابع ہو جاتے ہیں، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب دعوت و تبلیغ کا کام شروع کیا تو عام طور سے کمزور و ضعیف قسم کے لوگ آپ کی دعوت میں داخل ہوئے اور پھر اخیر میں سارے ہی اشراف اور بڑے بڑے لوگ داخل ہو گئے تھے۔

ہر قل کے قول ”وہم أتباع الرسل“ کا یہ مطلب نہیں کہ ابتدا میں صرف کمزور لوگ ہی ہوتے ہیں، اور کوئی شریف ان کی اتباع نہیں کرتا، بلکہ مطلب یہ ہے کہ عام طور سے ابتداء ضعیف اتباع کرتے ہیں، ورنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب تبلیغ اسلام کا کام شروع کیا تو حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت حمزہ رضی اللہ عنہما وغیرہ بھی مسلمان ہوئے ہیں۔

وسألتك أيزيدون أم ينقصون؟ فذكرت أنهم يزدون

یہ سوالات کی ترتیب میں پانچویں نمبر پر ہے اور تبصرے میں چھٹے نمبر پر مذکور ہے۔ میں نے تم سے سوال کیا کہ وہ بڑھ رہے ہیں یا گھٹ رہے ہیں؟ تم نے ذکر کیا کہ وہ بڑھ رہے ہیں۔

وكذلك أمر الإيمان حتى يتم

ایمان کی یہی تان ہوتی ہے حتیٰ کہ پایہ تکمیل کو پہنچ جائے یعنی وہ ترقی پذیر ہوتا ہے اور اس کا دائرہ

وسیع ہوتا چلا جاتا ہے اس میں لوگ جوق درجوق داخل ہوتے ہیں اور ان کی جمعیت بڑھتی جاتی ہے۔

وسألتک: أیرتد أحد سخطه لدينه بعد أن يدخل فيه؟ فذكرت أن: لا

یہ سوالات کی ترتیب میں چھٹے نمبر پر ہے اور یہاں ساتویں نمبر پر ہے۔ یعنی میں نے پوچھا تھا کہ ان میں سے کوئی اسلام میں داخل ہونے کے بعد اپنے دین کو ناپسند کر کے اور برا سمجھ کر مرتد بھی ہو جاتا ہے؟ تم نے جواب دیا کہ نہیں، کوئی منحرف نہیں ہوتا۔

و كذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب۔ اور ایمان کی یہی شان ہے کہ جب ایمان کی بشاشت قلب میں گھل جاتی ہے، اس کا انشراح قلب کے اندر تام ہو جاتا ہے تو پھر کوئی آدمی مرتد نہیں ہوا کرتا۔ مرتد وہی ہوتا ہے جس کو اسلام کے بارے میں انشراح حاصل نہ ہوا ہو اور اس کے دل میں اس کی بشاشت رچ بس نہ گئی ہو۔

بشاشت دراصل اس حالت کو کہتے ہیں جو کسی آنے والے مہمان سے ملاقات پر خوشی کی وجہ سے انسان کے چہرے پر ظاہر ہو جاتی ہے یہاں قلب کا انشراح اور اطمینان مراد ہے۔ (۲)

یہاں ”بشاشتہ“ میں دو روایتیں ہیں:

ایک روایت تو ”بشاشتہ“ ہے یعنی ”بشاشتہ“ مضاف ہے اور مضاف الیہ ضمیر ہے جو ”إيمان“ کی طرف مائد ہے اس صورت میں ”بشاشتہ“ ”تخالط“ کا فاعل ہے اور ”القلوب“ مفعول ہے۔

دوسری روایت ”حين يخالط بشاشته القلوب“ ہے یعنی ”بشاشتہ“ مضاف ہے اور ”القلوب“ مضاف الیہ ہے اس صورت میں ضمیر نہیں ہے، ”يخالط“ کے اندر ضمیر فاعل ”إيمان“ کی طرف راجع ہے اور ”بشاشتہ القلوب“ مفعول ہے۔ (۲)

وسألتک هل يغدر؟ فذكرت أن: لا

یہ سوالات کی ترتیب میں آٹھویں نمبر پر ہے اور تبصرے میں بھی آٹھویں نمبر پر ہے۔ یعنی ہر قل نے کہا کہ میں نے تم سے پوچھا کہ وہ غدر کر کے اتے توڑتے بھی ہیں؟ تو تم نے ذکر کیا کہ نہیں، وہ عمد شکنی نہیں کرتے۔

(۲) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۶)۔

(۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶، ۳۷)۔

و كذلك الرسل لا تغدر

حضرات رسل کرام علیہم الصلاۃ والسلام بے وفائی نہیں کرتے، عہد کر کے اس کو توڑتے نہیں کیونکہ عہد وہ شخص توڑتا ہے جو حظ دنیا کا طالب ہوتا ہے، اس کو دنیا مقصود ہوتی ہے، لہذا اپنے اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے وہ ہر راستہ اختیار کر لیتا ہے، اگر وہ یہ دیکھتا ہے کہ عہد ٹوٹ جانے میں دنیوی فائدہ ہے تو عہد توڑنے کی پروا نہیں کرتا اور جس کا مقصود دین اور رضائے حق ہوتی ہے وہ تو عہد کرنے کے بعد اس کو پورا ہی کرتا ہے۔ (۴)

وسألتك: بما يأمركم؟ فذكرت أنه يأمركم أن تعبدوا الله ولا تشرکوا به شیثا

وینہا کم عن عبادۃ الاوثان ویأمرکم بالصلاۃ والصدق والعفاف۔

یہ سوالات کی ترتیب میں گیارہویں نمبر پر ہے اور یہاں نویں نمبر پر۔ ہر قل نے کہا کہ میں نے تم سے پوچھا کہ وہ تمہیں کس بات کا حکم دیتے ہیں؟ تو تم نے بتایا کہ وہ تمہیں حکم دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ بناؤ اور یہ کہ وہ تمہیں بت پرستی سے منع فرماتے ہیں اور تمہیں نماز، راست گوئی اور پاکبازی کا حکم فرماتے ہیں۔

یہاں سوال ہوتا ہے کہ یوسفیان نے اپنے جواب میں ”عبادۃ الاوثان“ کا تو ذکر نہیں کیا تھا پھر ہر قل نے ”نہی عن عبادۃ الاوثان“ کا ذکر کیسے کر دیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل یوسفیان نے ”اعبدوا اللہ ولا تشرکوا بہ شیثا و اترکوا ما یقول آباؤکم“

کہا تھا ان جملوں سے ”عبادت اوثان“ سے نہی سمجھ میں آرہی ہے اس لیے اس کو ذکر کر دیا ہے۔

پھر یہاں ہر قل نے ”صلاۃ، صدق اور عفاف“ کا تو ذکر کیا ہے لیکن ”صلہ“ کا ذکر نہیں کیا۔

اسی طرح ہر قل کے تبصروں میں بھی وہ ترتیب موجود نہیں ہے جو سوالات میں تھی۔ نیز دو سوال

یعنی سوال نمبر نو اور سوال نمبر دس بھی غائب ہیں۔

ان سب اشکالات کا اصل جواب یہی ہے کہ دراصل یہاں راوی نے تصرف کیا ہے اور اختصار سے کام

لیا ہے۔ چنانچہ بخاری میں آگے کتاب الجہاد کے تحت یہی حدیث ہر قل مذکور ہے اس میں سوالات اور ان

کے تبصروں میں ترتیب بھی موجود ہے، نیز وہ دونوں سوالات بھی وہاں مذکور ہیں جو یہاں ذکر نہیں کیے گئے۔

جہاں تک ”صلہ“ کے عدم ذکر کا تعلق ہے سو اصل تو یہی جواب ہے کہ راوی کا تصرف ہے،

البتہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ ”صدق و عفاف“ کے اندر داخل ہے۔

فَإِنْ كَانَ مَا تَقُولُ حَقًّا فَمِثْلُكَ مَوْضِعَ قَدَمَيَّ هَاتَيْنِ وَقَدْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَنَّهُ خَارِجٌ لِمِ

أَكُنْ أَظُنُّ أَنَّهُ مِنْكُمْ

یعنی جو کچھ تم نے بتایا اگر وہ سچ ہے تو وہ اس جگہ کے مالک ہو جائیں گے جہاں میرے یہ دونوں قدم ہیں، مجھے یقین تھا کہ وہ ظاہر ہونے والے ہیں لیکن یہ گمان نہیں تھا کہ وہ تم میں سے ہونگے۔

یہی روایت کتاب الجہاد میں آرہی ہے اس میں ہر قل ان اوصاف پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتا ہے ”وہذہ صفۃ

نبی“ کہ یہ نبی کے اوصاف ہیں۔ اور کتاب التفسیر کی روایت میں ہے ”ان یک ماتقول فیہ حقاً لہ نبی۔“

یہاں ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جو اوصاف یہاں بیان کیے گئے ہیں

ان کو نبوت کی علامات تو بے شک کہہ سکتے ہیں لیکن وہ نبوت کے دلائل قطعیہ تو نہیں ہیں، تو پھر ہر قل کا جزم کے ساتھ یہ کہنا کہ ”وہ میری اس جگہ کے مالک ہو جائیں گے“ اور یہ کہ ”وہ نبی ہیں“ یہ کیسے درست ہوگا؟ علامات پر تو یہ حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں ہر قل چونکہ اہل کتاب میں سے ہے اس لیے وہ حضور اکرم صلی اللہ

علیہ وسلم کے بارے میں کتب سابقہ کی پیشینگوئیوں کو جانتا ہے، ان پیشینگوئیوں کی روشنی میں جب یہ علامات اس کے سامنے آئیں تو اسے یقین ہو گیا، اس پر اس نے قطعیت کے ساتھ حکم لگایا۔

آگے کہتا ہے کہ میں جانتا تھا کہ وہ تشریف لائیں گے لیکن میں نہیں سمجھتا تھا کہ وہ تم میں سے

ہونگے، ہر قل کا خیال یہ تھا کہ وہ کسی بڑی قوم میں سے ہونگے جو تمدن اور ترقی یافتہ ہوگی، اس کو یہ توقع نہ

تھی کہ وہ عربوں کی جاہل اور غیر متدن قوم میں تشریف لائیں گے، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ مشرکین نے کہا

تھا ”لَوْلَا نَزَلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقُرَيْشِ عَظِيمٍ۔“ (الزخرف/۳۱)۔

یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ کتب سابقہ میں تو تصریح تھی کہ اب جو نبی آئیں گے وہ بنی اسماعیل میں

سے ہونگے اور بنی اسماعیل تو عرب ہی ہیں تو آپ کہہ دیجئے کہ یا تو ہر قل کو یہ بات یاد نہیں رہی اور یا

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خبریں معلوم ہونے کے بعد وہ بدحواس ہو گیا اور اس کو اپنی حکومت کے لیے

خطرہ لاحق ہو گیا اس لیے وہ یہ غلط بات کہہ گیا۔ بلکہ بعض روایات میں ہے کہ ”جب گرامی نامہ پڑھا گیا تو وہ

پسینے سے شرابور ہو گیا، اس کی پیشانی عرق آلود ہو گئی“ (کمانی فتح الباری ج ۱ ص ۳۷ و عمدۃ القاری ج ۱ ص ۸۸)

اسے اندیشہ ہو گیا تھا کہ اب میری حکومت برقرار نہیں رہیگی، اسی خوفزدگی اور حواس باختگی کے عالم میں یہ غلط

بات اس نے کہہ دی۔

فلو أعلم أني أخلص إلي لتجشمت لقاءه، ولو كنت عنده لغسلت عن قدميه. اگر مجھے یہ یقین ہوتا کہ میں ان کی خدمتِ عالی میں پہنچ جاؤں گا اور راستے میں مجھ کو قتل نہیں کر دیا جائے گا تو میں ان کی ملاقات کے لیے ضرور تکلیف برداشت کرتا۔ اور اگر میں ان کے پاس ہوتا تو ان کے پاؤں مبارک دھوتا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر قل یہ یقین کیے بیٹھا تھا کہ اگر وہ اپنی سلطنت سے نکل کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونے کا ارادہ کرے گا تو اس کی قوم اس کو زندہ نہیں چھوڑے گی۔ لیکن اس نے غور و فکر نہیں کیا اگر وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والا نامے پر غور کرتا اور آپ کے ارشادِ عالی ”أَسْلِمْتُ تَسْلَمُ“ کو عموم پر رکھتا تو یقیناً آپ کی خدمت میں بھی پہنچتا اور سالم بھی رہتا، دنیا اور آخرت دونوں کی سلامتی اسے حاصل ہوتی۔

دوسرے جملہ ”ولو كنت عنده لغسلت عن قدميه“ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر قل جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچنے کی تمنا کر رہا ہے اس کا مقصد کوئی دنیوی جاہ و رتبہ نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد صرف حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے خادمانہ انداز میں حاضری ہے اور اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ ہر قل کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت کا یقین ہو گیا تھا۔

اسلامِ ہر قل

اس حقانیت کے یقین کے باوجود آیا وہ مسلمان ہوا یا نہیں؟

حافظ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ نے تو لکھ دیا کہ وہ مسلمان ہو گیا تھا۔ (۵)

مگر۔ جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ دلائل سے یہ بات ثابت ہے کہ وہ مسلمان نہیں ہوا، اس نے جب اپنی قوم کی نفرت دیکھی تو کہا ”إني قلت مقالتي أنفاً اختبر بها شدتكم على دينكم، فقد رأيت“ (۶) یعنی میں تو تمہیں آزما رہا تھا کہ تم اپنے دین پر کتنے پکے ہو، چنانچہ میں نے دیکھ لیا۔ اس پر اس کی جماعت نے اس کے سامنے اپنی پیشانیاں ٹیک لیں۔

۸ ہجری میں جنگ موتہ میں یہ مسلمانوں کے خلاف لشکر کشی کر کے آیا تھا (۷) اور پھر غزوہ تبوک

(۵) چنانچہ وہ حضرت وحیہ کبریٰ رضی اللہ عنہ کے حالات کے تحت فرماتے ہیں ”وہو الذی بعثہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلی قیصر فی الہدنہ۔ وذلك فی سنة ست من الهجرة، فآمن به قیصر، وأبنته طارقتاً، نؤمن۔“ الاستیعاب (ج ۱ ص ۴۶۳)۔

(۶) یہ جملہ حدیثِ مشکوٰۃ کے آخر میں آیا ہے۔ (۷) دیکھیے البدایہ والنہایہ (ج ۴ ص ۲۴۱-۲۵۳) غزوہ موتہ۔

میں اس نے مقابلہ کی تیاری کی تھی (۸) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اسلام کی دعوت دی اور وہ بھی قریب الاجابۃ ہو گیا تھا لیکن مسلمان نہیں ہوا تھا چنانچہ مسند احمد میں ہے کہ اس نے کہا ”اِنّی مسلم“ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کذب بل هو علی نصرانیۃ“ (۹)

ان دنائے کی روشنی میں حافظ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ کے قول ”ذامن بہ“ کے معنی یہ کر سکتے ہیں : ”اظهر التصديق“ یعنی اس نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کی اور اس کے دل میں آپ کی حقانیت اتری لیکن اس پر وہ قائم نہیں رہا اور نہ ہی اس کے مقتضا پر عمل کیا گویا اسلام کی طرف صرف اپنا رحمان طاہر کیا، چنانچہ اس نے اپنی حکومت بچانے کی فکر کی اور فانی دنیا کو باقی رہنے والی آخرت پر ترجیح دی۔ (۱۰) واللہ اعلم۔

ثم دعا بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي بعث به دحية إلى عظيم

بُصْرَى

پھر اس نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا والا نامہ منگوا یا جو آپ نے حضرت وحیہ رضی اللہ عنہ کے ذریعہ عظیم بصری کے پاس اور پھر عظیم بصری نے ہرقل کے پاس بھیج دیا تھا۔

وَحِيه

حضرت دحیہ بن خلیفہ بن فروہ بن فضالہ بن زید الکلبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ، قدیم الاسلام ہیں (۱۱) غزوہ بدر کے سوا تمام غزوات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریک ہوئے (۱۲) حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت تک زندہ رہے۔ (۱۳)

یہ بہت حسین اور خوبصورت تھے حتیٰ کہ روایات میں آتا ہے کہ جب یہ مدینہ کی گلیوں میں نکلتے تو

(۸) دیکھیے الکامل لابن الاثیر (ج ۲ ص ۱۸۹) ذکر غزوة نبوآ۔۔۔

(۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۷)۔

(۱۰) حوالہ بالا۔

(۱۱) طبقات ابن سعد (ج ۴ ص ۲۴۹) دحیہ بن خلیفہ۔

(۱۲) قال ابن سعد فی الطبقات (ج ۴ ص ۲۵۱) وقال الحافظ فی الإصابۃ (ج ۱ ص ۴۶۳ و ۴۶۴): ”أول مشاهدہ الخلق وقيل: أحد، ولم يشهد بدرًا....“

وقد شهد دحیہ الیرموک۔“

(۱۳) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۲۵۰)۔

عورتیں ان کو جھانک جھانک کر دیکھتی تھیں (۱۴) یہی صورتحال ان کے ساتھ شام میں بھی پیش آئی۔ (۱۵)
چنانچہ یہ نقاب باندھ کر لگتے تھے۔ (۱۶)

پچھے یہ بات گزر چکی ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام عموماً جب انسانی شکل میں آتے تھے تو ان ہی کی صورت میں آتے تھے۔ (۱۷)

حضرت جبرئیل امین اور وحیہ کبریٰ رضی اللہ عنہ میں مناسبت یہ ہے کہ ملائکہ حسن صورت کو پسند کرتے ہیں وہ جب انسانی صورت اختیار کرتے ہیں تو حسین آدمی کی صورت اختیار کرتے ہیں، حدیث جبرئیل میں آپ نے پڑھا ہے ”إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدٌ بَيَاضُ الثِّيَابِ، شَدِيدٌ سَوَادُ الشَّعْرِ“ (۱۸) کہ ایک آدمی ظاہر ہوا، اس کے کپڑے نہایت سفید براق، بال نہایت حسین اور سخت سیاہ تھے، یہ ساری باتیں حسن پر دلالت کرتی ہیں اس لیے حضرت جبرئیل نے یہ حسین صورت اختیار کی۔

اس کے علاوہ یہ نکتہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اپنا سفیر بنا کر حضرت جبرئیل علیہ السلام کو بھیجا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا کے سب سے بڑے بادشاہ کے پاس اپنا سفیر حضرت وحیہ رضی اللہ عنہ کو بنایا جو حضرت جبرئیل کے مشابہ اور اُن سے مناسبت رکھنے والے تھے۔

فائدہ

”وحیہ“ پر دال کا کسرہ اور فتح دونوں صورتیں درست ہیں، اس کے معنی اہل یمن کی لغت میں رئیس کے ہیں۔ (۱۹)

عظیم بُصریٰ

اس سے مراد حارث بن ابی شمر غسانی ہے۔ (۲۰)

(۱۴) دیکھیے الإصابہ (ج ۱ ص ۴۵)۔

(۱۵) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۰)۔

(۱۶) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۰)۔

(۱۷) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۲۵۰)۔

(۱۸) انظر لحديث جبريل: الصحيح لمسلم، فاتحة كتاب الإيمان۔

(۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸ و ۲۷)۔

(۲۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت وحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کو جب ہرقل کے پاس بھیجا تو براہ راست نہیں بھیجا تھا بلکہ بصری کے گورنر حارث بن ابی شمر کے واسطے سے بھیجا تھا کیونکہ شاہی آداب میں سے یہ بات تھی کہ ان کو براہ راست پیغام نہیں پہنچایا جاتا تھا۔ سلاطین کے دربار میں رسائی درجہ بدرجہ ہوا کرتی تھی اور کوئی چیز واسطے کے بغیر قبول نہیں کی جاتی تھی، اسی لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا دعوت نامہ ”عظیم بصری“ کے واسطے سے بھیجا گیا۔ (۲۱)

بصری

باء کے ضمہ اور الف مقصورہ کے ساتھ ہے، یہ شام میں حوران شہر کا ایک علاقہ ہے، حضرت خالد بن الولید رضی اللہ عنہ جب عراق سے شام میں مصروف جہاد مسلمانوں کی مدد کے لیے چلے اُس وقت مسلمان اسی مقام پر تھے، وہاں کے لوگوں کو صلح پر مجبور کر دیا گیا، اس طرح ۱۲ھ میں پورے شہر حوران پر مسلمانوں کا قبضہ ہو گیا۔ شام کے علاقوں میں سے مسلمانوں کے ہاتھوں فتح ہونے والا یہ سب سے پہلا شہر تھا۔ (۲۲)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یہاں نبوت سے قبل دو مرتبہ تشریف لے گئے تھے (۲۳) پہلی مرتبہ بارہ سال کی عمر میں اپنے چچا ابوطالب کے ساتھ شام کے تجارتی سفر کے موقع پر، اسی مقام پر ”بحیرا“ راہب نے آپ کو دیکھا تھا اور آپ کے چچا کو حفاظت کی تاکید کے ساتھ ساتھ واپس لیجانے کو کہا تھا۔ (۲۴) اور دوسری مرتبہ ۲۰ پچیس سال کی عمر میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت خدیجہ کا تجارتی سامان لیکر چلے گئے، بصری جا کر قیام کیا، وہیں ”نسطورا“ نامی راہب سے ملاقات ہوئی تھی۔ (۲۵)

فدفعہ الی ہرقل

پھر وہ خط ہرقل کو پیش کیا۔ یعنی جب ہرقل آپ کے حالات کی چھان بین سے فارغ ہو گیا اور اسے معلوم ہو گیا کہ یہ خط اہم ہے اور پڑھنے کے قابل ہے تو اب وہ خط اس کے سامنے پیش کیا گیا۔

(۲۱) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۳۶)۔

(۲۲) تفصیلات کے لیے دیکھیے معجم البلدان (ج ۱ ص ۳۴۱) اور تہذیب الأسماء واللغات (ج ۳ ص ۳۶)۔

(۲۳) تہذیب الأسماء واللغات (ج ۳ ص ۳۶)۔

(۲۴) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۱ ص ۱۲۱) ذکر ابی طالب وضمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الیہ وخر وجمعه الی الشام فی المرة الأولى۔

(۲۵) طبقات ابن سعد (ج ۱ ص ۱۲۹)۔

فقراء چنانچہ ہر قل نے اسے پڑھا، اس سے مراد یا تو یہ ہے کہ خود اس نے خط پڑھا اور یہ بھی ممکن ہے کہ ترجمان نے خط پڑھ کے سنایا ہو جیسا کہ کتاب الجہاد کی روایت میں ہے ”فقرئ“ چونکہ ہر قل کے امر سے پڑھا گیا تھا اس لیے اس کی طرف نسبت کر دی گئی۔

فإذا فيه: بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أما بعد فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلمت تسلم يؤتك الله أجرك مرتين، فإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين ”وَيَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ، وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ“

تو اس میں لکھا تھا، بسم الله الرحمن الرحيم، الله کے بندے اور اس کے رسول محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف سے روم کے سردار ہر قل کے نام یہ خط ہے، اس شخص پر سلامتی ہو جو راہِ راست کی اتباع کرے، میں تمہیں اسلام کی دعوت دیتا ہوں، اسلام لے آؤ سلامت رہو گے اور اللہ تعالیٰ تمہیں دوہرا اجر دیں گے اور اگر تم نے منہ موڑا تو رعایا کا وبال بھی تم پر ہوگا، اے اہل کتاب! ایک ایسی بات کی طرف آؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان برابر ہے کہ ہم سوائے اللہ تعالیٰ کے اور کسی کی عبادت نہ کریں، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں اور نہ ہی اللہ تعالیٰ کے سوا ہم میں سے بعض بعض کو خدا بنائیں، پھر اگر وہ اعراض کریں تو کہہ دو، گواہ رہو کہ ہم ایک خدا کے ماننے والے ہیں۔“

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ آپ نے اپنا خط ”بسم الله الخ“ سے شروع فرمایا ہے، خطوط کے سلسلہ میں آپ کی عادت مبارکہ یہی تھی کہ ”بسم الله“ سے شروع فرماتے تھے۔ (۲۶)

”من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم“

یہاں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عبدیت اور اپنی رسالت دونوں کو ذکر فرمایا ہے اور عبدیت کو رسالت پر مقدم فرمایا، اس لیے کہ اصل چیز تو عبدیت ہے، اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو عبادت ہی کے لیے

پیدا کیا ہے۔ چونکہ یہ اصل مقصود تخلیق ہے اس لیے اس میں جو جتنا بڑھا ہوا ہوگا وہی سب سے اونچا اور بلند ہوگا، انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو نبوت و رسالت کی وجہ سے خدائے پاک کی ایک ایسی خاص معرفت حاصل ہوتی ہے کہ غیر نبی کو کسی بھی طرح حاصل نہیں ہو سکتی اسی لیے ان حضرات کا مقام عبودیت دوسرے لوگوں سے بہت ہی ممتاز ہوتا ہے، وہ عبودیت و بندگی میں سب سے آگے اور سب سے اونچے ہوتے ہیں، پھر سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ اللہ کے آخری نبی اور تمام نبیوں کے سردار ہیں اس لیے یہ یقینی بات ہے کہ آپ کی عبودیت سب سے اونچی اور سب سے آگے ہوگی۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ”رسول“ کا لفظ ذکر کیا ہے اس لیے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور یہی ایک ایسا وصف ہے کہ جس کی وجہ سے آپ کو تمام مخلوق پر امتیاز عطا کیا گیا ہے، آپ اللہ کے فرستادہ ہیں، اس فرستادہ ہونے کی وجہ سے آپ لوگوں کو دعوتی خطوط لکھ رہے ہیں لوگوں کو ایمان کی دعوت دے رہے ہیں۔

بہر حال ”عبد“ کا اور ”رسول“ کا لفظ ساتھ ذکر کرنے سے ایک بات یہ لگتی ہے کہ حضراتِ رسل خواہ کتنے ہی بڑے ہوں بہر حال وہ اپنی عبودیت اور بندگی کا اعتراف کرتے ہیں۔ اس سے اشارۃً نصاریٰ کی تردید ہوگئی جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو مقامِ رسالت اور عبودیت سے اٹھا کر مقامِ الوہیت پر پہنچاتے ہیں۔ (۲۷)

خط میں کاتب کا نام

پہلے لکھا جائے گا یا مکتوب الیہ کا؟

یہاں یہ بات بھی سمجھ لیجیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خط کی ابتدا اپنے نام سے فرمائی ہے، اس میں اختلاف ہے کہ خط کی ابتدا کاتب کے نام سے ہوگی یا مکتوب الیہ کے نام سے؟ جمہور علماء فرماتے ہیں کاتب کے نام سے، ابو جعفر نخاس نے اس پر صحابہ کا اجماع نقل کیا ہے (۲۸) غالباً ان کی مراد اکثر صحابہ کا اجماع ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور بعض صحابہ کرام سے مکتوب الیہ کے نام سے ابتدا کرنا مقول ہے۔

چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”الأدب المفرد“ میں روایت نقل کی ہے کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس خط لکھا، اس کی ابتدا انھوں نے اس طرح کی :

(۲۷) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۶۱)۔

(۲۸) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸)۔

”لعبد الله معاوية أمير المؤمنين لزيد بن ثابت سلام عليك“ (۲۹) اسی طرح امام بخاریؒ کی ”الأدب المفرد“ میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی یہ طریقہ منقول ہے۔ (۳۰)

اسی طرح بخاری شریف میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے عبدالملک بن مروان کو خط لکھا ”إلى عبد الله عبد الملك أمير المؤمنين....“ (۳۱)

محمد بن الحنفیہ اور ایوب سختیانی رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مکتوب الیہ کے نام سے شروع کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۳۲)

امام طبرانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی معجم میں ایک ضعیف سند سے یہ نقل کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالد اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کو یمن بھیجا، ان دونوں نے آپ کی خدمت میں خط لکھا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا نام پہلے لکھا جبکہ حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے اپنا نام پہلے لکھا، ان پر کوئی نکیر نہیں کی گئی۔ (۳۳)

لیکن یہ معبودے چند واقعات ہیں ورنہ اصل سنت یہی ہے کہ کاتب اپنا نام پہلے لکھے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جتنے خطوط منقول ہیں وہ سب آپ کے اپنے نام سے شروع ہیں۔

اس کے علاوہ ابوداؤد میں حضرت علاء بن الحضرمی رضی اللہ عنہ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ جب بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خط لکھتے تو اپنے نام سے شروع فرماتے تھے۔ (۳۴)

حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ”ماکان أحد أعظم حرمة من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان أصحابه إذا كتبوا إليه كتاباً كتبوا: من فلان إلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم“ (۳۵)

ہرقل عظیم الروم

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”عظیم الروم“ فرمایا ”سک الروم“ نہیں فرمایا، اس لیے کہ بادشاہ تو وہ ہے جس کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے نائبین خلفاء کرام بادشاہ بنائیں، کافروں کے جو بادشاہ

(۲۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۸) کتاب الاستذان باب بمن یدأی الکتاب۔

(۳۰) حوالہ بالا۔

(۳۱) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۰۶۹) کتاب الأحکام باب کیف ینابغ الإمام الناس۔

(۳۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۹۹)۔

(۳۳) دیکھیے مجمع الزوائد (ج ۸ ص ۹۸) کتاب الأدب باب فی کتابۃ الکتب و ختمہا۔

(۳۴) سنن ابی داؤد، کتاب الأدب باب فی الرجل یدأ بنفسہ فی الکتاب رقم (۵۱۳۳) و (۵۱۳۵)۔

(۳۵) مجمع الزوائد (ج ۸ ص ۹۸) کتاب الأدب باب فی کتابۃ الکتب و ختمہا۔

بن جاتے ہیں ان کی بادشاہت ضرورت کی بنا پر نافذ ہوتی ہے۔

پھر آپ نے یہ وصف تالیفِ قلب کے لیے بیان فرمایا ہے کیونکہ دعوت و تبلیغ میں کلام میں نرمی اختیار کرنے کا حکم ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ“ (۳۶) اور حضرت موسیٰ و ہارون علیہما الصلاۃ والسلام سے فرمایا ”فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّينًا“ (۳۷)۔

چونکہ ہر قل رومیوں کی نظر میں با عظمت تھا اس لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لیے ”عظیم“ کا لفظ لکھوایا، یہی بات آپ کی سیرت کے مطابق تھی کہ کج کلامی نہ ہو اور دشمن سے بھی انتہائی نرم رویہ اختیار کیا جائے، اس سے یہ فائدہ بھی ہوتا ہے کہ دشمن اگر دوستی نہیں کرتا تو کم از کم دشمنی میں تخفیف ہو جاتی ہے، گورنر مسٹن جب دارالعلوم دیوبند آیا اور منتظم نے حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو استقبالیہ کلمات لکھنے کے لیے کہا تو حضرت شاہ صاحب نے اس کے لیے اسی حدیث کے پیش نظر ”عظیم“ کا لفظ استعمال کیا، حالانکہ وہ کانپور کی مسجد پر گولی چلوا چکا تھا، شاہ صاحب فرماتے تھے کہ اس حدیث کی وجہ سے میرا قلب مطمئن تھا۔

مسندِ بزار کی حدیث میں ہے کہ جب یہ خط پڑھا گیا تو ہر قل کے بھتیجے نے ناراضگی کا اظہار کیا اور کہا کہ یہ خط نہ پڑھا جائے، قیصر نے وجہ پوچھی تو کہا کہ انھوں نے خط اپنے نام سے شروع کیا ہے اور اس میں آپ کو ”ملک الروم“ کہنے کے بجائے ”صاحب الروم“ کہا ہے۔ اس پر قیصر نے کہا کہ نہیں، یہ خط ضرور پڑھا جائے گا۔ (۳۸)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ نے مدائنی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ہر قل کے بھتیجے نے خط کھینچ لیا، اور ہر قل کے پوچھنے پر کہا کہ انھوں نے اپنا نام پہلے لکھا ہے اور آپ کو ”صاحب الروم“ کہا ہے۔ اس پر ہر قل نے اسے ڈانٹتے ہوئے کہا ”إِنَّكَ لَضَعِيفُ الرَّأْيِ، أَتُرِيدُ أَنْ أُرْمَى بِكِتَابٍ، قَبْلَ أَنْ أَعْلَمَ مَافِيهِ، لَنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ إِنْهُ لَأَحَقُّ أَنْ يَبْدَأَ بِنَفْسِهِ، وَلَقَدْ صَدَقَ، أَنَا صَاحِبُ الرُّومِ، وَاللَّهُ مَالِكِي رِمَالِكِهِ“ (۳۹) یعنی ”تمہاری رائے بڑی کمزور ہے، کیا تم یہ چاہتے ہو کہ میں خط کے مندرجات پر مطلع ہونے بغیر پہلے ہی اسے پھینک دوں؟ اگر وہ اللہ کے رسول ہیں تو ان کو اپنے نام سے شروع کرنے کا حق ہے، اور انھوں نے درست فرمایا کہ میں ”صاحب

(۳۶) سورة النحل/ ۱۲۵۔

(۳۷) سورة طه/ ۳۴۔

(۳۸) دیکھیے کشف الاستار عن زوائد البزار (ج ۳ ص ۱۱۴) ذکر نبینا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، باب فیما کان عند اہل الکتاب من

علامات نبوت۔

(۳۹) شرح قسطلانی (ج ۱ ص ۷۹)۔

الروم“ ہوں، کیونکہ ہم سب کا مالک تو اللہ ہے۔“

سلام علی من اتبع الهدی

یہ عبارت فکر انگیز تھی، ہر قل کو متوجہ کرنا تھا کہ اگر تم واقعہ ہدایتِ الہی کے پیروکار ہو تو بے شک ہماری طرف سے تمہارے لیے سلامتی کی دعاء ہے اور اگر تم ہدایتِ الہی کے پیروکار نہیں تو پھر یہ دعا تمہارے لیے نہیں ہے۔ ہر قل اپنے آپ کو اہل کتاب میں سے سمجھتا ہے اور اہل حق گردانتا ہے لیکن اب اس کو یہ بھی معلوم ہو گیا کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہو چکے ہیں اور وہ حالات کی تحقیق سے خود بھی اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ آپ واقعی خاتم الانبیاء والمرسلین ہیں، تو اب جب تک وہ آپ کی اتباع نہیں کرتا اس وقت تک وہ ہدایتِ الہی کا تابع اور فرمانبردار نہیں ہو سکتا، اگر اس کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ دعا اپنے حق میں کرنی ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کا دامن تھامنا ہوگا، اور اگر وہ اس دامن کو نہیں تھامتا تو پھر وہ متبعِ ہدایت نہیں ہے اور یہ دعا اس کے لیے نہیں ہے۔

کیا کفار کو سلام کیا جاسکتا ہے؟

یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور اکثر علماء فرماتے ہیں کہ کافر کو ابتداءً سلام کرنا جائز نہیں ہے۔ (۱) امام طحاوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ تعالیٰ سے یہی نقل کیا ہے۔ (۲)

بعض علماء کہتے ہیں کہ کافر کو مطلقاً سلام کرنا جائز ہے۔ (۳) لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاف ارشاد ہے ”لا تبدءوا الیہود ولا النصارى بالسلام۔“ (۴)

صاحب در مختار نے لکھا ہے ضرورت اور حاجت کے وقت سلام کرنے کی گنجائش ہے (۵) بعض سلف

(۱) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۹۹) و شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۱۴) کتاب السلام، باب النہی عن ابتداء اہل الکتاب بالسلام و کیفیۃ الرد علیہم۔

(۲) دیکھیے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۳۲) کتاب الکراۃ، باب السلام علی اہل الکفر۔

(۳) فآخرج الطبری عن طریق ابن عیینۃ قال: یجوز ابتداء الکافر بالسلام لقولہ تعالیٰ: ”لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ“ الآية، وقول ابراہیم لابیہ: ”سَلَامٌ عَلَيْكَ“۔ ونقل ذلك عن أبي أمامۃ رضی اللہ عنہ أيضاً۔ انظر أو جز المسالك (ج ۱ ص ۱۰۸) ما جاء فی السلام علی الیہودی والنصرانی۔

(۴) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۱۴) کتاب السلام، باب النہی عن ابتداء اہل الکتاب بالسلام و کیفیۃ الرد علیہم۔

(۵) دیکھیے در مختار مع رد المحتار (ج ۵ ص ۲۹۲) کتاب الحظر والإباحۃ۔

کی رائے یہ ہے کہ تالیفِ قلب کی غرض سے ابتداءً سلام کرنا مباح ہے۔ (۶)
 صاحب ”شرعة الاسلام“ فرماتے ہیں کہ اگر کافر کو سلام کرنے کی ضرورت پیش آئے تو ”السلام
 علی من اتبع الهدی“ کہے۔ (۷)
 امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی یہودی یا نصرانی کو خط لکھنا ہو تو حضور اکرم صلی اللہ
 علیہ وسلم کی اتباع میں ”السلام علی من اتبع الهدی“ لکھنا چاہیے۔ (۸)

امابعد

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے، یہ قلم روایاتِ کثیرہ میں وارد ہے، حافظ عبد القادر رُھاوی رحمۃ اللہ
 علیہ نے اپنی کتاب ”الأربعین المتباينة“ کے خطبہ میں اسے بتیس صحابہ کرام سے نقل کیا ہے۔ (۹)

امابعد کا سب سے پہلے

کس نے اطلاق کیا؟

اس میں اختلاف ہے کہ لفظ ”امابعد“ سب سے پہلے کس نے استعمال کیا:-
 ایک قول یہ ہے کہ اس کے سب سے پہلے قائل حضرت داؤد علیہ السلام ہیں، چنانچہ امام طبرانی نے
 اس سلسلہ میں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت نقل کی ہے لیکن اس کی سند میں
 ضعف ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو سب سے پہلے استعمال کرنے والے حضرت یعقوب علیہ السلام ہیں، یہ
 روایت امام دارقطنی نے اپنی کتاب ”غرائب مالک“ میں نقل کی ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اس کا سب سے پہلا قائل یَعْرُب بن قحطان ہے۔
 چوتھا قول یہ ہے کہ سب سے پہلے اس کو کعب بن لؤئی نے استعمال کیا۔
 پانچواں قول یہ ہے کہ سب سے پہلے تحبان بن وائل نے اس کا استعمال کیا۔

(۶) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۹۶)۔

(۷) فتاویٰ ثامیہ (ج ۵ ص ۲۹۲)۔

(۸) حوالہ بالا۔

(۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۲ ص ۴۰۶) باب الجمعة، باب من قال فی الخطبة بعد الشاء: امابعد۔

چھٹا قول فُس بن ساعدہ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس نے سب سے پہلے اس لفظ کو استعمال کیا ہے۔

پہلا قول زیادہ رائج ہے۔ واللہ اعلم۔ (۱۰)

فإني أدعوك بدعاية الإسلام

یہ حدیث کتاب الجہاد میں بھی آرہی ہے، وہاں اور مسلم کی ایک روایت میں ”بداعیۃ الإسلام“

وارد ہے۔ (۱۱)

”دعایۃ“ اور ”داعیۃ“ دونوں مصدر ہیں، دعوت کے معنی میں (۱۲) اور مطلب یہ ہے کہ میں تمہیں اسلام کی دعوت دے رہا ہوں۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے مصدر کو مفعول کے معنی میں لے کر اضافت کو بیانیہ قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”أدعوك بالمدعو الذی هو الإسلام“ اور فرمایا کہ ”باء“ ”إلی“ کے معنی میں ہے، اب معنی ہو جائیں گے ”أدعوك إلی الإسلام“ (۱۳)

اور اگر ”داعیۃ“ کو اسم فاعل کا صیغہ قرار دیں تو تقدیر عبارت ہوگی ”أدعوك إلی الكلمة الداعیۃ إلی الإسلام“ اور کلمہ سے ”لإله إلا الله محمد رسول الله“ کی گواہی مراد ہوگی۔ (۱۴)

أَسْلِمَ تَسْلَمَ

یہ جملہ اپنی وجازت اور اختصار کے ساتھ دنیا و آخرت کی خیرات اور خوبیوں کو اپنے دامن میں لیے ہونے ہے (۱۵) ہر قل نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں غور نہیں کیا، آپ اس کو کامل سلامتی کی ضمانت دے رہے تھے، جس کا مطلب یہ تھا کہ اسلام قبول کرنے کے بعد دنیا اور آخرت دونوں میں تجھے سلامتی ملے گی، اس بے وقوف نے یہ سمجھا کہ اگر میں نے اسلام قبول کر لیا تو میری حکومت چھن جائے گی اور

(۱۰) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۲ ص ۲۰۴ و ۲۰۵)۔

(۱۱) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۹۹) کتاب الجہاد والسر، باب کتب النبی صلی اللہ علیہ وسلم إلی ہر قل ملک الشام بدعوہ إلی الإسلام۔

(۱۲) دیکھیے النہایۃ لابن الاثیر (ج ۲ ص ۱۲۲)۔

(۱۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۹۳) بیان الإعراب۔

(۱۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۸) و شرح نووی (ج ۲ ص ۹۸)۔

(۱۵) دیکھیے ارشاد السدی (ج ۱ ص ۷۹)۔

اقتدار ہاتھ سے جاتا رہے گا۔ (۱۶)

کتاب الجہاد والی روایت میں ہے ”اَسْلَمْتُ تَسْلِمًا وَأَسْلِمْتُ يَوْمَ تَكُ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ“ اس میں ”اَسْلَمْتُ“ کا تکرار ہے (۱۷) اس میں یا تو یہ کہا جائے کہ یہ تاکید کے لیے ہے اور یا یہ کہا جائے کہ پہلے ”اَسْلَمْتُ“ سے اسلام قبول کرنے کا مطالبہ ہے اور دوسرے ”اَسْلَمْتُ“ سے دوام علی الإسلام کا مطالبہ ہے (۱۸) جیسے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ....“ (۱۹)

کیا ”اسلام“ اور ”مسلم“ اس دین اور امت کے لیے مخصوص ہیں؟

اس میں اختلاف ہے کہ اسلام دینِ محمدی کے لیے اور مسلم امتِ محمدیہ کے لیے مخصوص ہے یا دوسرے ادیان و اُمم کو بھی شامل ہے، علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے رسالہ ”إنعام النعمة“ میں خصوصیت کو ثابت کیا ہے اور اس پر تینیں دلائل پیش کیے ہیں۔ لیکن قرآن حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ”حَنِيفًا مَّسْلَمًا“ (۲۰) اور ”إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْتُ“ (۲۱) کہہ رہا ہے، یوسف علیہ السلام کی دعا ہے: ”تَوَفَّنِي مُسْلِمًا“ (۲۲) حضرت سلیمان علیہ السلام نے بلقیس کو کہا ”وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ“ (۲۳) حضرت لوط علیہ السلام کے متعلق ہے ”فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ“ (۲۴) حواریین کے متعلق آیا ہے: ”وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ“ (۲۵)۔

علامہ سیوطی نے جواب دیا کہ مذکورہ اختصاص سے انبیاء کرام کو مستثنیٰ رکھا گیا ہے، لہذا حضرت ابراہیم اور حضرت یوسف علیہما السلام والی آیات کا جواب ہو گیا، نیز انبیاء کرام کے گھرانے پر مسلم کا اطلاق تبعاً ہوا ہے، حضرت لوط علیہ السلام والی آیت کا جواب بھی ہو گیا، سیوطی فرماتے ہیں کہ میں رسالہ لکھ کر فارغ ہوا اور سونے کے لیے لیٹا تو حواریین کی آیت ذہن میں آئی، اس پر کوئی تاویل منطبق نہ ہوتی تھی، تو پھر اٹھا، چراغ روشن کیا پھر جواب لکھا جو ذہن میں آگیا تھا کہ حواریین کو اس لیے مسلمین کہا ہے کہ ان کی جماعت میں نبی موجود تھے، تو یہ اطلاق تبعیتِ نبی کی بنیاد پر ہے، سیوطی کا خیال ہے کہ ان حواریین میں دو

(۱۶) حوالہ بالا۔

(۱۷) صحیح بخاری، کتاب الجہاد، باب دعاء الی علیہ وسلم الناس الی الإسلام والنہو... رقم (۲۹۳۱)۔

(۱۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۸)۔ (۱۹) سورۃ النساء/۱۳۶۔ (۲۰) سورۃ آل عمران/۶۶۔ (۲۱) سورۃ بقرہ/۱۳۱۔

(۲۲) سورۃ یوسف/۱۰۱۔ (۲۳) سورۃ نمل/۳۱۔ (۲۴) سورۃ ذاریات/۳۶۔ (۲۵) سورۃ مائدہ/۱۱۱۔

تین نبی موجود تھے۔

علامہ عثمانی کی رائے میں کئی جواب زیادہ مناسب ہے کہ جزئیات کا احصاء اور پھر جواب کافی مشکل ہے وہ فرماتے ہیں کہ ازروئے لغت یہ اطلاق عام ہے اور ازروئے لقب خاص ہے، جیسے لفظ ”حافظ“ لغت میں عام ہے اور لقب ابن حجر کا ہے، ”حَبَّان“ لغت عام ہے اور لقباً غیر انسان کے لیے خاص ہے۔ شاید یہ اسم اور لقب ”مِلَّةَ اَیْنُکُمْ اِبْرَاهِیْمُ هُوَ سَمُّکُمُ الْمُسْلِمِیْنَ“ (۲۶) اور ”رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِیْنَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّیَّتِنَا اُمَّةٌ مُّسْلِمَةٌ لَّكَ“ (۲۷) سے لیا گیا ہے۔ (۲۸) واللہ اعلم۔

یو تک اللہ اجر ک مرتین

پہلے اسلام لانے کا امر تھا اور اب ترغیب ہے کہ اگر تم اسلام قبول کرو گے تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ تمہیں دوہرا اجر عطا فرمائیں گے۔ ایک تو اس لیے کہ یہ اپنے نبی پر ایمان رکھتا ہے اور دوسرے اس لیے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا ہے، اور کتابی جب ایمان لاتا ہے تو اس کو دُعا اجر ملتا ہے، ایک اس کے اپنے نبی پر ایمان لانے پر اور دوسرے ہمارے نبی پر ایمان لانے پر، یہی مفہوم حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت میں وارد ہوا ہے چنانچہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں ”ثلاثة لهم اجران“ رجل من اهل الكتاب آمن بنبيه و آمن بمحمد.....“ (۲۹)

بعض علماء فرماتے ہیں کہ ”مرتين“ کے معنی ہیں ”مرة بعد مرة“ یعنی برابر ثواب ملتا رہے گا، ایک اجر تو اس کے ایمان لانے کا اور پھر مزید اجر اس کے دوسروں کے ایمان لانے کا سبب بننے کا۔ (۳۰)

فان تولیت فان علیک اثم الاريسين

اگر تم نے روگردانی کی اور اعراض کیا تو اریسین کا گناہ بھی تمہاری گردن پر ہوگا۔

”اریسین“ کے ضبط میں پانچ قول ہیں۔ (۳۱)

(۲۶) سورۃ حج/۶۸۔

(۲۷) سورۃ نمر/۱۲۸۔

(۲۸) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۸، ۲۲۹)۔

(۲۹) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰) کتاب العلم باب تعلیم الرجل ائمته و اہله۔

(۳۰) ارشاد الساری (ج ۱ ص ۶۹)۔

(۳۱) ان تمام اقوال کے لیے دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۹۸) کتاب الجہاد والسیر باب کتب البی منی اللہ علیہ وسلم۔

- ① اریسین (راء مکسورہ مخففہ سے پہلے ہمزہ مفتوحہ اور سین کے بعد دو یاء)۔
- ② اریسین (راء مکسورہ مخففہ سے پہلے ہمزہ مفتوحہ اور سین کے بعد ایک یاء ساکنہ)۔
- ③ یریسین (راء مکسورہ مخففہ سے پہلے یاء اور سین کے بعد دو یاء)
- ④ یریسین (راء مکسورہ مخففہ سے پہلے یاء اور سین کے بعد ایک یاء)
- ⑤ اریسین (ہمزہ مکسورہ، اس کے بعد راء مشدودہ مکسورہ پھر یاء ساکنہ پھر سین اور اس کے بعد ایک یاء)۔

اریسین کون ہیں؟

اریسین کی تعیین میں اختلاف ہے :-

ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی کاشتکار کے ہیں چنانچہ امام ثعلب، ابن الاعرابی اور دوسرے علماء سے یہ معنی منقول ہیں (۲۲)۔ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے (۲۳) کیونکہ اس کی تائید مختلف روایتوں سے ہوتی ہے، چنانچہ ابن اسحاق کی روایت ہے ”فإن علیک إثم الکثارین“ برقانی کی روایت میں اضافہ ہے ”یعنی الحرثین“ اسی طرح مدائنی کی مرسل روایت میں ہے ”فإن علیک إثم الفلاحین“ ابو عبید رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب الأموال میں عبد اللہ بن شداد کی مرسل روایت میں ہے ”وإن لم تدخل فی الإسلام فلا تحل بین الفلاحین و بین الإسلام۔“ (۲۴)

ابو عبید رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فلاحین کے معنی اگرچہ کاشتکار کے ہیں لیکن یہاں خاص طور پر صرف کاشتکار مراد نہیں ہیں بلکہ مملکت کے تمام باشندے مراد ہیں۔ (۲۵) کاشتکار کا ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ عام طور پر یہی لوگ رعیت کے

افراد ہوتے ہیں نیز یہ لوگ بادشاہوں کے پوری طرح تابع ہوتے ہیں جدھر وہ چلتے ہیں یہ بھی چل پڑتے ہیں، بادشاہ اگر مسلمان ہو تو رعیت مسلمان ہو جاتی ہے اور اگر وہ اعراض کرے تو پھر رعیت بھی اعراض کرتی ہے، پھر عرب کے لوگ ہر شخص کو فلاح کہتے ہیں چاہے وہ خود کاشت کرے یا دوسروں سے کرائے۔ (۲۶) دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے خدام اور اتباع مراد ہیں اور مطلب یہ ہے کہ تم اگر اسلام نہیں لاؤ گے تو تمہارے خدام اور متبعین بھی اسلام نہیں لائیں گے، گویا تم ان کے ایمان کے لیے مانع بن رہے ہو، اس

(۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۹) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۸۶) و أعلام الحديث للخطابی (ج ۱ ص ۱۳۴)۔

(۲۳) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۹۸) کتاب الجہاد و السیر باب کتب النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۲۴) ان تمام روایات کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۹)۔

(۲۵) شرح نووی (ج ۲ ص ۹۸)۔ (۲۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۹)۔

لیے ان کا گناہ بھی تمہارے اوپر ہوگا۔ (۳۷)

میسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد عبد اللہ بن اریس کے متبعین ہیں جن کو ”اریسیہ“ کہا جاتا ہے۔ چوتھا قول امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے کہ ”اریسیہ“ ایک فرقہ ہے جو اروس نامی ایک شخص کی طرف منسوب ہے، یہ فرقہ اللہ تعالیٰ کی توحید کا محترف، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت کا قائل اور جو کچھ انجیل میں ہے اس پر ایمان رکھتا ہے اور جو کچھ عیسائی کہتے ہیں اُسے نہیں مانتا۔ (۳۹)

اب ”فان علیک اثم الاریسین“ کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں، ایک وجہ تو یہ ہو سکتی ہے کہ ہرقل بھی ”اریسی“ غنیدہ کا ہو، لہذا اگر وہ اسلام سے روگردانی کرے گا تو اس کی جماعت اسلام سے روگردانی کرے گی۔ دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اصل میں اریسی ہرقل کی سلطنت میں رہتے تھے اور یہ قاعدہ ہے کہ بادشاہ کی رعایا بھی بادشاہ کے ساتھ ہوا کرتی ہے، امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ ارشاد فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ صورت یہ ہوئی ہو کہ فرقہ اریسیہ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا علم ہرقل سے پہلے ہو گیا ہو اور فرقہ اریسیہ آپ پر ایمان نہ لایا ہو اس کی وجہ سے اس کا حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان بھی باطل ہو گیا کیونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی بشارت دی تھی، اب جب کہ مبشرہ کو نہیں مانا تو گویا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بعض باتوں کو نہیں مانا، لہذا حضرت عیسیٰ کو نہیں مانا، اس طرح سارے گنہگار بنے، تو مطلب یہ ہے کہ جیسے وہ لوگ گنہگار ہوئے ایسے ہی تو بھی گنہگار ہوگا۔ (۴۰)

پانچواں قول یہ ہے کہ اریسیین سے مراد وہ ملوک و رؤساء ہیں جو اپنی رعایا کو مذاہبِ فاسدہ کی طرف چلاتے ہیں۔ (۴۱) اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم روگردانی کرو گے تو تم بھی ایسے ہی گنہگار ہو گے جیسے وہ متکبر رؤساء اور بادشاہ گنہگار ہیں جو حق سے اعراض کرتے ہیں۔

چھٹا قول یہ ہے کہ اس سے ”عشار“ یعنی ٹیکس وصول کرنے والے مراد ہیں چنانچہ لیث بن سعد نے یونس بن یزیدؒ سے نقل کیا ہے ”الاریسیون: العشارون یعنی اهل المكس“ اگر یہ معنی ثابت ہوں تو یہاں مبالغہ مقصود ہوگا یعنی جیسے عشار سخت سزا کے مستحق ہیں اور بڑے سخت گنہگار ہیں اسی طرح ہرقل بھی سخت گنہگار ہوگا۔ (۴۲)

ساتواں قول یہ ہے کہ اریسیین سے مراد تو کاشکار ہی ہیں البتہ یہ کہا گیا ہے کہ اس ملک کے اکثر

(۳۸) النبی (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۳۷) النبی لابن الاثیر (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۳۹) دیکھیے حاشیہ فیض الباری (ج ۱ ص ۲۰ و ۴۱)۔ (۴۰) حوالہ بالا۔

(۴۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹)۔

(۴۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۶)۔

کاشکار مجوسی تھے جبکہ رومی اہل کتاب تھے۔ (۴۳) اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تو کتابی اور نصرانی ہے اور اس مملکت کے باشندے جو کاشکار ہیں یہ مجوسی ہیں، اور تیرا خیال یہ ہے کہ کتابی اہل حق ہیں اور اریسین مجوسی ہونے کی وجہ سے اہل باطل ہیں، تو جس طرح کتابی ہونے کی حیثیت سے تو اپنے آپ کو برحق سمجھتا ہے اور ان کاشکاروں کو اہل باطل، اسی طرح سمجھ لے کہ اب میری نبوت کے اعلان کے بعد اگر تو نے اسلام قبول نہیں کیا تو ان اریسین کی طرح تو اب اہل باطل میں داخل ہو جائے گا اور اہل حق میں تیرا شمار نہیں ہوگا، جیسے یہ مجوسی ہونے کی وجہ سے اہل باطل ہیں تو اب نصرانی ہونے کی وجہ سے اہل باطل میں داخل ہوگا۔ (۴۴)

پھر ایک روایت میں یہاں ”اریسین“ کے بجائے ”الکوسین“ کا لفظ آیا ہے، ”رکوسیت“ نصرانیت اور صابنیت کے درمیان درمیان ایک مذہب ہے۔ ممکن ہے ان میں کچھ لوگ ایسے ہوں جو نصرانیت کے بجائے ”رکوسیت“ کے قائل ہوں (۴۵) گویا ہرقل سے کہا گیا ہے کہ اگر تم اسلام نہیں لاؤ گے تو ”رکوسین“ جو اہل باطل ہیں ان کی طرح گنہگار ٹھہرو گے۔ واللہ اعلم۔

وَيَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا....

بعض نسخوں میں یہاں ”واو“ نہیں ہے اور بعض نسخوں میں ”واو“ ہے۔ (۴۶)

دو سوال اور ان کے جوابات

یہاں دو سوال ہیں:-

پہلا سوال یہ ہے کہ قرآن پاک میں ”واو“ نہیں ہے، پھر یہاں ”واو“ کیسے آگیا؟
دوسرا سوال یہ ہے کہ یہ آیت وفدِ نجران کے بارے میں نازل ہوئی ہے، کیونکہ ابن اسحاق وغیرہ نے لکھا ہے کہ آل عمران کے شروع سے اسی سے زائد آیتیں وفدِ نجران کے متعلق نازل ہوئی ہیں (۴۷) اور وفدِ نجران کی آمد ۹ھ میں ہے (۴۸) اس لیے کہ ان لوگوں نے سب سے پہلے جزیہ ادا کیا ہے (۴۹) اور جزیہ کی

(۴۳) غریب الحديث للخطابی (ج ۱ ص ۵۰۰)۔

(۴۴) دیکھیے جامع الاصول لابن الاثیر (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۴۵) دیکھیے جامع الاصول (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۴۶) تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۴۷) فتح باری (ج ۱ ص ۲۹)۔

(۴۸) تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۴۹) دیکھیے ابتداء سورة آل عمران از تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۲۳)۔

مشروعیت آیت کریمہ . ”قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ“ (۵۰) سے ہوئی ہے اور یہ آیت فتح مکہ کے بعد ۹ھ میں نازل ہوئی ہے (۵۱) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خط روانہ کیا تھا وہ ۶ھ میں تھا تو یہ آیت جو آل عمران کی اُن اسی آیات میں سے ہے جو وفدِ نجران کی آمد پر نازل ہوئی تھیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر قل کے خط میں کیسے لکھ دی؟ پہلے سوال کے کئی جوابات دیے گئے ہیں:-

① ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ یوسفیان کے کلام کا حصہ ہو، اس طرح کہ ان کو خط کے تمام مندرجات یاد نہ ہوں خط کے شروع کا کچھ حصہ یاد ہو اور آیت یاد رہ گئی ہو گویا کہ انھوں نے یہ ذکر کیا ہے ”کان فیہ کذا وکان فیہ یا اهل الكتاب....“ اس صورت میں ”داو“ کو یوسفیان کے کلام میں سے قرار دینگے نہ کہ خط کا جزء اور حصہ۔ (۵۲)

لیکن یہ جواب صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خطوط مبارکہ کے جو عکس شائع ہوئے ہیں ان میں اتنا ہی مضمون ہے۔

② دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ واؤ عاطفہ ہے اور معطوف علیہ ”ادعوک“ ہے اور معطوف محذوف ہے، تقدیر عبارت ہے ”انی ادعوک بدعاية الاسلام واقول لک ولا تبا عک امثال لقول الله تعالى: يَا أَهْلَ الْكِتَابِ....“ (۵۳)

دوسرے سوال کے بھی کئی جوابات دیے گئے ہیں:-

① ایک جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ یہ آیت مکرر النزول ہو ایک مرتبہ حدیبیہ سے قبل نازل ہوئی ہو اور ایک مرتبہ فتح مکہ کے بعد نازل ہوئی ہو۔ (۵۴) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو بعید قرار دیا ہے۔ (۵۵)

② دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے وفدِ نجران کے قدم کے موقعہ پر جو آیتیں نازل ہوئی ہوں وہ شروع سورۃ آل عمران سے یہاں تک ہوں اور یہ آیت البتہ پہلے نازل ہوئی ہو، جہاں تک ابن اسحاق کے قول ”بضع وثمانین“ کا تعلق ہے تو کہا جائے گا کہ یہ عدد محفوظ نہیں اور عدد کے ذکر کرنے میں ان سے سو ہو گیا ہوگا۔ (۵۶)

③ تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے کہ وفدِ نجران کی آمد حدیبیہ سے پہلے ہوئی ہو اور اُسی موقعہ

(۵۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹)۔

(۵۱) دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۲۲۷)۔

(۵۰) سورۃ التوبہ / ۲۹۔

(۵۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹)۔

(۵۴) تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۲۷۱)۔

(۵۳) حوالہ بالا۔

(۵۶) تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۲۷۱)۔

پر یہ آیت نازل ہو چکی ہو جہاں تک ان کی ادائیگی کا مسئلہ تھا وہ جزئیہ نہیں بلکہ مصالحۂ مباہلہ سے بچنے کا عوض تھا، بعد میں آیت جزئیہ سے اس کی موافقت ہو گئی۔ (۵۷)

● چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے (یہ پہلے سوال کا جواب بھی ہو سکتا ہے) کہ جس وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہرقل کو یہ خط لکھوایا اس وقت تک یہ آیت نازل نہیں ہوئی تھی، بعد میں آپ کی موافقت میں قرآن کریم میں یہ آیت نازل ہو گئی ہو، جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی موافقت میں حجاب، اُساری بدر اور صلاۃ علی المنافقین کے سلسلے کی آیتوں کے علاوہ اور دوسری آیات نازل ہوئیں۔ (۵۸) واللہ اعلم۔

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ

اے اہل کتاب! ایک ایسی بات کی طرف آؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان برابر ہے وہ یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی اور کی پرستش نہ کریں اور نہ ہی کسی چیز کو اس کے ساتھ شریک ٹھہرائیں اور نہ ہم میں سے بعض بعض کو اللہ کے سوا رب بنائیں۔“

نامہ مبارک اور اصول دعوت

یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خط میں اصول دعوت کی پوری پوری رعایت کی ہے۔ اصول دعوت میں سے ایک بات تو یہ ہے کہ تالیفِ قلب کا لحاظ زیادہ سے زیادہ ہو، چنانچہ آپ دیکھ لیجئے کہ ایک لفظ بھنی ایسا نہیں جس سے دل شکنی ہو۔

آپ نے ”من محمد عبد اللہ ورسولہ الی ہرقل عظیم الروم“ فرمایا، اپنے لیے آپ نے ”عظیم“ کا لفظ استعمال نہیں کیا لیکن ہرقل کے لیے آپ نے ”عظیم الروم“ کا لفظ استعمال کیا، تالیفِ قلب بھی ہے اور اس کے منصب کی رعایت بھی، کہ اس کی قوم اس کو ”عظیم“ سمجھتی تھی۔

اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ”سلام علی من اتبع الهدی“ لکھا، گویا سلام لکھنے کے ساتھ اس بات کی رعایت کی کہ غیر مسلم کو سلام نہ کیا جائے۔

سلام میں آپ نے ”علی من اتبع الهدی“ کی قید لگادی، اب اگر وہ اسلام قبول کرتا ہے تو بے شک وہ اس دعا کا محل ہے اور اگر اسلام قبول نہیں کرتا تو پھر وہ اس کا محل نہیں اور ہرقل کو فکر میں بھی ڈال

دیا کہ وہ سوچے کیا واقعہ وہ اس کا اہل ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ دعا اس پر منطبق ہو۔

اس کے بعد ہے ”فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدَعَايَةِ الْإِسْلَامِ أَسْلِمْتُ تَسْلِمَ يَوْمَئِذٍ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ، فَإِنْ تَوَلَّيْتَ فَإِنْ عَلَيْكَ إِثْمُ الْأَرِيسِيِّينَ“ اس میں امر بھی موجود ہے اور ترغیب بھی، زجر بھی ہے اور وعید بھی، ”أَسْلِمْتُ“ امر ہے ”تَسْلِمَ“ ترغیب، ”فَإِنْ تَوَلَّيْتَ“ زجر ہے اور ”فَإِنْ عَلَيْكَ إِثْمُ الْأَرِيسِيِّينَ“ وعید ہے۔

آپ نے ”فَإِنْ تَوَلَّيْتَ“ کی جگہ ”فَإِنْ كَفَرْتَ“ نہیں فرمایا اس لیے کہ اگر ”فَإِنْ كَفَرْتَ“ کہا جاتا تو وہ چونکہ اہل کتاب میں سے تھا، کفر کی اصطلاح سے واقف تھا اس لیے اس کو وحشت ہوتی اور دعوت کا اصول یہ ہے کہ داعی مخاطب کو متاثر کرے کہ میں جو کچھ تمہارے سامنے پیش کر رہا ہوں اس میں تمہاری خیر خواہی مقصود ہے، دل آزاری مقصود نہیں۔ اگر یہاں ”فَإِنْ كَفَرْتَ“ استعمال کیا جاتا تو حوصلہ شکنی کا اشکال پیش آسکتا تھا، اس بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ”فَإِنْ تَوَلَّيْتَ“ فرمایا۔

پھر ان کو اسلام سے مانوس کرنے اور اجنبیت کو دور کرنے کے لیے فرمایا ”تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ“ یعنی ہم اور تم اصل الاصول میں قریب قریب ہیں، توحید کے ہم جس طرح قائل ہیں تم بھی قائل ہو، اس اصل میں متفق ہو جانے کے بعد دوسری خرابیوں کا ازالہ مشکل نہیں۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ”تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ“ پر اشکال کیا گیا ہے کہ نصاریٰ تو اقا نیمِ ثلاثہ کا اعتقاد رکھتے ہیں اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو (معاذ اللہ) اللہ کا بیٹا کہتے ہیں اور الوہیت میں ان کو شریک سمجھتے ہیں تو پھر ”سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ“ کہنا کیسے درست ہوگا؟ قرآن کریم نے کس طرح ان کو کلمہ میں اہل اسلام کے برابر قرار دیا ہے حالانکہ اہل اسلام توحید کے قائل ہیں اور وہ مشرک ہیں؟

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ دراصل یہاں اصل نصرانیت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس کے اور اہل اسلام کے کلمے میں برابری ہے کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ توحید کا مضمون تمام کتب سماویہ میں ایک ہی طرح وارد ہے، قرآن، تورات اور انجیل میں اس کے اندر کوئی اختلاف نہیں، اس اعتبار سے نصاریٰ اور اہل اسلام کا کلمہ ایک ہوا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ گو حقیقتہً موحد نہ سی لیکن کہلاتے موحد ہی تھے، زبانی اور قوی حد تک ان کا دعویٰ توحید کا تھا، بلکہ یہ صرف ان کی بات نہیں، ہندو جو تینتیس کروڑ دیوتاؤں کو مانتے ہیں وہ بھی اپنے آپ کو موحد کہتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ بڑا خدا تو ایک ہی ہے اس نے ہمارے چھوٹے آلہ کو اختیار دیا ہوا ہے ہم ان چھوٹے خداؤں کو آسمان اور زمین کی تخلیق میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک نہیں سمجھتے، نہ

امورِ عظام کی تدبیر میں شریک سمجھتے ہیں، نہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ یہ اللہ کے کسی حکم کو ٹال سکتے ہیں، تو طاہز ہوا کہ ہم اللہ کی توحید کے قائل ہیں۔

لہذا کہا جائے گا کہ یہاں قرآن کریم نے مماثۃ مع الخطاب کا طریقہ اختیار کیا ہے اور اشارہ کیا ہے کہ دعویٰ سے بڑھ کر عقیدہ و عمل میں بھی توحید کو اختیار کرو، نہ صفاتِ مختصہ میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک کرو، نہ تحلیل و تحریم میں اور نہ ارواح و ملائکہ کو عطا کردہ اختیارات کی تنفیذ میں مستقل بالذات سمجھو۔

فَإِنْ تَوَلَّوْا فَعُولُوا الشَّهْدُ وَإِنَّا مَسْلُومُونَ

اگر روگردانی کریں تو ان سے کہہ دو کہ تم گواہ رہو اس بات کے کہ ہم مسلمان ہیں۔
خط کا تقاضا تو یہ تھا کہ ”فان تولوا“ کی جگہ ”فان تولیتم“ ہوتا لیکن چونکہ آپ نے قرآن کریم کی آیت نقل کی ہے اور اس میں غائب کا صیغہ ہے اس لیے علی سبیل الحکایۃ اسی غائب کے صیغہ کو نقل کر دیا۔

قال أبو سفیان: فلما قال مقال، وفرغ من قراءة الكتاب: كثر عنده الصخب وارتفعت الأصوات وأخربنا۔

ابو سفیان کہتے ہیں جب ہرقل نے جو کچھ کہنا تھا کہا اور وہ خط کی قراءت سے فارغ ہو گیا تو اس کے پاس شور مچ گیا، آوازیں بلند ہو گئیں اور ہمیں دربار سے نکال دیا گیا۔
”قال مقال“ میں فعل کی ضمیریں ہرقل کی طرف لوٹ رہی ہیں، یہاں ”مقال“ کو مبہم رکھا گیا ہے اس سے مراد یا تو وہ سوال و جواب ہیں جو پیچھے گزر چکے اور یا اس سے مراد وہ قصہ ہے جو آگے ابن الناطور کے حوالہ سے مذکور ہے۔

پھر چونکہ ابو سفیان کے بیان سے ہرقل متاثر ہوا تھا اور اس کا میلان اسلام کی طرف ہو رہا تھا، جس کا سبب یہ لوگ بنے تھے، اس لیے ہرقل کو خطرہ ہوا کہ کہیں یہ لوگ ابو سفیان اور اس کے رفقاء پر ٹوٹ نہ پڑیں کہ تم نے ہمارے بادشاہ کا رخ پھیرا ہے، اس لیے ان کو اپنے دربار سے روانہ کر دیا۔
البتہ یہ بھی ممکن ہے کہ ان کو بلانے کی جو غرض و غایت تھی یعنی مدعی نبوت کے حالات کی تحقیق، چونکہ وہ پوری ہو چکی تھی، حالات معلوم ہو گئے تھے، اس واسطے ان کو رخصت کر دیا گیا۔

فقلت لأصحابي حين أخرجُنا: لقد أَمَرَ ابنُ أبي كبشة، إنه يخافُه مَلِكُ بني الأصفر

جب ہمیں نکالا گیا تو میں نے اپنے ساتھیوں سے کہا کہ واقعی ابن ابی کبشہ کا معاملہ بڑی اہمیت اختیار کر گیا ہے، ان سے تو بنو الاصفہر کا بادشاہ بھی ڈر رہا ہے۔

ابن ابی کبشہ

یوسفیان نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خاں الذکر اور گمنام ظاہر کیا ہے اور آپ کے لیے اظہار ناراضگی کے طور پر ”ابن ابی کبشہ“ استعمال کیا ہے قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی شخص کو خاں الذکر اور گمنام ظاہر کرنا ہوتا ہے اس کے لیے ایسا لقب اختیار کیا جاتا ہے جس سے عظمت ظاہر نہ ہو، عربوں کی یہ عادت تھی کہ جب کسی کا نقص بیان کرنا ہوتا تو اُسے اس کے کسی گمنام اجداد کی طرف منسوب کر دیتے ہیں۔ (۵۹) یہ ابو کبشہ کون ہیں؟ ان کی تعیین میں بہت اختلاف ہے:-

① عالمِ انساب ابوالحسن جرجانی کہتے ہیں کہ یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نانا وہب کے نانا ہیں۔
② دوسرا قول یہ ہے کہ یہ عبدالمطلب کے نانا ہیں۔

③ تیسرا قول ابوالفتح ازدی اور ابن ماکولہ کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ابو کبشہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے رضاعی باپ ہیں ان کا نام حارث بن عبدالعزیٰ ہے۔

④ ابن قتیبہ، خطابی اور دارقطنی رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بنو خزاعہ کا ایک شخص تھا جس نے بُت پرستی چھوڑ کر قریش کی مخالفت کی تھی اور ”شعریٰ“ نامی ستارے کی پرستش شروع کر دی تھی، چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی بت پرستی کی مخالفت کی تھی اس لیے مطلق مخالفت میں اشتراک کی وجہ سے لوگوں نے آپ کو اس شخص کی طرف منسوب کر دیا، یہی قول زبیر بن بکّار کا بھی ہے، انہوں نے اس شخص کا نام ”حزبن عامر بن غالب“ بتایا ہے۔

⑤ پانچواں قول یہ ہے کہ آپ کے نانا وہب کی کنیت ابو کبشہ تھی۔

⑥ چھٹا قول ابن ماکولہ نے یہ نقل کیا ہے کہ یہ آپ کی رضاعی ماں حضرت حلیمہ کے والد کی کنیت

ہے۔

• ساتواں قول یہ ہے کہ یہ حضرت حلیمہ کے نانا یا دادا ہیں۔ (۶۰)

خلاصہ ان تمام اقوال کا وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یوسفیان حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خالص الذکر اور گمنام قرار دے کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ان کی اہمیت اب بڑھ گئی ہے ان سے روم کا بادشاہ بھی ڈرنے لگا ہے۔

بنی الاصفہر

بنی الاصفہر سے مراد رومی ہیں، رومی بنو الاصفہر کیوں کہلاتے ہیں؟ اس میں مختلف اقوال ہیں:-

① ابن الانباریؒ کہتے ہیں کہ ان کے جد روم بن عیص نے حبشہ کے بادشاہ کی بیٹی سے نکاح کیا تھا، اس سے جو اولاد ہوئی اس کا رنگ سفیدی اور سیاہی کے درمیان تھا اس لیے اس کو ”اصفر“ کہا گیا اور اس کی نسل ”بنو الاصفہر“ کہلائی۔ (۶۱)

② ابن الانباریؒ ہی نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ ایک موقع پر حبشیوں نے رومیوں پر غلبہ حاصل کر لیا اور ان کی عورتوں سے وطی کی تو ان کی جو اولاد پیدا ہوئی اس میں روم کی سفیدی اور حبشہ کی سیاہی تھی، اس طرح ان میں زردی پیدا ہوئی اس لیے وہ ”اصفر“ کی طرف منسوب ہوئے۔ (۶۲)

③ ابراہیم حربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”بنو الاصفہر“ اصفر بن روم بن عیص بن اسحاق بن ابراہیم علیہما السلام کی طرف نسبت ہے۔ (۶۳) قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ قول ابن الانباریؒ کے قول کے مقابلہ میں آئینہ ہے۔ (۶۴)

④ ایک قول یہ ہے کہ عیص بن اسحاق بن ابراہیم علیہما السلام کا رنگ بہت سرخ تھا، ان کی شادی اپنی چچازاد بہن یعنی حضرت اسماعیل علیہ السلام کی صاحبزادی سے ہوئی، ان سے روم بن عیص کے علاوہ پانچ مزید اولاد پیدا ہوئی، روم بہت زیادہ زرد رنگ کا تھا، رومیوں کی نسل ان سے چلی اس لیے ان کو بنو الاصفہر کہا جاتا ہے۔ (۶۵)

⑤ ابن ہشام رحمہ اللہ نے ”التیجان“ میں لکھا ہے کہ عیص بن اسحاق علیہ السلام کو ان کی دادی حضرت سارہ علیہا السلام نے سونے کے زیورات پہنائے تھے، سونے کی زردی کی وجہ سے ان کو ”اصفر“ کہا گیا ہے۔ (۶۶) واللہ اعلم۔

(۶۰) ان تمام اقوال کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۴۰) - عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۰) - (۶۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۰) -

(۶۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۱) - (۶۳) حوالہ بالا - (۶۴) حوالہ بالا - (۶۵) حوالہ بالا -

(۶۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۰) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۱) -

فما زلت موقناً أنه سيظهر حتى أدخل الله على الإسلام
پس مجھے برابر یقین رہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم عنقریب غالب آجائیں گے ، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ
نے مجھ پر اسلام کو داخل کر دیا۔

الوسفیان ہر قل کے دربار کی یہ کیفیت دیکھ کر متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے اور ان کو یقین ہو گیا کہ
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم غالب آکر رہیں گے۔

حضرت الوسفیان رضی اللہ عنہ کا اسلام

کچھ بدعت لوگ ایسے ہیں جو حضرت الوسفیان رضی اللہ عنہ کو مسلمان نہیں مانتے ، وہ رافضیوں کے
پروپیگنڈوں کا شکار ہو کر جمالت کی وجہ سے یہ کہتے ہیں کہ یہ شخص دل سے مسلمان نہیں ہوا تھا۔
اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمان ہونے سے قبل یہ ائمۃ الکفر میں داخل تھے ، لیکن اس کے
باوجود اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ان کو اسلام کی توفیق دی ، ان کے قبول اسلام کا مختصر واقعہ یہاں بیان کیا جاتا ہے۔
صلح حدیبیہ کے بعد قریش کے حلیف بنو بکر نے آپ کے حلفاء بنو خزاعہ پر حملہ کر دیا ، قریش کے
کچھ لوگوں نے بھی اپنے حلفاء کی مدد کی حالانکہ ان پر لازم تھا کہ وہ ان کو حملے سے روکتے ، حملہ بھی رات کو
نیمند کی حالت میں کیا گیا ، بدیل بن ورقاء ، عمرو بن سالم اور بنو خزاعہ کے کچھ اور لوگ مدینہ منورہ آئے اور
آپ کو اس غدر کی اطلاع دی ، عمرو بن سالم نے مظلومیت کی عکاس پر درد نظم سنائی:

یارب	انی	ناشد	محمددا
حلف	آینا	وایہ	الأتلدا
قد	کنتم	وُلدًا	وکتنا
ثمت	أسلمنا	فلم	ننزع
فانصر	هداک	اللہ	نصرًا
و	ادع	عباداللہ	یأتوا
فیہم	رسول	اللہ	قد
إن	سینم	خسفًا	وجہ
فی	فیلق	کالبحر	یجری
إن	قریشا	أخلفوک	الموعدا

ونقضوا میثاقک المؤکدا
 وجعلوا لی فی کداء رصد
 وزعموا أن لست أدعو أحدا
 وهم أذل وأقل عددا
 هم یتنونا بالوتیر هجدا
 وقتلونا رگعا و سجدا

اہل مکہ نے جب اس حرکت کے انجام پر نظر کی تو یوسفیان کو تجدید صلح کے لیے مدینہ منورہ روانہ کیا، انھوں نے حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہم سے الگ الگ گفتگو بھی کی، لیکن ناکام واپس لوٹا پڑا۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ۱۰ رمضان ۸ھ کو دس ہزار کاشکری لے کر مکہ مکرمہ کی طرف سفر شروع فرمایا، قریش کو خبر نہ تھی، یہاں تک کہ مکہ مکرمہ کے قریب مقام مراء الظہران پہنچ گئے، اہل مکہ تک فوج کی آمد کی بھنک پڑ چکی تھی، ویسے بھی دغدغہ لگا ہوا تھا کہ نہ معلوم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کس وقت ہم پر چڑھائی کر بیٹھیں، چنانچہ یوسفیان بن حرب، بدیل بن ورقاء اور حکیم بن حزام خبر لینے کی غرض سے مکہ مکرمہ سے نکلے، جب مراء الظہران کے قریب پہنچے تو آگ دکھائی دی کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کے قدیم دستور کے مطابق نیز بطور حکمت حکم دیا تھا کہ ہر شخص اپنے خیمہ کے سامنے آگ ملکانے، یہ لوگ آگ دیکھ کر گھبرا گئے اور ایک دوسرے سے پوچھا کہ یہ آگ کیسی ہے؟ بدیل نے کہا کہ یہ آگ قبیلہ خزاعہ کی ہے، یوسفیان نے کہا کہ خزاعہ کے پاس اتنا لشکر کہاں سے آیا وہ تو قلیل ہیں یہ گفتگو ہو رہی تھی کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خچر پر سوار اس طرف نکل آئے، انہیں فکر تھی کہ کسی طرح اہل مکہ کو خبر ہو جائے اور صبح سے پہلے پہلے وہ لوگ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے امن طلب کر لیں ورنہ خیر کی کوئی صورت نہیں، چنانچہ وہ کسی چرواہے وغیرہ کی تلاش میں نکلے تھے کہ یوسفیان کی آواز سن کر انہیں پہچان لیا، فوراً ان کو آواز دی اور حملہ کی خبر سنائی، یہ خبر سن کر ان لوگوں کے ہوش و حواس اڑ گئے، حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ اب کیا تدبیر کی جائے؟ حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میرے پیچھے خچر پر سوار ہو جاؤ، تمہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں لے چلتا ہوں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تعاقب کیا اور قتل کرنا چاہا اور عرض کیا یا رسول اللہ! یہ یوسفیان ہیں، ان کے ساتھ کوئی معاہدہ نہیں، مجھے اجازت دیجئے کہ گردن مار دوں، حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا میں نے یوسفیان کو پناہ دی ہے آپ نے فرمایا اچھا! ان کو اپنے پاس رکھو، صبح میرے پاس لے کر آنا۔

حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے آپ کے حکم کے بموجب انہیں رات کو اپنے خیمہ میں رکھا، صبح کو یوسفیان نے مسلمان ہونے کا فیصلہ کر لیا، اور آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر اسلام قبول کر لیا، آپ نے بھی ان کی عزت افزائی فرمائی اور فرمایا ”من دخل دارابی سفیان فهو آمن“۔ (۶۷)

اسلام لانے کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کے ساتھ سلوک، غزوات میں ان کی شرکت، اور اللہ کی راہ میں ان کی دونوں آنکھوں کی شہادت یہ سب باتیں دلیل ہیں اس بات پر کہ وہ خلوص دل کے ساتھ مسلمان ہوئے ہیں۔ (۶۸)

”وکان ابن الناطور صاحب إيلياء وهرقل سقفاً على نصارى الشام يحدث....“۔
یہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کا مقولہ ہے اور اسناد سابق کے ساتھ موصول ہے۔ بعض حضرات نے اسے معلق کہہ دیا ہے یہ وہم ہے، اور بعض مغاربہ کا خیال ہے کہ یہ ”عن الزہری عن عبيد الله عن ابن عباس عن أبي سفیان عن ابن الناطور“ مروی ہے جبکہ محققین فرماتے ہیں کہ ان کو ابن اسحاق کی روایت سے اشتباہ ہوا ہے جنہوں نے ابن الناطور کی حدیث کو حدیث ابی سفیان سے مقدم ذکر کیا ہے۔

اصل صورت یہ ہے کہ یہ حدیث پہلی حدیث پر معطوف ہے، تقدیر عبارت ہے: ”عن الزہری أخبرني عبيد الله.... فذكر الحديث ثم قال الزہری: وکان ابن الناطور يحدث....“ (۱)

امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی ملاقات ابن الناطور سے عبد الملک کے زمانے میں دمشق میں ہوئی ہے، امام زہری نے یہ قصہ خود سنا ہے بظاہر اس وقت ابن الناطور مسلمان ہو چکے تھے۔ (۲) ”ناطور“ طائے مملہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے اور ”ناطور“ یعنی طائے معجمہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے، بعض حضرات نے کہا

(۶۷) تفصیلات کے لیے دیکھیے سیرت ابن حشام (ج ۲ ص ۳۶۸ و ۳۶۹) سیرت المصطفیٰ (ج ۲ ص ۲۰ و ۲۱) اور سیرت النبی (ج ۱ ص ۲۹۶ و ۲۹۷)۔

(۶۸) حضرت یوسفیان رضی اللہ عنہ کے اسلام کے سلسلہ میں بعض حضرات نے ان کی طرف یہ اشتباہ منسوب کیے ہیں:-

لمعرك	إني	يوم	أحمل	راية
لتغلب	خييل	اللات	خييل	محمد
لكالمملج	الحيران	أظلم	ليله	
فهذا	أواني	حين	أهدى	وأهدى
مداني	هاد	غير	نفسى	ودلى
على	الله	من	طردت	كل
			مطر	

لیکن در حقیقت یہ اشعار حضرت یوسفیان بن حارث بن عبد المطلب کے ہیں نہ کہ حضرت یوسفیان بن حرب کے، دیکھیے سیرت ابن

حشام (ج ۲ ص ۳۶۸)۔

(۱) دیکھیے فتح البدری (ج ۱ ص ۴۰)۔ (۲) حوالہ بالا۔

ہے کہ ”ناطور“ کھجوروں کے باغ کی حفاظت کرنے والے کو کہتے ہیں اور بعض کا خیال ہے کہ انگوروں کے باغ کی رکھوالی کرنے والے کو کہتے ہیں، یہ عربی لفظ نہیں ہے البتہ عربی میں استعمال ہونے لگا۔ (۳)

یہ ابن الناطور ایلیاء کا گورنر تھا اور ہرقل کا مصاحب بھی اور یہ نصاریٰ شام کا لاٹ پادری تھا یعنی اس کو مذہبی عظمت اور دنیوی وجاہت دونوں حاصل تھیں۔

کیا جمع بین الحقیقۃ والمجاز درست ہے؟

یہاں ”ابن الناطور“ کو ”صاحب ایلیاء و ہرقل“ کہا گیا ہے، لفظ ”صاحب“ کے معنی حقیقی ”مصاحب“ کے ہیں اور معنی مجازی ”گورنر“ کے، یہاں یہ لفظ ان دونوں معانی میں مستعمل ہوا ہے۔ علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک لفظ واحد سے معنی حقیقی و مجازی بیک وقت مراد لے سکتے ہیں، جبکہ دوسرے حضرات ایسے موقعہ پر ”عموم مجاز“ مراد لیتے ہیں یعنی ایک معنی عام مراد لیتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز دونوں اس معنی عام کا فرد بن جاتے ہیں۔ (۴)

ہماری طرف سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اول تو شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے تصریح کی ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے کہیں منقول نہیں کہ ایک لفظ کو حقیقت اور مجاز دونوں کے لیے بیک وقت استعمال کیا جاسکتا ہے، البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب نے بعض استعمالات سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے، خود ان سے کوئی تصریح منقول نہیں۔ (۵)

دوسری بات یہ کہ ”وکان ابن الناطور صاحب ایلیاء و ہرقل“ زہری کا کلام ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نہیں اس لیے اس سے استدلال مفید نہیں۔

اس کے علاوہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہاں ”صاحب ایلیاء“ کے بعد ”ہرقل“ سے پہلے ایک صاحب اور مقدر ہے، تو پہلے ”صاحب“ کے معنی گورنر کے ہو جائیں گے اور دوسرے ”صاحب“ کے معنی ”مصاحب“ کے ہو جائیں گے، اس طرح یہ اشکال ختم ہو جائے گا کہ ایک ہی لفظ سے دو معنی یعنی حقیقی اور مجازی مراد لیے گئے ہیں، محذوف ماننا جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے قائل ہونے کے مقابلہ میں بہتر ہے۔ (۶)

نیز یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ”صاحب“ کے معنی الگ الگ نہیں، بلکہ ایک ہی معنی ہیں ”ذو“

(۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۸۰) بیان الأسماء المبهمة۔

(۴) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۶۳)۔ (۵) فیض الباری (ج ۱ ص ۴۲)۔

(۶) عمدة القاری (ج ۱ ص ۹۵)۔

بمعنی ”والا“ یہ اور بات ہے کہ اس میں مضاف الیہ کی نسبت کے اعتبار سے فرق آجاتا ہے، چنانچہ اس کی نسبت اگر مکان کی طرف ہو تو اس کے معنی حاکم اور مالک کے ہونگے اور اگر کسی شخص کی طرف ہو تو ”مصاحب“ اور ”دوست“ کے معنی ہوں گے۔ گویا ”صاحب ایلیاء و ہرقل“ کا مطلب ہوا ”ایلیاء اور ہرقل والا“ چونکہ ایلیاء مکان ہے لہذا اس کے معنی ہونگے ”ایلیاء کا حاکم“ اور ”گورنر“ اور ”ہرقل“ شخص ہے لہذا معنی ہونگے ”ہرقل کا مصاحب“۔ (۷)

سقف

اس لفظ کے ضبط میں اختلاف ہے، یہ فعل ہے یا اسم؟ اگر فعل ہے تو اس میں دو قول ہیں، ایک قول تو یہ ہے کہ یہ ”سُقِفَ“ باب تفعیل سے فعل ماضی ہے اور دوسرا قول ہے ”اُسُقِفَ“ یعنی باب افعال سے فعل ماضی (۸)

اور اگر یہ اسم ہے تو اس کے ضبط میں کئی قول ہیں:

ایک قول ہے ”اُسُقِفَ“ اور دوسرا قول ہے ”اُسُقِفَ“ دونوں میں ہمزه اور قاف مضموم ہیں اور سین ساکن، البتہ پہلے قول پر فاء مخفف ہے اور دوسرے پر شد۔ تیسرا قول ہے ”سُقِفَ“ بضم السین والٹاف وتشدید الفاء۔ (۹)

مشہور یہ ہے کہ یہ عجمی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی ہیں ”رئیس دین النصاری“ یعنی نصاری کا سب سے بڑا دینی پیشوا۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ ”سقف“ سے نکلا ہے اس کے معنی لمبائی کے ساتھ جھکاؤ کے ہیں، چونکہ ان کے دینی پیشوا خشوع کے اظہار کے لیے جھک کر چلتے ہیں اس لیے ان کو ”سُقِفَ“ یا ”اُسُقِفَ“ کہتے ہیں۔ (۱۰)

الشام

یہ مہموز اور غیر مہموز دونوں طرح پڑھا گیا ہے، نیز شام بھی پڑھا گیا ہے۔ (۱۱)

حافظ ابن عساکر رحمہ اللہ نے اپنی تاریخ میں نقل کیا ہے کہ شام میں دس ہزار صحابی داخل ہوئے ہیں (۱۲)۔

(۷) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۳۲)۔ (۸) دیکھیے عمدۃ الہدی (ج ۱ ص ۸۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۱)۔ (۹) حوالہ بالا۔

(۱۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۴۱) و تلح العروس (ج ۶ ص ۱۴۱)۔

(۱۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۲) بیان أسماء الأماكن و شرح کرمانی (ج ۱ ص ۵۳)۔

(۱۲) عمدۃ الہدی (ج ۱ ص ۸۴)۔

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم چار مرتبہ شام تشریف لے گئے ہیں، دو مرتبہ نبوت سے پہلے، پہلی مرتبہ بارہ سال کی عمر میں اپنے چچا ابوطالب کے ساتھ سفر کیا اور مقام بصریٰ میں پہنچ کر راہب سے ملاقات ہوئی اُس نے آپ کو واپس لیجانے کا مشورہ دیا تھا، دوسری دفعہ پچیس سال کی عمر میں حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کا مال تجارت لے کر تشریف لے گئے تھے۔ پھر نبوت کے بعد بھی دو مرتبہ شام تشریف لے گئے ایک مرتبہ اسراء کے موقع پر، اور دوسری مرتبہ غزوہ تبوک کے موقع پر۔ (۱۳) واللہ اعلم۔

أَنْ هَرَقَلَ حِينَ قَدِمَ إِيْلِيَاءَ أَصْبَحَ يَوْمًا خَبِثَ النَّفْسِ

یعنی ہرقل جب ایلیاء پہنچا تو ایک روز اس نے سخت پریشانی اور اضطراب کی حالت میں صبح کی، وہ بے چین اور افسردہ خاطر تھا۔

یہاں یہ اشکال نہ ہو کہ حدیث میں تو ہے ”لَا يَقُولُنَّ أَحَدُكُمْ خَبِثَ نَفْسِي“ (۱۴) اس لیے کہ اس میں خطاب مسلمانوں سے ہے، جبکہ وہاں ہرقل کے بارے میں ہے۔
یہاں ”خَبِثَ النَّفْسِ“ سے مراد مغموم و غمگین ہے۔

فَقَالَ بَعْضُ بَطَارِقَتِهِ: قَدْ اسْتَشْكَرْنَا هَيْئَتَكَ

اس کے بعض خواص دولت نے کہا کہ ہمیں آپ کی حالت بدلی ہوئی معلوم ہو رہی ہے۔ آپ مجھے مجھے اور مفصل و پریشان دکھائی دے رہے ہیں، اس کی کیا وجہ ہے؟
بطارقہ: بطریق کی جمع ہے، اس کے معنی ہیں قائد، خواص دولت اور اہل الرائے۔ (۱۵)

قَالَ ابْنُ النَّاطُورِ: وَكَانَ هَرَقَلَ حَزَّاءَ يَنْظُرُ فِي النُّجُومِ
ابن الناطور نے کہا کہ ہرقل کاہن تھا، علم نجوم میں دسترس رکھتا تھا۔

یہاں دو صورتیں ہیں (۱۶)۔

(۱۳) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۵۳)۔

(۱۴) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الأدب، باب لا یقل: خبیث نفس، رقم (۶۱۶۹) و (۶۱۸۰)۔

(۱۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۷) و تاج العروس (ج ۶ ص ۲۹۶)۔

(۱۶) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۹۳)۔

ایک صورت یہ ہے کہ آپ ”حَزَاء“ کو موصوف اور ”یَنْظُرُ فِی النُّجُوم“ کو اس کی صفت قرار دیں۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ ”حَزَاء“ کو ”کَانَ“ کے لیے خبر اول اور ”یَنْظُرُ فِی النُّجُوم“ کو خبر ثانی قرار دیں۔

پہلی صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر قل کاہن تھا اور اس کی کمانت نظرفی النجوم کے ذریعہ تھی۔

دوسری صورت میں کہیں گے کہ کمانت کی تین قسمیں ہیں، ایک یہ کہ آدمی فطری طور پر کاہن ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ شیاطین کی مخبری کے ذریعہ کمانت کی جائے اور تیسری صورت یہ ہے کہ نجوم میں غور و فکر کے ذریعہ کمانت پائی جائے۔ (۱۷)

اب مطلب ہو جائے گا کہ اس کو فطری کمانت بھی حاصل تھی اور نظرفی النجوم کے ذریعہ بھی اُسے کمانت کا فن آتا تھا۔

جاہلیت میں کمانت القاءِ شیطانی کے ذریعہ بھی ہوتی تھی اور علمِ نجوم کی مدد سے بھی، اسلام نے ہر قسم کی کمانت کو باطل کر دیا، لہذا کمانت پر اعتماد درست نہیں۔ (۱۸)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں اشکال یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایسی روایت کیوں ذکر کی جس سے کمانت اور نجوم کی تقویت اور تصحیح معلوم ہوتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ روایت یہاں نجوم و کمانت کی تائید و تقویت کے لیے نہیں، بلکہ اس لیے درج فرمائی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اور صداقت کے اشارات ہر طرف اور ہر جانب سے رونما ہوئے، انسان و جنات اور اہل حق و اہل باطل سب کی زبان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خبریں اور بشارتیں معلوم ہوئیں۔ (۱۹)

”فَقَالَ لَهُمْ حِينَ سَأَلُوهُ: إِنِّي رَأَيْتُ اللَّيْلَةَ حِينَ نَظَرْتُ فِي النُّجُومِ مُلْكَ الْخَتَانِ

قَدْ ظَهَرَ“

(۱۷) دیکھیے ایضاً البخاری (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

(۱۹) حوالہ بالا۔

(۱۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱)۔

تو ہرقل نے ان کے پوچھنے پر بتایا کہ میں نے آج رات کو نجوم میں غور و فکر کیا تو دیکھا کہ ختنہ کزانے کا ملک یا ختنہ کرانے والوں کا بادشاہ غالب آگیا ہے۔

ملک: میم کے ضمہ اور لام کے سکون کے ساتھ بھی روایت ہے اور اسے ملک میم کے فتح اور لام کے کسرے کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔

نجومیوں کا عقیدہ ہے کہ برج عقرب مائی ہے اور ہر بیس سال میں اس برج میں سورج اور چاند دونوں کا اجتماع ہوتا ہے اور ان دونوں کا یہ اجتماع قرآن السعدین کہلاتا ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب پیدا ہوئے تھے تب قرآن السعدین ہوا تھا پھر دوسری دفعہ قرآن السعدین دوسرے بیس سال پورے ہونے پر ہوا جب حضرت جبریل وحی لکرائے اور تیسری دفعہ اُس موقع پر ہوا جب فتح خیبر اور عمرۃ القضا کا واقعہ پیش آیا اور اسی کے نتیجہ میں فتح مکہ کے ذریعہ آپ کو پورے جزیرۃ العرب پر غلبہ حاصل ہو گیا۔

ہرقل نے اس آخری قرآن السعدین کا مشاہدہ نظر فی النجوم کے ذریعہ کیا اور اس سے اس نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ”ملک الختان“ کا غلبہ ہوگا۔ (۱)

”فمن یختن من هذه الأمة“

اس زمانے کے لوگوں میں ختنہ کا رواج کن لوگوں میں ہے؟ امت کے معنی جماعت کے ہیں، یہاں مجازاً اہل عصر کے معنی میں اس کو استعمال کیا گیا ہے۔

قالوا: ليس یختن إلا الیہود، فلا یهتمک شأنهم واکتب إلی مدائن ملک فیقتلوا

من فیہم من الیہود

بطارقہ نے جواب دیا کہ ختنہ کا رواج سوائے یہودیوں کے اور کسی کے ہاں نہیں ہے، آپ کو ان کی وجہ سے تشویش نہیں ہونی چاہیے آپ اپنے ملک کے شہروں کو لکھ دیجیے کہ اُن یہود کو جو وہاں ہیں قتل کر دیں۔ بطارقہ نے ختنہ کے سلسلہ میں صرف یہود کا جو نام لیا ہے یہ ان کے علم کے اعتبار سے کہا ہے ورنہ حجاز کے لوگ ختنہ کرتے تھے۔

فبینما هم علی أمرهم أتتی ہرقل برجل أرسل بہ ملک غسان یخبر عن خبر رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم

وہ لوگ اس فکر میں تھے کہ ہرقل کے پاس ایک آدمی کو لایا گیا جسے شاہ غسان نے بھیجا تھا جو

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر دے رہا تھا۔

ملک غسان سے مراد ”عظیم بھری“ یعنی حارث بن ابی ثمر ہے۔

پھر یہاں ”رجل“ مبہم ہے یہ آدمی کون ہے؟ اس سلسلہ میں دو قول نقل کیے گئے ہیں:-

ایک یہ کہ اس سے مراد حضرت وحیہ رضی اللہ عنہ خود ہیں کہ حارث عظیم بھری کو جب یہ خط پہنچا تو

اُس نے حضرت وحیہ رضی اللہ عنہ ہی کے ذریعہ ہرقل کے پاس بھجوا دیا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ عدی بن حاتم ہیں جو اُس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے بلکہ دین

نصرانیت پر تھے گویا جب یہ خط حارث بن ابی ثمر کو ملا تو اُس نے عدی بن حاتم کے ہاتھوں ہرقل کے پاس

بھجوا دیا، ابن السکن نے یہی ذکر کیا ہے، چنانچہ حضرت وحیہ اور عدی بن حاتم دونوں ایک ساتھ ہرقل کے

پاس پہنچے۔ (دیکھیے فتح الباری ج ۱ ص ۳۸)۔

فلما استخبره هرقل قال: اذهبوا فانظروا: أمختن هو أم لا؟ فنظروا إليه، فحدثوه

أنه مختن، وسأله عن العرب، فقال: هم يختنون۔

جب ہرقل نے معلومات حاصل کر لیں تو کہا کہ جاؤ دیکھو یہ مختن ہے یا نہیں، انھوں نے ہرقل کو

بتایا کہ ہاں وہ مختن ہے، ہرقل نے اس سے عربوں کے بارے میں پوچھا کہ وہ ختنہ کرتے ہیں یا نہیں؟ اس

نے بتایا کہ وہ بھی ختنہ کرتے ہیں۔

فقال هرقل: هذا ملك هذه الأمة قد ظهر

هرقل نے کہا کہ یہ اس امت کا بادشاہ ہے جو غالب آنے والا ہے۔

ہرقل نے ماضی کا صیغہ اور ”قد“ استعمال کیا ہے اس لیے کہ ہرقل کو یقین ہے کہ اس کے بغیر کوئی

چارہ کار نہیں ان کو غالب آنا ہی ہے۔

اس جگہ اکثر رواۃ نے ”مَلِك“ ضمہ میم اور سکون لام کے ساتھ روایت کیا ہے، البتہ قابسی کی

روایت میں ”مَلِك“ (فتحہ میم اور کسرۃ لام) ہے، جبکہ کشمیری کے نسخہ میں ”یملک“ ہے۔

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دراصل ”مَلِك“ ہے میم کا ضمہ میم کے ساتھ مل گیا تو یاء

کی صورت پیدا ہو گئی اس طرح اس کلمہ میں تصحیف ہو گئی۔

علامہ سہلی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو تصحیف پر محمول کرنے کے بجائے درست قرار دینے کی کوشش

کی اور فرمایا کہ یہ مبتدا اور خبر ہیں یعنی هذا المذكور يملك هذه الأمة۔

یہ بھی امکان ذکر کیا گیا ہے کہ یہاں موصوف محذوف ہو اور ”یملك“ صفت ہو، یعنی ”هذا رجل يملك هذه الأمة۔“ بلکہ کوفیین کی رائے میں یہاں اسم موصول کو محذوف مان سکتے ہیں اور تقدیری عبارت ہوگی ”هذا الذي يملك هذه الأمة“ اس سے بھی آگے بڑھ کر کوفیین یہ کہتے ہیں کہ ”ذا“ کو اسم اشارہ کے بجائے بطور اسم موصول استعمال کر سکتے ہیں جیسے شاعر کے اس شعر میں استعمال ہوا ہے۔

عَدَسٌ ، مَا لَعَبَادٍ عَلَيْكَ إِمَارَةٌ

أَمْنٌ وَهَذَا تَحْمِيلٌ طَلِيقٌ (*)

یعنی ”والذي تحمليه طليق“ اسی طرح یہاں بھی ”ذا“ اسم موصول کے معنی میں ہے، حذف ماننے کی ضرورت نہیں مطلب ہو جائے گا ”والذي يملك هذه الأمة قد ظهر۔“

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک معتمد نسخہ میں دیکھا ہے ”بملك“ یعنی میم سے پہلے باء موحده ہے، اس صورت میں ”هذا“ کا مشار الیہ ”حكم نجوم“ ہوگا اور ”بملك“ کا تعلق ”ظهر“ کے ساتھ ہوگا، تقدیر عبارت ہوگی ”هذا الحكم الذي ثبت بالنظر في النجوم قد ظهر بملك هذه الأمة التي تختن“ یعنی نظر فی النجوم سے جو حکم ثابت ہوا وہ امتِ مختونہ کی بادشاہت سے ظاہر ہو گیا۔ (۲۰) واللہ اعلم۔

ثم كتب هرقل إلى صاحب له برومية وكان نظيره في العلم۔

پھر ہرقل نے رومیہ میں اپنے ایک دوست کو خط لکھا وہ علم میں ہرقل کی نظیر تھا۔

پچھلے ذکر آچکا ہے کہ رومیہ اٹلی کا دار السلطنت ہے جس کو رومۃ الکبریٰ بھی کہا جاتا ہے، عیسائیوں کا اصل مرکز یہی تھا اور یہی روم کا پایہ تخت تھا، شام اور فلسطین کا علاقہ اور دوسرے علاقے چونکہ رومیوں کے غلبے کی وجہ سے ان کے تصرف میں آگئے تھے اور ان کی حکومت قائم ہو گئی تھی اس لیے ان کو بھی روم کہا جانے لگا تھا۔ پھر بعد میں یہ رومیہ جو دار السلطنت اور مذہبی مرکز تھا اس کی مرکزیت تقسیم ہو گئی چنانچہ

(*) یہ یزید بن مفرغ میری کا شعر ہے، اسے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں بستان کے والی عباد بن زیاد نے قید کر دیا تھا، قید سے رہائی کے بعد وہ اپنی گھوڑی سے خطاب کرتے ہوئے کہ رہا ہے کہ ”چل! تمھ پر اب عباد کی حکومت نہیں ہے اب تو ماموں ہے، اور جسے تو نے اٹھایا ہوا ہے (یعنی شاعر کی ذات) وہ آزاد ہے“ دیکھیے ”سبیل الہدی بتحقیق شرح قطر الندی“ للشیخ محمد محیی الدین عبدالحمید

رحمہ اللہ (ص ۱۰۶) الأسماء الموصولة۔ (۲۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۴۲)۔

دوسرا مرکز قسطنطنیہ کو بنالیا گیا، ہرقل قسطنطنیہ میں رہا کرتا تھا اور اس نے شام کے علاقہ میں ایک مرکز حمص کو بنایا تھا، جہاں اس کا قیام ہوا کرتا تھا۔

وسار هرقل إلى حمص، فلم یرم حمص حتی آتاه کتاب من صاحبہ یوافق رأی هرقل علی خروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأنہ نبی -
ہرقل حمص کی طرف چلا، ابھی حمص سے منتقل نہیں ہوا تھا کہ اس کے دوست کا خط آپہنچا، اس میں ہرقل کی رائے کی موافقت تھی کہ واقعی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور ہو چکا ہے اور یہ کہ وہ نبی برحق ہیں۔

اس موقع پر ہرقل کے دوست نے ہرقل کی رائے کی موافقت تو کی لیکن اپنے اسلام کا اظہار نہیں کیا تھا۔

پچھے ہم تمہید میں ذکر کر چکے ہیں کہ اس خط کے لیجانے والے حضرت وحیہ نہیں تھے، یا کوئی اور تھا؟ یقینی طور پر نہیں کہا جاسکتا، البتہ تبوک کے موقع پر جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ ان کو ہرقل کے پاس بھیجا تو ہرقل نے رومیہ کے لاٹ پادری کے پاس ان ہی کو بھیجا، لیکن اس میں یہ طے نہیں یہ لاٹ پادری وہی سابق فضاظر ہی تھا یا کوئی اور؟ بہر حال اس دفعہ لاٹ پادری نے اسلام کا اعلان کیا اور اس کے نتیجہ میں وہ شہید کر دیے گئے۔

حمص

شام کا ایک مشہور اور قدیم ترین شہر ہے جو اپنے آثار اور مشاہد و مزارات کی وجہ سے بہت معروف ہے حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ کی سرکردگی میں یہ شہر فتح ہوا (۲۱) پچھے گزر چکا ہے کہ ہرقل کا اصل مرکز تو قسطنطنیہ تھا البتہ شام کے علاقہ میں حمص کو اس نے اپنا مرکز بنایا ہوا تھا۔

فأذن هرقل لعظماء الروم فی دسكرة لہب حمص
ہرقل نے حمص میں اپنے ایک محل میں عظماءِ روم کو بلایا۔

دسكرة: اس محل کو کہتے ہیں جس کے ارد گرد بہت سے مکانات بنے ہوئے ہوتے ہیں۔ (۲۲)

(۲۱) معجم البلدان (ج ۲ ص ۲۰۲-۲۰۳)۔

(۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۳)۔

ایک بڑا محل تھا اور وہاں اس نے عظماءِ روم کو اجازت دی، ہر قل کا خیال یہ تھا کہ میری تائید جب فغاظر کر رہا ہے جو بڑا پادری ہے اور اہل کتاب کا بڑا عالم ہے تو اب قوم شاید مان جائے، اس لیے ہر قل نے حص میں لوگوں کو اکٹھا کیا۔

ثم أمر بأبوابها فغلقت ثم اطلع

پھر دروازوں کو بند کرنے کا حکم دیا، دروازے بند کر دیے گئے، پھر خود اوپر چلا گیا اور وہاں سے

جھاٹکا۔

اپنے آپ کو بالاخانے پر لے گیا، اس خیال سے کہ اگر لوگوں کے اندر ہیجان پیدا ہو تو میرے اوپر دست درازی نہ کریں اور دروازے اس لیے بند کر دیے تاکہ وہ باہر نکل نہ سکیں کیونکہ ہیجان کی صورت میں باہر نکل جائیں گے تو فتنہ پیدا ہو سکتا ہے، اس لیے دروازے بند کر دیے گئے تاکہ ان کا غصہ یہیں فرو ہو جائے۔ (۲۲)

فقال: يا معشر الروم، هل لكم في الفلاح والرشد وان يثبت ملككم

پھر اس نے کہا کہ اے رومیو! کیا تمہیں کامیابی اور ہدایت کے اندر رغبت ہے؟ اور اس بات

میں کہ تمہاری حکومت قائم رہے؟

اُسے یقین تھا کہ اگر اسلام قبول نہیں کیا تو حکومت چلی جائے گی، یہ باتیں اُسے اخبارِ سابقہ سے

معلوم ہو چکی تھیں۔ (۲۳)

فتبايعوا هذا النبي

اگر تمہیں کامیابی اور ہدایت کی رغبت ہے، تم اپنی حکومت کو قائم و دائم رکھنا چاہتے ہو تو اس نبی

سے بیعت ہو جاؤ۔

فحاصوا حيصة حمر الوحش إلى الأبواب فوجدوها قد غلقت

پس وہ وحشی گدھوں کی طرح دروازوں کی طرف بھاگے وہاں دروازوں کو انھوں نے بند پایا۔

عظماءِ روم متوحش ہو کر بھاگ پڑے، ان کا خیال یہ تھا کہ ہر قل ہماری آزادی سلب کرنا چاہتا ہے

اور ہمیں عربوں کا غلام بنانا چاہتا ہے۔

یہاں ایک تو گدھوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو بیوقوفی اور جمالت میں ضرب المثل ہوتے ہیں، دوسرے وحشی گدھوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کیونکہ بدکنے اور بھاگنے کی خاصیت مُحر اہلیہ کے مقابلہ میں ان میں زیادہ ہوتی ہے۔ (۲۵)

فلما رأى هرقل نفرتهم وأيس من الإيمان قال: ردّوهم عليّ۔

جب ہرقل نے ان کی نفرت کو دیکھا اور ان کے ایمان سے مایوس ہو گیا تو کہا کہ ان کو میرے پاس واپس لاؤ، اس نے سیاسی چال چلی اور کہا۔

إني قلت مقالتي آنفاً أختبر بها شدتكم على دينكم فقد رأيت، فسجدُ والهِ ورَضُوا عنهُ۔

میں نے ابھی ابھی جو بات کہی ہے اس سے میں تمہارے اپنے دین پر تعصّب اور سختی کو آزمانا چاہ رہا تھا، اب مجھے یقین ہو گیا میں نے تمہاری مضبوطی کو دیکھ لیا، چنانچہ ان سب نے اس کے سامنے سر ٹیک دیے اور اس سے خوش ہو گئے۔

فكان ذلك آخر شأن هرقل
یہ تھا ہرقل کے قصہ کا آخری معاملہ۔

”آخر شأن هرقل“ کا یہ مطلب نہیں کہ اس کے فوراً بعد وہ مر گیا بلکہ اس کو جو دعوتِ اسلام دی گئی اس سلسلہ میں جو قصہ پیش آیا وہ یہیں تک ختم ہو گیا، ہرقل کا معاملہ مشتبہ رہا، اس کے نزدیک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت ثابت ہو گئی لیکن پھر بھی اس نے اپنی حکومت اور دین کو ترجیح دی اور ایمان نہیں لایا۔ (۲۶)

ہرقل اس کے بعد کافی عرصہ زندہ رہا جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ اس کے بعد اس نے جنگِ موتہ میں مسلمانوں کے خلاف لشکر کشی کی، جنگِ تبوک میں لشکر کشی کی۔ اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اس نے سونا بھیجا جو آپ نے تقسیم کرا دیا۔ (۲۷)

(۲۵) حوالہ بلا۔

(۲۶) فتح البدری (ج ۱ ص ۴۳)۔ (۲۷) حوالہ بلا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے پاس غزوہ تبوک کے موقع پر خط بھجوایا تھا ہر قل نے اپنی قوم کے سامنے وہ خط پڑھا اور کہا کہ یہ شخص مجھ کو دعوت دیتا ہے کہ مسلمان ہو جاؤ، ورنہ جزیہ ادا کرو ورنہ آخری صورت قتال ہے، تم سب کو معلوم ہے کہ اس شخص کا قبضہ ہماری سرزمین پر بھی ہو جائے گا، آویا تو ان کے دین کی اتباع کرتے ہیں اور یا جزیہ دینا منظور کر لیتے ہیں، قوم نے جب یہ بات سنی تو بیک آواز اس کی بات کو رد کر دیا اور ناراضگی کا اظہار کیا، اس پر ہر قل نے ان کو پرسکون کیا اور کہا کہ میں تو تمہاری پختگی دیکھ رہا تھا اب مجھے معلوم ہو گیا کہ تم اپنے دین پر کتنے پختہ ہو۔

پھر ہر قل نے حکم دیا کہ میرے پاس کسی عرب شخص کو لاؤ جو بات کو سمجھتا ہو اور یاد رکھ سکتا ہو، چنانچہ تونخی کو بلایا گیا، ہر قل نے کہا کہ تم اس شخص کے پاس جاؤ، اور چاہو تو سب کچھ بھول جانا لیکن تین باتیں یاد رکھنا، ایک تو یہ کہ وہ اپنے خط کا ذکر کرتے ہیں یا نہیں، دوسرے یہ کہ وہ میرا خط پڑھ کر ”رات“ کا ذکر کرتے ہیں یا نہیں، اور تیسرے ان کے مونڈھوں کے درمیان کوئی چیز ہے یا نہیں؟

تونخی چل پڑے اور تبوک میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچے، تعارف کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے تونخی! کیا تمہیں اپنے باپ ابراہیم علیہ السلام کے دین، دین حنیف میں رغبت نہیں؟ وہ کہنے لگے کہ میں اس وقت ایک قوم کا قاصد ہوں اور ایک خاص دین پر ہوں، جب تک میں ان کے پاس واپس نہ لوٹ جاؤں ابھی میں اپنے دین سے نہیں ہٹ سکتا، آپ ہنس پڑے اور پھر آپ نے آیت تلاوت فرمائی ”إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ“ (۲۸)

پھر فرمایا یا آخا تنوخ، انی کتبت بکتاب الی کسری فمزقه، واللہ ممزقه وممزق ملکہ، وکتبت الی النجاشی بصحیفۃ، فخرقہا، واللہ مخرقہ ومخرق ملکہ، وکتبت الی صاحبک بصحیفۃ فأمسکھا، فلن یزال الناس یجدون منه بأساً مادام فی العیش خیر۔

واضح رہے کہ نجاشی دو ہیں، ایک تو وہ ہیں جن کے زمانے میں صحابہ کرام نے پہلی ہجرت کی اور وہ آپ پر ایمان لاچکے تھے ان کی وفات غالباً ۷ھ کے اواخر میں ہوئی، کیونکہ حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کا نکاح انہوں نے کرایا تھا اور رائج قول کے مطابق ۷ھ میں ان کا نکاح ہوا تھا، پھر حضور اکرم ﷺ نے مدینہ منورہ کی جنازہ گاہ ہی میں ان کی غائبانہ نماز جنازہ پڑھائی نہ کہ غزوہ تبوک کے موقع پر سفر میں۔ علامہ سہلی نے ان کی وفات ۹ھ میں ہونا ذکر کیا ہے، جس کے بارے میں حافظ ابن کثیر نے فرمایا ”فیہ نظر“۔

دوسرا وہ ہے جو مسلمان نجاشی کے بعد آیا وہ مشرف باسلام نہیں ہوا تھا۔ جس کا ذکر مسند احمد میں تونخی کی روایت میں بھی ہے، نیز مسلم کی روایت میں نجاشی کی طرف خط بھیجنے کے ذکر کے ساتھ ”ولیس بالنجاشی“

الذی صلی علیہ النبی ﷺ کی تصریح بھی ہے -

دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۹۵) والاصابة (ج ۲ ص ۳۰۶) والبداية والنهاية (ج ۳ ص ۹۹ و ۱۰۴)

ومسند احمد (ج ص ۱) -

توخی کہتے ہیں ایک بات یہ ہوئی، اور اسے انھوں نے لکھ لیا، اس کے بعد ہر قل کا خط پڑھا کیا اس میں ہر قل نے لکھا تھا ”تدعوننی الی جنة عرضها السماوات والارض اعدت للمتقين“ فاین النار؟“ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ”سبحان اللہ! این اللیل اذا جاء النهار“ توخی نے کہا کہ یہ دوسری بات ہو گئی، اسے بھی لکھ لیا۔

حضور اکرم ﷺ نے خط سے فارغ ہونے کے بعد فرمایا کہ تمہارا حق بتا ہے اور تم ایک قاصد ہو، لیکن چونکہ ہم سفر میں ہیں اور ہمارے پاس کچھ نہیں ہے اس لیے مجبوری ہے ورنہ ہم تمہیں جائزہ دیتے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ایک حلقہ صفوریہ لاکر پیش کیا اور ایک انصاری جوان نے مہمانی کی ذمہ داری لے لی، میں جانے کے لیے اٹھا اور چل پڑا، حضور اکرم ﷺ نے مجھے آواز دے کر بلایا اور فرمایا کہ تمہیں جو حکم دیا گیا ہے وہ کرو اور یہاں سے جاؤ، آپ نے مجھے کی طرف اشارہ فرمایا، میں نے گھوم کر دیکھا، آپ نے جب وہ کھول دیا تھا اور پشت مبارک پر مہربوت و انخ تھی جو مجھے نظر آئی۔ (۲۹)

براعت اختتام

امام بخاری رحمہ اللہ کی عادت ہے کہ اختتام پر دلالت کرنے کے لیے کوئی لفظ آخر کتاب میں لاتے ہیں یہاں یہ لفظ ”آخر“ بدء الوحي کی بحث کے اختتام پر دلالت کر رہا ہے۔ (۳۰)

فائدہ

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کتاب کے آخر میں کوئی لفظ اختتام پر دلالت کرنے والا لاتے ہیں اس سے کتاب کے اختتام کی طرف تو اشارہ ہوتا ہی ہے لیکن اس سے وہ انسان کو بھی اس کا اپنا خاتمہ یاد دلاتے ہیں، ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ دیکھو یہ کتاب جس میں علمی مباحث کو ذکر کیا گیا ہے اختتام کو پہنچ گئی، اسی طرح تم غافل نہ رہو، تمہاری کتاب زندگی بھی ایک دن ختم ہو کر بند ہو جائے گی۔ گویا صرف کتاب کے اختتام پر تنبیہ نہیں بلکہ اس کے ساتھ ساتھ آدمی کو اپنے اختتام کی طرف بھی متوجہ کرنا ہوتا ہے۔ (۳۱)

روایت کی ترجمتہ الباب سے مناسبت

روایت کی ترجمتہ الباب سے مناسبت کے سلسلہ میں ایک بات تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ ”باب کیف کان بدء

الوحي الی رسول اللہ ﷺ“ میں وحی کا ذکر ہے، اور وحی میں تین چیزیں ہوتی ہیں:-

ایک موحی، یعنی اللہ سبحانہ و تعالیٰ، ان کی شان و عظمت تو مسلم اور متفق علیہ ہے، مشرکین بھی اللہ

کی عظمت کے گن گاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہی خالق ارض و سماء ہے وہی خالق شمس و قمر ہے، وہی امور

(۲۹) دیکھئے مسند احمد بن حنبل (ج ۲ ص ۲۲۱، ۲۲۲)۔

(۳۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۲)۔

(۳۱) حاشیہ لانع الدراری (ج ۱ ص ۵۴۲)۔

عظام کی تدبیر کرنے والا ہے اور کوئی اس کے فیصلے کو رد نہیں کر سکتا۔

دوسری چیز، وحی میں ایک واسطہ ہوتا ہے، وہ واسطہ حضرت جبریل امین ہیں جن کی شان میں وارد ہے:

إِنَّهٗ لَقَوْلٌ رَّسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُّطَاعٍ ثُمَّ أَمِينٍ۔ (التکویر/ ۱۹-۲۱)۔

تیسری چیز وحی میں موحی الیہ ہے، یعنی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں موحی الیہ یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت و صداقت اور آپ کی دیانت و شرافت کو ثابت کیا ہے، علمائے اہل کتاب ہر قل و فططر کی شہادت آپ کے حق میں حدیث میں مصرح موجود ہے جیسا کہ بالتفصیل پہلے آچکا ہے، اسی طریقہ سے ائمۃ الکفر میں سے کفر کے اس وقت کے بڑے امام یوسفیان بن حرب کی گواہی بھی پیش کی ہے، یوسفیان بن حرب نے ہر قل کے گیارہ سوالات کے جواب میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جن اوصاف کو بیان کیا ہے وہ آپ کی عظمت، دیانت اور شرافت پر دال ہیں، گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کو لا کر موحی الیہ یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف کو بتانا چاہتے ہیں، انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف کی حقانیت کے لیے دو بڑی شہادتیں بیان کی ہیں۔ (۲۲)

یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ باب ”بدء الوحي“ کا ہے اور حدیث ہر قل میں یوسفیان کی زبانی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ابتدائی دور کے حالات بیان ہو رہے ہیں، لہذا معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی ابتدا اس لیے ہوئی کہ آپ کے یہ عمدہ اور پسندیدہ حالات تھے، ان حالات کا تقاضا تھا کہ آپ کی طرف وحی بھیجی جائے۔ (۲۳)

تیسری بات یہ ہے کہ ترجمۃ الباب میں آیت ”إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ الْخ“ مذکور ہے، اسی طرح حدیث ہر قل میں بھی ”يَا هَلْ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ... الْخ۔“ والی آیت آئی ہے، ان دونوں آیتوں میں اخلاص، اقامت دین اور توحید کی تبلیغ کے مضامین بطور قدر مشترک موجود ہیں کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی طرف ان کی وحی کی جاتی ہے، اس طرح حدیث ہر قل میں مذکور آیت کے ذریعہ ترجمۃ الباب میں مذکور آیت کے ساتھ ربط قائم ہو گیا۔ (۲۴)

(۲۲) دیکھئے عمدۃ الطاری (ج ۱ ص ۷۹)۔ (۲۳) عمدۃ الطاری (ج ۱ ص ۷۹)۔ (۲۴) حوالہ بالا۔

حضرت شیخ الحدادی توبیہ کے مطابق ساجت اس طرح ہوگی کہ انہوں نے وحی بدء الوحي میں قسم اختیار کی ہے اس کے پیش نظر تو تطبیق واضح ہے کہ اس حدیث میں بدء الوحي کا بیان باجہد ملان زمان، ماحول اور احوال کے بھی ہے اور باجہد صحت موحی الیہ و مبعوث الیم کے بھی۔ نیز حدیث ہر قل کے مجموعے سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عصمت اور مدق کی وضاحت کے ساتھ ساتھ صائب وحی ہونے کی حیثیت سے وحی کی عظمت بھی ثابت ہوتی ہے۔

حدیث ہرقل سے مستنبط چند فوائد

① اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مکتوب الیہ اگرچہ کافر ہو جب دعوت الی الاسلام کے سلسلہ میں خط لکھیں گے تو ملاطفت اور نرمی کا اسلوب اختیار کریں گے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہرقل کے خط میں یہی ملاطفت اور نرمی کا رویہ اختیار کیا ہے کما تر تفصیل۔

② اس سے ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ چاہے کافر کو خط لکھا جائے لیکن اس کو بھی ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ سے شروع کیا جائے گا، یہ نہیں کہ مکتوب الیہ کافر ہے اس لیے اس میں ”بسم اللہ الخ“ نہیں لکھیں گے۔

③ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ خبر واحد پر عمل واجب ہے کیونکہ آپ نے ایک آدمی کے ذریعہ خط بھیجا ہے اور آپ کا مقصد یہ ہے کہ اس کے مطابق عمل کیا جائے، تو خبر واحد پر عمل کا لازم ہونا معلوم ہو رہا ہے۔

④ چوتھا فائدہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ اگر اہل کتاب میں سے کوئی شخص ایمان لائے گا تو اس کو دوہرا اجر ملے گا، کیونکہ آپ نے فرمایا ”أُسْلِمَ تَسْلَمَ يَوْمَئِذٍ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ۔“

⑤ پانچویں بات یہ ثابت ہوئی کہ آیات قرآنیہ کو لے کر کفار کے ملک کی طرف سفر کرنا جائز ہے، جیسا کہ ہرقل کے ملک کی طرف حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس خط کو لے کر سفر کیا گیا اور اس کے اندر قرآن کی آیت لکھی ہوئی تھی۔ وسیاتی تفصیل المسألة فی محلہ ان شاء اللہ۔

⑥ چھٹا فائدہ یہ معلوم ہوا کہ کفار کو پہلے اسلام کی دعوت دی جائے گی، جیسا کہ ہرقل کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کی دعوت دی۔

⑦ ساتویں بات یہ معلوم ہوئی کہ امور دین میں ان لوگوں کو ترجیح حاصل ہوگی جو نسبی شرافت کے حامل ہوں، یعنی اگر ایسے لوگ موجود ہوں جو دین کے حامل ہوں، اس کے مقتضی پر عمل کرنے والے ہوں تو ان میں جو نسبی شرافت رکھتا ہو اُسے ترجیح ہوگی، اگر کوئی نسبی شرافت تو رکھتا ہے لیکن حامل دین نہیں اور اس کے مقتضی پر عمل نہیں کرتا اور دوسرا آدمی جو نسبی شرافت نہیں رکھتا لیکن دین کے مقتضی پر عمل کرنے والا ہے تو جو دین کے مقتضی پر پورا پورا عمل کرتا ہے اگرچہ نسبی شرافت کا حامل نہیں اس کو ترجیح ہوگی، ایسی حالت میں محض نسبی شرافت وجہ ترجیح نہ بنے گی۔

⑧ ایک مسئلہ اس سے یہ ثابت ہوا کہ جس خط کے اندر قرآن کی آیت لکھی ہوئی ہو اس کو محدث، جُنُبی اور کافر بھی اپنے ہاتھ میں لے سکتا ہے، جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس خط میں

قرآن کریم کی آیت لکھی تھی اور کافر کے ہاتھ میں وہ خط پہنچا۔

۹ نواں فائدہ یہ سمجھ میں آیا کہ خط کے اندر ایجاز اور اختصار اولیٰ ہے، یہی بلاغت کا تقاضا ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا نامہ مبارک ایجاز و اختصار کے ساتھ ساتھ بلاغت کی اعلیٰ قسم پر مشتمل تھا۔

۱۰ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کفار کے ملک کی طرف سفر کرنا جائز ہے، جیسا کہ آپ کے قاصد حضرت وحیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روم کا سفر کیا۔

۱۱۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ تبلیغ کی خاطر قرآن کریم کی آیات کو اگر کفار کے پاس لکھ کر بھیجا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھیجا۔

۱۲۔ ایک بات یہ ثابت ہوئی کہ گمراہی کا سبب بننا بھی گمراہی میں داخل ہے اور باعثِ گناہ ہے جیسا کہ ”فان تولیت فان علیک اثم الیریسین“ سے معلوم ہو رہا ہے۔

۱۳۔ ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ کذب تمام امتوں کے نزدیک قبیح اور برا ہے صرف رافضیوں کا ایک فرقہ ہے جو کذب کو باعثِ اجر و ثواب سمجھتا ہے باقی تمام امتوں کا کذب کی قباحت پر اجماع ہے۔

۱۴۔ ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ انبیاء علیہم السلام کو اغلیٰ لب کے اندر مبعوث کیا جاتا ہے۔

۱۵۔ ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ اہل کتاب کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کا علم تھا۔

۱۶۔ یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اہل کتاب کو قبل از قتال اسلام کی دعوت دی جائے گی، قتال کی نوبت بعد میں آنے لگی جب کہ وہ اسلام یا جزیہ میں سے کسی ایک کو بھی قبول نہ کریں۔

۱۷۔ ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ کفار کو ابتداءً سلام نہیں کیا جائے گا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”سلام علی من اتبع الهدی“ فرمایا ہے ”سلام علیکم“ نہیں فرمایا۔

۱۸۔ ایک بات یہ ثابت ہوئی کہ کفار کو جب اسلام کی دعوت پیش کی جائے اور وہ اسلام کی دعوت کو قبول کرنے میں لیت و اعل کریں تو ان کا عذر قابلِ قبول نہیں ہوگا، ہر قل نے دعوت قبول نہیں کی تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”کذب بل هو علی نصرانیتہ“ (۳۵)۔

۱۹۔ ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ مکاتبات اور خطبہ میں ”أما بعد“ کہنا مستحب ہے۔ (۳۶)

رواہ صالح بن کیسان و یونس و معمر عن الزہری

یہ روایت جو آپ نے پڑھی ہے اس میں امام بخاری کے نسخ ابو الیمان ہیں، ان کے استاذ شعیب ہیں

(۳۵) یکھے ”اسلام ہر قل“ کی بحث میں اس کی تخریج مکرر چکی ہے۔

(۳۶) ان تمام فوائد و نکات کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۹۹ و ۱۰۰)۔

اور ان کے استاذ زہریؒ ہیں، امام زہریؒ نے عبید اللہ بن عبد اللہ عن ابن عباس کے طریق سے حدیث نقل کی ہے۔

یہاں ”رواہ صالح بن کیسان.... الخ“ فرما کر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ زہری سے روایت کرنے والے جیسے شعیب ہیں اسی طرح یہ تینوں بھی امام زہری سے روایت کرتے ہیں۔

چنانچہ صالح بن کیسان کی روایت امام بخاری نے ”ابراہیم بن حمزہ حدثنا ابراہیم بن سعد عن صالح بن کیسان عن ابن شہاب عن عبید اللہ بن عبد اللہ عن ابن عباس“ کے طریق سے ”کتاب الجہاد“ باب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم الناس إلى الإسلام والنبوة“ میں نقل کی ہے۔ البتہ اس روایت میں ابن الناطور کا قصہ نہیں ہے۔ اسی طریق سے امام مسلم نے بھی اس حدیث کی تخریج کی ہے۔ (۲۷)

اسی طرح یونس کی روایت بھی امام بخاری نے کتاب الجہاد، باب قول اللہ عزوجل: قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا أَلَّا يَحْدِيَ الْحُسَيْنِ میں اور کتاب الاستئذان، باب کیف یکتب إلى أهل الكتاب میں مختصراً نقل کی ہے، ان کے طریق سے مکمل حدیث طبرانی نے روایت کی ہے۔

اور معمر کی روایت بھی امام بخاری نے کتاب التفسیر باب قل ۛ أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بیننا وبينکم أن لا نعبد إلا اللہ“ میں نقل کی ہے۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مقام پر کچھ اور احتمالات ذکر کیے ہیں جن کی علامہ عینی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ نے زور دار طریقہ سے تردید کر دی ہے۔ (۲۸)

واللہ أعلم وعلمہ اتم وأحکم

قدم شرح کتاب بدء الوحي

ويليه إن شاء الله تعالى كتاب الإيمان

(۲۷) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الجہاد والسير، باب کتب النبی صلی اللہ علیہ وسلم إلى هرقل ملك الشام بدعوه إلى الإسلام۔

(۲۸) مکمل تفصیلات کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۰۰ و ۱۰۱) و فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲ و ۲۵)۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۲۔ کتاب الایمان

وحی کی عظمت و صداقت، عصمت و حجیت بطور دیباچہ بیان کرنے کے بعد اصل مقصد شروع کر رہے ہیں، چونکہ تمام امور کا مدار ایمان پر ہے، وحی کی صداقت سے اللہ اور بندے کا تعلق معلوم ہوا، اب اس تعلق کا اظہار بھی ضروری ہے، وہ ایمان اور اعمال سے ہوگا، ایمان روح ہے اور اسلام بدن، ایمان حقیقت ہے اور اسلام اس کی صورت، ایمان بنیاد ہے اور اعمال اسلام اس کی شاخیں ہیں، ایمان ہی کی بدولت مغیبات پر بلا دلیل و حجت یقین و اطمینان ہوتا ہے، وحی کی بحث اس لیے ابتدا میں ذکر کی تاکہ پوری کتاب کی حجیت و استناد ثابت ہو سکے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کے مباحث کو شروع کرنے سے قبل فرق اسلامیہ کا مختصر تعارف کرا دیا جائے۔

فرق اسلامیہ

فرق اسلامیہ ان کو کہتے ہیں جو مسلمان ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے آپ کو اسلام سے منسوب کرتے ہیں خواہ گمراہ ہوں یا صحیح راستے پر ہوں، معتزلہ، خوارج، مرجئہ، کرامیہ، جہمیہ وغیرہ سب کے سب علی

التشکیک فرقِ مِلّہ ہیں، صحیح اسلامی فرقہ ”اہل السنۃ والجماعۃ“ ہے جو ”ماأنا علیہ وأصحابی“ (۱) کے مطابق ہے، یہ لقب بھی اسی ارشادِ نبوی سے ماخوذ ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے گروہ

پھر ”اہل السنۃ والجماعۃ“ میں چار گروہ صحیح اسلام پر ہیں۔
 محدثین:- یہ حضرات عقائد میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے متبع ہیں۔
 متکلمین، ان کے دو گروہ ہیں:

(الف) اشاعرہ:- یہ لوگ عموماً امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ سے منقول عقائد کی تشریح و ترویج کرتے ہیں۔

(ب) ماتریدیہ:- یہ حضرات امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب سے منقول عقائد کی تائید و تفصیل کرتے ہیں، اشاعرہ و ماتریدیہ میں اختلاف قلیل ہے، ابوالحسن اشعریؒ اول کے اور ابو منصور ماتریدیؒ دوم کے امام ہیں، یہ دونوں امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے ہم عصر ہیں۔ (۲)

امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ

امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ پہلے محضی تھے، ابو علی مجبائی محضی کے اصحابِ خاص میں سے تھے، محضرہ کے بڑے مناظر تھے۔ ایک مرتبہ پورے رمضان کا اعتکاف کیا، پہلے عشرہ میں خواب دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں ”یا علی، انصر المذاهب المرویۃ عنی فإنہا الحق“ نیند سے بیدار ہونے کے بعد بڑی فکر ہوئی، دوسرے عشرے میں پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی، آپ نے پوچھا ”ما فعلت فیما أمرتک بہ“ انھوں نے جواب دیا ”یا رسول اللہ، وما عسی أن أفعل، وقد خرّجت للمذاهب المرویۃ عنک محامل صحیحۃ“ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ فرمایا ”انصر المذاهب المرویۃ عنی فإنہا الحق“ بیدار ہوئے تو سخت متفکر تھے، پختہ عزم کر لیا کہ ”کلام“ چھوڑ دیں گے،

(۱) هذا جزء من حدیث أخرجه الترمذی فی جامعہ عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما فی کتاب الایمان، باب ما جاء فی افتراق هذه الأمة، رقم (۲۶۴۱)۔

(۲) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

حدیث کی اتباع کریں گے اور قرآن کی تلاوت کی مداومت کریں گے، پھر آخری عشرہ میں ستائیسویں شب کو، جس میں رات بھر بیدار رہ کر عبادت کرتے تھے، ان پر نیند کا غلبہ ہونے لگا، چنانچہ سو گئے، افسوس انہیں ہو رہا تھا کہ ستائیسویں شب کو عبادت کی توفیق نہیں ہوئی، اسی نیند کی حالت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا دیدار ہوا، آپ نے پھر استفسار فرمایا، انہوں نے جواب دیا ”قد ترکت الکلام، یا رسول اللہ، ولزمت کتاب اللہ وسنتک“، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”أنا ما أُمِرْتُ بترك الکلام، إنما أُمِرْتُ بِنصرة المذاهب المروية عنی فإنها الحق“ انہوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میں ایک خواب کی بنیاد پر ایسے مذہب کو کیسے چھوڑوں جس کو پختہ اور مضبوط کرنے میں میں نے تیس سال گزارے ہیں؟ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”لولا انی أعلم ان اللہ سیمدک بمدد من عنده لما قمت عنک حتی آیتن لک وجوهها، فجد فیہ، فإن اللہ سیمدک بمدد من عنده“ جب سو کر اٹھے تو عقائد اہل سنت پر شرح صدر ہو چکا تھا اور معتزلہ کے عقائد کا فساد واضح ہو چکا تھا، مسجد جامع میں توبہ کا اعلان کیا اور پھر اہل سنت کے زبردست امام قرار پائے۔ (۲)

امام ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ

محمد بن محمد بن محمود، ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ، متکلمین کے امام ہیں، تین واسطوں سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں، انہوں نے فقہ ابوبکر احمد جوزجانی سے اور انہوں نے ابو سلیمان جوزجانی سے حاصل کی، جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں۔

کتاب التوحید، کتاب المقالات، کتاب اوہام المعتزلہ وغیرہ کئی اہم تصانیف چھوڑیں، ۳۳۳ھ میں

وفات پائی۔

یہ ”ماترید“ کی طرف منسوب ہیں جو سمرقند کا کوئی محلہ ہے۔ (۳)

چوتھا گروہ اہل سنت صوفیہ کا ہے۔

حضرات محدثین پر نقل و سماع غالب ہے، وہ سمعیات سے مسائل کو ثابت کرتے ہیں، متکلمین خواہ ماتریدیہ ہوں یا اشاعرہ، سمعیات اور عقلیات دونوں پر مدار رکھتے ہیں، مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ عقل سے کوئی بات ثابت کرتے ہیں بلکہ قرآن و سنت سے ثابت شدہ عقیدوں کو عقلی دلائل سے ثابت کرتے ہیں، عقلی شبہات کو رد کرنا ان کا اہم مقصد ہے، وہ عقل و نقل کے توافق کے ذریعہ مسائل کا اثبات کرتے ہیں، صوفیہ

(۲) اس واقعہ کے لیے نیز ان کے مزید حالات کے لیے دیکھیے طبقات الشافعیۃ الکبریٰ للسیکی (ج ۲ ص ۲۳۵ - ۲۴۱)۔

(۳) انظر الفوائد البہیۃ فی تراجم الحنفیۃ (ص ۱۹۵)۔

کے یہاں اشراقِ نوری کو زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ (۵)

ایمان کے لغوی معنی

”ایمان“ کا لفظ ”امن“ سے ماخوذ ہے، اور ”امن“ ”خوف“ کی ضد ہے، ”امن“ اطمینان اور طمانیت کو کہتے ہیں جب یہ بابِ افعال سے آتا ہے تو متعدی ہو جاتا ہے اور اس کے معنی : ”ازالہ خوف“ کے ہو جاتے ہیں، پھر اس کا استعمال کبھی تو ایک مفعول کے ساتھ ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے : ”آمنتہ“ میں نے اس سے خوف کو زائل کر دیا اور اس کو مطمئن کر دیا، کبھی دو مفعولوں کے ساتھ ہوتا ہے : ”آمنتہ غیری“ میں نے اس کو اپنے غیر سے بے خوف اور مطمئن کر دیا، پھر یہ جب بابِ افعال سے استعمال ہوتا ہے اور اس کے معنی ازالہ خوف کے ہوتے ہیں اور دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے تو کبھی دوسرے مفعول پر ”من“ داخل کیا جاتا ہے ”وَأَمَنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ“ یہاں بابِ افعال ہے ”ہم“ اور ”خوف“ دو مفعول ہیں، دوسرا مفعول ”خوف“ بواسطہ ”من“ مذکور ہوا ہے۔

کبھی ”ایمان“ ”باء“ کے صلہ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اس وقت اس کے معنی ”تصدیق“ کے ہوتے ہیں، پھر وہ ”باء“ کبھی تو ذوات پر داخل ہوتی ہے جیسے ”آمنت باللہ“ اور کبھی احکام پر، جیسے : ”آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ“ (۶)۔

بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ ”ایمان“ جب ”تصدیق“ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے تو اس کا صلہ ”باء“ کے ساتھ اس لیے آتا ہے کہ یہ معنی ”اعتراف“ کو متضمن ہوتا ہے، ”اعتراف“ کا صلہ چونکہ ”باء“ آتا ہے لہذا اس کا صلہ بھی ”باء“ آئے گا۔

دوسرے حضرات یہ کہتے ہیں کہ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ ایمان معنی اعتراف کو متضمن ہے اور ”اعتراف“ کا صلہ ”باء“ آتا ہے اس لیے ”ایمان“ کے صلہ میں ”باء“ آتی ہے، بلکہ خود تصدیق کا صلہ ”باء“ کے ساتھ آتا ہے، تو جب ایمان تصدیق کے معنی میں ہے تو اس کے لیے ”باء“ کا استعمال ”آمنت باللہ“ میں یا ”آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ“ میں بالکل بے تکلف درست ہے۔

پھر اس بات میں اختلاف ہوا کہ ”ایمان“ بمعنی ”ازالہ خوف“ جب کہ وہ متعدی بنفسہ ہوتا ہے اور بمعنی ”تصدیق“ جبکہ وہ متعدی بالباء ہوتا ہے، ایمان کے یہ دونوں معنی حقیقی ہیں یا ان میں سے

ایک معنی حقیقی ہیں اور ایک معنی مجازی۔ علامہ زمخشری سے دونوں ہی قول مقبول ہیں بعض تو کہتے ہیں کہ ازالہ خوف اور تصدیق دونوں معنی ایمان کے حقیقی معنی ہیں، لفظ ”ایمان“ ان دونوں میں مشترک ہے جب متعدی بنفس ہو تو پہلے معنی اور جب بصلہ باء ہو تو دوسرے معنی لیے جاتے ہیں، بعضوں نے یہ کہا کہ ایمان کے حقیقی معنی تو صرف ازالہ خوف کے ہیں مگر چونکہ تصدیق میں تکذیب سے امن دینا اور خوف کو زائل کرنا ہوتا ہے، اس تعلق سے ایمان کے معنی مجازاً تصدیق کے بھی آتے ہیں۔

اسی طرح اس کا ایک تیسرا استعمال بھی ہے کہ ”ایمان“ کے صلہ میں ”لام“ لاتے ہیں ”وَمَا نَتَّبِعُ الْمُؤْمِنِينَ لَنَأُولُو كُنَّا صِدْقَيْنِ“ (سورۃ یوسف/۱۶) ”أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عِدُونَ۔“ (المؤمنون/۴۷)

اس استعمال کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اصل میں یہاں ”ایمان“ معنی انقیاد کو متضمن ہے اور انقیاد کا صلہ لام کے ساتھ آتا ہے، لہذا ”وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا“ کے معنی ہونگے آپ ہماری بات مانتے والے نہیں، اسی طرح ”أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا“ کے معنی یہ ہیں کہ کیا ہم ایسے دو آدمیوں کے مقدار اور مطیع ہو جائیں، ان کی بات مانتے والے بن جائیں جو ہماری طرح ہیں اور ان کی قوم ہماری غلام ہے۔ تو یہاں ”ایمان“ چونکہ معنی ”انقیاد“ کو متضمن ہے اور ”انقیاد“ کا صلہ لام کے ساتھ آتا ہے اس لیے ”ایمان“ کے صلہ میں ”لام“ کو لایا گیا ہے۔

”ایمان“ کا ایک استعمال ”علی“ کے صلہ کے ساتھ بھی ہے حدیث میں آتا ہے ”ما من الأنبياء نبي إلا أعطى ما مثله آمن عليه البشر....“ (۷) اس حدیث میں یہ بتایا جا رہا ہے کہ ہر نبی کو ایسے معجزات دیے جاتے ہیں کہ ان کے اوپر لوگوں کو اعتماد کرنا پڑتا ہے۔

ایمان کے صلہ میں ”علی“ کا استعمال بہت ہی قلیل ہے، حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ استعمال صرف ایک حدیث میں وارد ہے جو اوپر ہم نے ذکر کر دی ہے یہاں ”ایمان“ ”اعتماد“ کے معنی کو متضمن ہے۔ (۸)

خلاصہ یہ نکلا کہ ”ایمان“ کا استعمال چار طریقے پر ہوتا ہے ایک تو یہ کہ وہ متعدی بنفس ہوتا ہے

(۷) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۷۴۴) کتاب فضائل القرآن، باب کیف نزل الوحي، و کتاب الاعتصام، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: بعثت بجوامع الکلم، نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۶) کتاب الایمان، باب وجوب الایمان برسالة نبينا محمد صلی اللہ علیہ وسلم الی جميع الناس ونسخ الملل ملته۔

(۸) ان تمام لغوی تفصیلات کے لیے دیکھیے لسان العرب (ج ۱۳ ص ۲۱-۳۶) و تاج العروس (ج ۹ ص ۱۲۴ و ۱۲۵) و فیض الہدی (ج ۱ ص ۴۴-۴۵)۔

خواہ ایک مفعول کی طرف ہو یا دو مفعولوں کی طرف، دوسرے مفعول کو بلا واسطہ حرف جر لایا جائے، یا حرف جر کے واسطہ سے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ”ایمان“ بمعنی ”تصدیق“ ہو اور ”باء“ کے صلہ کے ساتھ آئے، تیسری صورت یہ ہے کہ وہ ”انقیاد“ کے معنی کو متضمن ہو اور ”لام“ کے صلہ کے ساتھ استعمال ہو اور چوتھی صورت یہ ہے کہ وہ ”اعتماد“ کے معنی کو متضمن ہو، اس صورت میں اس کا صلہ ”علی“ آئے گا جو اقلِ قلیل ہے۔ واللہ اعلم۔

تصدیق لغوی اور تصدیق منطقی میں فرق

اس کے بعد ایمان کے لغوی معنی تصدیق اور تصدیق منطقی کے درمیان فرق سمجھنے کی ضرورت ہے:-
لغوی تصدیق کے معنی یہ ہیں کہ اپنے اختیار سے کسی خبر کو یا کسی مخبر کو صادق قرار دینا، مثلاً آپ کے سامنے ایک آدمی نے کوئی خبر بیان کی، آپ نے اس خبر کو صادق قرار دیا یا مخبر کو صادق قرار دیا تو یہ تصدیق لغوی ہے۔

اور تصدیق منطقی کے معنی ہوتے ہیں نسبتِ تامہ کا علم اور ادراک، مناطقہ نے تصدیق کو علم و ادراک کی قبیل سے شمار کیا ہے اور اس کے معنی وہی نسبتِ تامہ کے علم و ادراک کے بیان کیے ہیں، اب نسبتِ تامہ کا علم کبھی بغیر اختیار کے بھی ہوتا ہے، مثلاً دوپہر کا وقت ہے سورج نکلا ہوا ہے، یہاں طلوع آفتاب کی جو تصدیق حاصل ہے وہ غیر اختیاری ہے اسی طرح تمام بدہیات میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ ان کی نسبتِ تامہ کا جو علم و ادراک حاصل ہوتا ہے اس میں اختیار کو دخل نہیں ہوتا۔

گویا تصدیق لغوی اور تصدیق منطقی میں ایک فرق یہ ہوا کہ تصدیق لغوی میں اختیار کا دخل ہوتا ہے کیونکہ آدمی اپنے اختیار ہی سے کسی خبر کو یا مخبر کو صادق قرار دیتا ہے جبکہ تصدیق منطقی میں اختیار کا دخل ضروری نہیں، وہاں نسبتِ تامہ کا علم و ادراک کبھی بغیر اختیار کے بھی حاصل ہو جاتا ہے اور وہ مناطقہ کے یہاں تصدیق کہلاتی ہے۔

دوسرا ایک فرق اور ہے اور وہ یہ کہ تصدیق منطقی تکذیب و انکار کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے جبکہ تصدیق لغوی تکذیب و انکار کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی، مثال کے طور پر میرا یہ چشمہ ہے، آپ جانتے ہیں کہ یہ میرا ہی ہے لیکن عناد یا بدنیتی کی وجہ سے آپ انکار کر رہے ہیں، تو میرے اور چشمے کے درمیان آپ کو نسبت کا علم و ادراک ہے اور آپ کو تصدیق منطقی حاصل ہے لیکن آپ انکار کر رہے ہیں، مناطقہ اس انکار کی وجہ سے اس کو تصدیق سے خارج نہیں کرتے جبکہ تصدیق لغوی انکار کے ساتھ جمع نہیں ہوتی، اس میں

خبر اور اس کے مخبر کو صادق قرار دیا جاتا ہے، میں کہہ رہا ہوں کہ یہ چشمہ میرا ہے تو جب آپ مجھے سچا کہیں گے کہ واقعی آپ کا ہے تب یہ تصدیق لغوی ہوگی ورنہ تصدیق لغوی نہیں بنے گی۔
یہ فرق اس تعریف کی بنیاد پر ہے جو منطق کی کتابوں میں درج ہے، جس میں تصدیق کو علم اور ادراک کی قبیل سے شمار کیا گیا ہے۔ (۹)

لیکن صاحب روح المعانی نے روح المعانی میں لکھا ہے ”وإن التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي“ ولذا فسرہ رئیسہم فی الكتب الفارسیة بـ ”گرویدن“ وفي العربیة بما یخالف التکذیب والإنکار، وهذا بعينه المعنى اللغوي“ (۱۰) مطلب یہ ہے کہ ہمیں المناطقہ کی تصریح کے مطابق تصدیق منطقی کے معنی فارسی میں ”گرویدن“ کے آتے ہیں اور وہ تکذیب و انکار کا مقابل ہے اور ”گرویدن“ کے معنی کسی چیز کا یقین اور اس کو باور کر لینا ہے اور کسی چیز کا یقین کر لینا یہ علم کے حصول کے بعد نفس کا ایک فعل ہے، چونکہ اس کو تکذیب کا مقابل قرار دیا گیا ہے اس لیے یہ معنی تکذیب کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتے۔ اب جبکہ یہ علم کے بعد نفس کا فعل ہے تو یہ اختیاری فعل ہوگا اور تکذیب کے ساتھ جمع بھی نہیں ہو سکتا تو اس وقت تصدیق منطقی بالکل تصدیق لغوی کے مرادف ہوگی، اس لیے کہ تصدیق لغوی بھی تکذیب کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی اور تصدیق لغوی میں بھی انسان کے اختیار کا دخل ہوتا ہے، تو جب تصدیق منطقی کو حصول علم کے بعد نفس کا فعل قرار دیا گیا تو معلوم ہوا کہ تصدیق خود علم و ادراک کی قبیل سے نہیں ہے بلکہ لواحق علم و ادراک کی قبیل سے ہے اور اس کو تکذیب کا مقابل بھی کہا ہے لہذا ابن سینا کی تعریف کے مطابق تصدیق منطقی لواحق ادراک میں سے قرار دی جائے گی اور کہا جائے گا کہ تصدیق منطقی اور تصدیق لغوی میں کوئی فرق نہیں۔

پھر علامہ تفتازانی اور صدر الشریعہ رحمہما اللہ تعالیٰ کا تصدیق کے بارے میں جو اختلاف ہوا ہے وہ بھی اسی پر مبنی ہے۔ کیونکہ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ ایمان کی تعریف میں جو تصدیق کا لفظ آیا ہے اس میں اختیاری کی قید کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ تصدیق ہوتی ہی اختیاری ہے، گویا انھوں نے ابن سینا کے قول کا اعتبار کیا ہے اور صدر الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمایا کہ ایمان کی تعریف میں جو ”تصدیق“ کا لفظ آیا ہے اس میں ”اختیاری“ کی قید بھی بڑھائی جائے گی، انھوں نے اس پہلی تعریف کا اعتبار کیا جو منطق کے رسائل میں مذکور ہے جس میں تصدیق کو اختیاری اور غیر اختیاری دونوں کے اندر مشترک قرار دیا گیا تھا، اس لیے انھوں نے کہا کہ ایمان کے اندر جو تصدیق ہوگی اس میں اختیار کا لحاظ کیا جائے گا۔ (۱۱)

(۹) فصل الباری (ج ۱ ص ۳۴۷ و ۳۴۸)۔

(۱۰) روح المعانی (ج ۱ ص ۱۵۲)۔ (۱۱) فیض الباری (ج ۱ ص ۴۷)۔

البتہ تصدیق منطقی اور تصدیق لغوی میں اتنا فرق ابن سینا کے نزدیک بھی ضرور ملحوظ ہے کہ تصدیق منطقی کے اندر بالاتفاق ظنیات بھی داخل ہیں جبکہ تصدیق لغوی کے لیے مکمل جزم و یقین لازمی ہے، ظن کی اس میں گنجائش نہیں۔ واللہ اعلم۔

ایمان کے شرعی معنی

ایمان کے شرعی معنی علماء نے بہت سے عنوانات سے ذکر کیے ہیں، چنانچہ جمہور علماء نے اس کی تعریف کی ہے ”هو التصديق بما عُلِمَ مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة تفصيلاً فيما عُلِمَ تفصيلاً و إجمالاً فيما عُلِمَ إجمالاً“ (۱۲) اس کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جن چیزوں کا ثبوت بدیہی طور پر ہوا ہے اس کی تصدیق کرنا ایمان ہے، اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت اجمالی ہے تو اجمالی تصدیق ضروری ہے اور اگر ثبوت تفصیلی ہے تو اس کی تصدیق تفصیلی طور پر کرنا ضروری ہے۔ مثال کے طور پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عذابِ قبر کا ثبوت بالتواتر ہوا ہے اور وہ اجمالی ہے لہذا اجمالاً عذابِ قبر کی تصدیق کرنا ایمان کے لیے لازم اور ضروری ہوگا، عذابِ قبر کی جو تفصیلات آئی ہیں وہ اخبارِ آحاد سے ثابت ہیں، جبکہ نفسِ عذابِ قبر کا ثبوت تواتر سے ہوا ہے اور بدیہی ہے۔ نماز کا ثبوت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے، تعدادِ رکعات، تفصیلِ اوقات اور یہ کہ ہر رکعت میں ایک قیام، ایک رکوع اور دو سجدے ہیں تواتر کے ساتھ ہوا ہے اور بدیہی ہے اور عوام و خواص میں مشہور ہے، یہی حال روزے کا اور اس کی ابتدا و انتہا اور امساک عن الأكل والشرب والجماع کا ہے تو اس کی تصدیق تفصیلی لازم ہوگی۔ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے بارے میں قرآن مجید نے فرمایا ”مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ“ (المومن / ۷۸) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی کچھ انبیاء کا ذکر اجمالاً متقول ہے : ”لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ“ (الرعد / ۷)۔ سے بھی اجمالی ذکر کا ثبوت ہو رہا ہے تو جن کا ثبوت اجمالی ہے ان پر ایمان اجمالی ضروری ہوگا اور حضرت ابراہیم، حضرت نوح، حضرت موسیٰ، حضرت یوسف، حضرت اسحاق، حضرت اسماعیل، حضرت عیسیٰ، حضرت داؤد، حضرت سلیمان علیہم السلام وغیرہ وغیرہ جن کا ذکر تفصیلاً آیا ہے ان پر تفصیلی ایمان ضروری ہوگا۔ (۱۳)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ”التصديق بما عُلِمَ مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم ضرورة“

فرمایا گیا ہے اور ”ضرورۃ“ کے معنی ”بداهۃ“ کے ہیں یعنی مشہور بین العوام والخواص ہونا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کے لیے مشہور حکم کی تصدیق ضروری ہے، غیر مشہور کی تصدیق ضروری نہیں اگرچہ وہ قطعی ہو۔

حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں مشہور سے ہر کس و ناکس کے نزدیک مشہور ہونا مراد نہیں ہے بلکہ اہل دین جو شریعت کے ساتھ وابستگی رکھتے ہیں اور اس کے اصول و قوانین سے واقفیت رکھتے ہیں ان کے نزدیک مشہور ہونا مراد ہے۔ اس تقدیر پر کوئی بھی حکم ایسا نہیں ہے کہ وہ قطعی ہو اور دین کا علم اور اس کے ساتھ تعلق رکھنے والوں کے درمیان معروف نہ ہو (۱۴)۔

علامہ تھنازانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ اس تعریف میں ”ضرورۃ“ سے مراد ”یقین“ ہے، یعنی ”ضرورت“ سے جو مشہور ہونے کی بات سمجھ میں آرہی تھی وہ مراد نہیں ہے بلکہ صرف اتنی بات مراد ہے کہ وہ چیز قطعی طور پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو، خواہ مشہور ہو یا نہ ہو، تو اس کے انکار کو کفر قرار دیا جائے گا اور اس کی تصدیق کو ایمان کے لیے ضروری کہا جائے گا۔ (۱۵)

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے فیصل التفرقة بین الإیمان والزندقۃ میں ایمان اور کفر کی تعریف کی ہے انھوں نے فرمایا کہ ایمان نام ہے ”تصدیق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بجميع ما جاء به، یعنی ایمان کے لیے ضروری ہے کہ ان تمام چیزوں کی جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعیت کے ساتھ ثابت ہیں تصدیق کی جائے، اور کفر کے متعلق انھوں نے فرمایا ”تکذیب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شیء مما جاء به“ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو چیزیں قطعیت اور یقین کے ساتھ ثابت ہیں ان میں سے اگر ایک کا انکار کر دے گا تو کافر ہو جائے گا۔ تو ایمان کے لیے ضروری ہے کہ تمام کی تصدیق کی جائے اور کفر کے لیے تمام کا انکار ضروری نہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعیت کے ساتھ جو امور ثابت ہیں ان میں سے ایک کے انکار سے بھی کفر لازم آجائے گا۔ (۱۶)

اس پر اعتراض ہوا کہ جب ایمان کے لیے تصدیق اور کفر کے لیے تکذیب ضروری ہے تو اگر کوئی آدمی ایسا ہو جو کسی امر کی نہ تصدیق کرتا ہو اور نہ تکذیب کرتا ہو تو اس کو کیا کہیں گے؟ ایمان کی تعریف میں تصدیق کی اور کفر کی تعریف میں تکذیب کی قید لگادی گئی ہے، ایک آدمی ”لأنصدق ولا نکذب“ کہتا

(۱۴) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۰)۔

(۱۵) دیکھیے نبراس شرح شرح عقائد (ص ۲۹۲)۔

(۱۶) تنظیم الاشارات (ج ۱ ص ۳۲)۔

ہے وہ بالاتفاق کافر ہے لیکن اس تعریف کے اعتبار سے اس کا حکم معلوم نہیں ہوتا۔

اس لیے امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ کفر کی تعریف ”تکذیب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شیء مما جاء بہ“ کے بجائے ”عدم تصدیق الرسول فی شیء مما علم بالضرورة مجیشہ“ کی جائے یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو چیزیں بالقطع والیقین ثابت ہیں ان میں سے ایک کی تصدیق نہ کرنے والا بھی کافر ہوگا۔ (۱۷)

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کی تعریف کی ہے کہ قرآن کریم کی ظاہراً و باطناً تصدیق کرنا اور اقرار کرنا اور پھر اس کے معنی ایسے متعین کرنا جو مرادات قرآنیہ و نبویہ کے مطابق ہوں یہ ایمان ہے، زبان و دل دونوں سے قرآن کو اللہ کا سچا کلام سمجھنا اور پھر اس کے بعد آیات قرآنیہ کے معنی متعین کرنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خود قرآن کریم نے جو ان کی مراد بیان کی ہے اس کو تسلیم کرنا، یہ ایمان ہے۔ ایک آدمی اگر ظاہراً و باطناً زبان و دل سے قرآن کی حقانیت کا اقرار کرتا ہے، لیکن قرآن کے معنی متعین کرنے کے لیے وہ قرآنی و نبوی مرادات کی رعایت نہیں کرتا، قرآن کے معنی ان کے خلاف بیان کرتا ہے تو وہ زندیق ہے، مؤمن نہیں ہے، قرآن مجید میں جنت و دوزخ کا ذکر آیا ہے اور خود قرآن کریم نے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت اور دوزخ کا مصداق متعین کر دیا ہے، لیکن ایک آدمی کہتا ہے جنت سے مراد معنوی اور باطنی سرور ہے اور دوزخ سے مراد معنوی اور باطنی غم ہے، وہ قرآن وسعت میں وارد جنت و دوزخ کی تفصیلات کو نہیں مانتا حالانکہ ظاہراً بھی قرآن کا اقرار کرتا ہے اور باطناً بھی اقرار کرتا ہے، لیکن معنی وہ بیان کرتا ہے جو مراد رسول کے خلاف ہیں، قرآن کریم کی مراد کے خلاف ہیں، جنت سے وہ جنت مراد نہیں لیتا جو آخرت میں ہوگی اور جس میں باغات ہوں گے، حوریں ہوں گی، راحتیں اور آسائشیں اکٹھی کی جائیں گی اور جس کی شان ”مَلَأَ عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ“ ہوگی۔ اسی طرح دوزخ سے وہ عذاب کی جگہ مراد نہیں لیتا جہاں فرشتے عذاب دینے کے لیے مقرر ہوں گے، جہاں پر طرح طرح کی تکلیفیں پہنچائی جائیں گی اور کافر ابد الآباد تک اس میں رہیں گے، تو وہ آدمی مؤمن نہیں بلکہ زندیق ہے، وہ آخرت کا بھی منکر ہے۔ یہیں دنیا میں سکونِ قلب اور سرور کو وہ جنت کہتا ہے اور یہیں کلفت اور کوفت جو دل کو لاحق ہوتی ہے اسے وہ دوزخ سمجھ رہا ہے، اور اگر کوئی آدمی ظاہراً اقرار کر رہا ہے اور دل میں انکار پوشیدہ ہے تو وہ منافق ہے۔ (۱۸)

(۱۷) دیکھیے تفسیر کبیر (ج ۲ ص ۳۷ و ۳۸) تفسیر آیت ”إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ...“۔

(۱۸) دیکھیے تنظیم الاشارات (ج ۱ ص ۳۲)۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے جو بحث فرمائی ہے اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ ایمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعی و یقینی طریقہ پر ثابت شدہ امور کی آپ پر اعتماد کرتے ہوئے تصدیق کرنے کو کہتے ہیں اگر کوئی آدمی ان امور کی یا ان میں سے بعض کی تصدیق اپنی عقل پر اعتماد کرتے ہوئے کرتا ہے اور آپ پر اس کا اعتماد اس تصدیق کی بنیاد نہیں تو وہ مؤمن نہیں، ایک شخص کہتا ہے میں نے عقل کی کسوٹی پر پرکھا ہے اور عقل سے ان چیزوں کی صداقت و اہمیت کو پہچانا ہے لہذا میں ان کی تصدیق کرتا ہوں، نبی کے کہنے پر میں تصدیق نہیں کرتا تو ایسا آدمی بھی مؤمن نہیں ہوگا، قرآن کریم میں ہے ”فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُواكَ فَإِنَّمَا شَجَرَبَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِيْ أَنْفُسِهِمْ حَزَجًا مِّمَّا قُضِيَتْ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا“ (النساء/۶۵)۔ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اعتماد کا ذکر کیا گیا ہے۔ (۱۹)

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ایمان کے معنی شرعی یہ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جن امور کا ثبوت قطعی اور یقینی ہے ان کی تصدیق کے ساتھ ان کے جمیع ماسوا سے براءت و بیزاری کا اظہار بھی کیا جائے ”قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيْ إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ....“ (المتحنہ/۴) میں حضرت ابراہیم علیہ السلام اور ان پر ایمان لانے والوں نے مشرکین اور ان کے آلہ سے براءت و بیزاری کا اعلان کیا ہے، اس لیے تصدیق کے ساتھ تبری عن جمیع ماسوی اللہ بھی ضروری ہے۔ (۲۰)

حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی، مولانا ثناء اللہ پانی پتی اور حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ایمان کی ایک صورت ہے وہ تصدیق بالقلب، اقرار باللسان اور عمل بالارکان ہے، اور ایک ایمان کی حقیقت ہے اور وہ ”لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ يَكُونَ هُوَ تَبَعًا لِمَا جُتِبَ بِهِ“ (۲۱) کے مطابق ہے کہ طبیعت شریعت کے مطابق بن جائے، جس چیز کو شریعت چاہتی ہو طبیعت اسی چیز کو چاہنے والی ہو جائے، جس چیز سے شریعت نے تنفر اور بیزاری کا اظہار کیا ہے طبیعت میں اس سے نفرت اور کراہت آجائے یہ ایمان کی حقیقت ہے۔ (۲۲)

ایک اشکال

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ ایمان میں تصدیق ضروری ہے اور وہ تصدیق اختیاری ہونی چاہیے، تو ہر قل

(۱۹) تنظیم الاشارات (ج ۱ ص ۲۳ و ۲۴) نیز دیکھیے الذیاب والترائم از حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ (ص ۳۳)۔

(۲۰) تنظیم الاشارات (ج ۱ ص ۲۴)۔

(۲۱) مشکوٰۃ المصابیح (ج ۱ ص ۳۰) کتاب الایمان باب الاعتصام بالکتاب والسنة، الفصل الثانی۔

(۲۲) تنظیم الاشارات (ج ۱ ص ۲۴)۔

کو جس نے یوسفیان سے سوال وجواب کے ذریعہ اور غفاطہ کو خط لکھ کر اس کے جواب سے تصدیق حاصل کی، مسلمان کہنا چاہیے اس لیے کہ اس کو تصدیق اختیاری حاصل تھی جیسا کہ اس کے اقوال ”وذلك الرسل تبعث في نسب قومها“، ”وقد كنت أعلم أنه خارج“، ”فسيملك موضع قدمي هاتين“، ”فلو أعلم أني أخلص إليه لتجشمت لقاءه“، ”ولو كنت عنده لغسلت عن قدميه“ اور ”هل لكم في الفلاح والرشد وأن يثبت ملككم فتبايعوا هذا النبي“ سے معلوم ہو رہا ہے۔

یہی حال ابوطالب کا ہے، اس کو تصدیق اختیاری حاصل تھی اس کے اشعار تصدیق اختیاری کے حصول پر دال ہیں:

كذبتُم وبيتِ الله يَزِي محمد
ولمّا نطاعنْ دونْ وناضلْ
ونسلبْه حتى نصرغْ حولْ
ونذهلْ عنْ أبنائنا والحلائلْ (۲۳)

(تم جھوٹ بولتے ہو، بیت اللہ کی قسم! محمد مقہور و مغلوب نہیں ہو گئے، ابھی تک ہم نے ان کے ارد گرد رہ کر قتال نہیں کیا۔ ہم انہیں اس وقت تک بے یار و مددگار نہیں چھوڑیں گے جب تک کہ ان کے ارد گرد پہنچ کر نہ جانیں اور اپنے بیٹوں اور اپنی بیویوں کو بھول نہ جائیں)۔

اسی طرح ابوطالب ہی کا شعر ہے:

أبيضُ يُستسقى الغمام بوجهه
ثمال البتامي عصمة للأرامل (۲۴)

(ان کا رخ انور ایسا روشن ہے کہ اس کے وسیلے سے بادلوں سے بارش طلب کی جاتی ہے، یتیموں کے سرپرست اور بیواؤں کے محافظ ہیں)۔

اسی طرح ابوطالب نے کہا ہے:

و دعوتني وعلمتُ أنك صادق
ولقد صدقت فكنت قبل أمينا
ولقد علمتُ بأن دين محمد
من خير أديان البرية دينا (۲۵)

(۲۳) دیکھیے سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۱۷۶)۔ (۲۴) سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۱۷۷)۔

(۲۵) الإصابة في تمييز الصحابة (ج ۴ ص ۱۱۶) السمع الرابع من حجة أبي طالب۔

(تم نے مجھے اسلام کی دعوت دی، مجھے یقین ہے کہ تم سچے ہو، تم نے سچ کہا ہے، اس سے پہلے بھی تم امین تھے، مجھے یقین ہے کہ محمد کا دین تمام ادیان سے بہتر ہے)۔
اسی طرح اس کا یہ شعر بھی ہے:

واللہ لن یصلوا الیک بجمعہم

حتی أوشد فی التراب دفینا (۲۶)

(بدا! لوگ اپنی ساری جمعیت لیکر بھی تم تک نہیں پہنچ سکتے جب تک مجھے قبر کے اندر دفن نہ کر دیا جائے)۔ تو ہر قل اور ابوطالب کو اختیاری تصدیق حاصل ہے جو ایمان کے لیے ضروری ہے پھر کس بنا پر ان دونوں کو مؤمن تسلیم نہیں کیا گیا؟

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

اس اشکال کے جواب میں امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ تصدیق قلبی کے ساتھ ایمان کے لیے قول بالقلب یعنی اقرار بالقلب بھی ضروری ہے اور ان نوکوں کی طرف سے اقرار بالقلب نہیں پایا گیا تھا۔
امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تعبیر واضح نہیں ہے۔ (۲۷)

محقق ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

شیخ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری تعبیر اختیار کی، انھوں نے کہا کہ ایمان کے لیے تصدیق قلبی کے ساتھ استسلام باطنی اور انقیاد قلبی بھی ضروری ہے، استسلام باطنی اور انقیاد قلبی کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ میں اپنی باگ ڈور دیدی جائے اور اپنے آپ کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ کر دیا جائے اور آپ کی ہدایت پر من و عن عمل کیا جائے، ہر قل اور ابوطالب میں یہ انقیاد قلبی اور استسلام باطنی موجود نہیں تھا اس لئے وہ مؤمن نہیں۔ (۲۸)

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی تعبیر

ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ تصدیق کے ساتھ التزام طاعت بھی ضروری ہے، اور ان دونوں

(۲۶) فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۳) کتاب مناقب الأنصار باب نصرة أبي طالب۔

(۲۷) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۲)۔ (۲۸) حوالہ بالا۔

نے تصدیق کے ساتھ طاعت کا التزام نہیں کیا تھا۔ حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے تمام علماء کا اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ ایمان کے لیے تصدیق قلبی کے ساتھ التزام طاعت ضروری ہے۔ (۲۹)

شیخ الیوطالب مکی اور

شیخ نظام الدین ہروی رحمہما اللہ کی تعبیر

اسی بات کو دوسرے علماء نے کچھ اور عنوانات سے ذکر کیا ہے، چنانچہ الیوطالب مکی نے ”التزام شریعت“ کا عنوان اختیار کیا ہے اور فرمایا کہ ایمان کے لیے تصدیق قلبی کے ساتھ ”التزام شریعت“ لازم ہے۔

شیخ نظام الدین ہروی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو ”تسلیم“ سے تعبیر کیا ہے، کہ ایمان کے لیے تصدیق کے ساتھ ساتھ ”تسلیم“ ضروری ہے، اس تعبیر کے اختیار کرنے پر صدر الشریعہؒ نے ان پر بہت طعن کیا حتیٰ کہ ”شیخ التسلیم“ مشہور ہو گئے۔ درحقیقت یہ بھی وہی کہہ رہے ہیں جو ابن ہمامؒ فرماتے ہیں اور ابن تیمیہؒ جس پر اجماع نقل کر چکے ہیں، بلکہ غور کر کے دیکھا جائے تو ان کی تعبیر قرآن کریم کے نظم سے اقرب ہے کیونکہ قرآن کریم میں ہے ”فَلَا وَرَيْكَ لَا يُوْمِنُونَ حَتَّىٰ يَخِضُّوا بِمَا كَفَرُوا فَيُجْلُوا فَيُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الْقُرْآنِ فَتُؤْمِنُونَ أَوْ يَكْفُرُونَ فَلَا تَكُن مِّنَ الْمُفْضَلِينَ“ (النساء / ۶۵) اس لیے ان کی تعبیر پر اعتراض درست نہیں۔ (۳۰)

خلاصہ

جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ ہر قل اور الیوطالب کی تصدیق میں التزام طاعت و شریعت اور انقیاد قلبی موجود نہیں اس وجہ سے ان کو مومن نہیں کہا گیا۔
الیوطالب کے بارے میں تو آپ کو خود معلوم ہے کہ اس نے ”نار“ کو ”عار“ پر ترجیح دیتے ہوئے کہا ہے:

لولا العلامة أو حذار مسبة

لوجدتني سمنحا بذاک مینا (۳۱)

(یعنی اگر ملامت اور برا بھلا کہے جانے کا اندیشہ نہ ہوتا تو آپ مجھے اس دین کو بڑی فراخ دلی کے

(۲۹) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۲)۔

(۳۰) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۲)۔

(۳۱) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۲) رفیع الباری (ج ۱ ص ۵۰)۔

ساتھ قبول کرنے والا پاتے۔)

اسی طرح صحیح مسلم میں ابوطالب کا یہ قول بھی منقول ہے :

”لولا أن تعیرنی قریش، یقولون: إنما حملة علی ذلک الجزع، لأقررت بها عینک“ (۲۲) اگر مجھے یہ اندیشہ اور خدشہ نہ ہوتا کہ قریش کہیں گے ابوطالب دوزخ کی آگ سے ڈر گیا، تو میں ایمان لا کر آپ کی آنکھیں ٹھنڈی کرتا، لیکن میں یہ طعنہ برداشت نہیں کر سکتا اس لیے ایمان لانے سے مجبور ہوں۔

اسی طریقے سے ہر قل کے متعلق حدیث ہر قل میں گذرا ہے اس نے کہا تھا ”انی قلت مقاتلتی آنفاً

أخترت بها شدتکم علی دینکم“ یعنی میں نے ایمان لانے کا ذکر اس لیے کیا تھا کہ میں نصرانیت میں تمہاری چٹنگی اور مضبوطی کا اندازہ لگانا چاہتا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ بھی التزام شریعت کے لیے تیار نہ تھا۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ ہر قل نے ایمان کے مقابلہ میں حکومت و ریاست کو ترجیح دی

ہے اور اس خوف سے کہ حکومت و ریاست مجھ سے نہ چھین جائے وہ ایمان لانے کے لیے تیار نہیں ہوا، اس لیے اس کو مؤمن نہیں کہا جاسکتا (۳۲) اس کی تائید مسند بزار کی حدیث سے ہوتی ہے جس میں آیا ہے :

”أبلغ صاحبک انی أعلم أنه نبی ولكن لا أترک ملکى۔“ (۳۶)

ایک سوال اور اس کا جواب

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ نجاشی کو مؤمن کہا جاتا ہے حالانکہ اس نے بھی تو اپنے ایمان کا اظہار

نہیں کیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نجاشی نے خوف کی وجہ سے اپنے ایمان کو چھپانے رکھا تھا، لیکن انہوں نے

التزام طاعت اور التزام شریعت کیا تھا، انقیاد باطنی اور استسلام قلبی کو انہوں نے اختیار کیا تھا قرآن کریم میں

”وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ“ (المؤمن ۲۸) وارد ہوا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ

خوف کی وجہ سے اگر کوئی آدمی ایمان کو چھپاتا ہے تو اس کی کنجائش ہے، اسی طریقہ سے اگر ہر قل بھی

التزام شریعت اور التزام طاعت کر لیتا اور پھر اپنے ایمان کو چھپانے رکھتا ہم اس کو بھی مؤمن کہتے، اور

(۲۲) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۰) کتاب الایمان باب الدلیل علی صحۃ اسلام من حضرہ العیوب مالم یشرع فی الذبح رقم (۱۴۴)۔

(۲۳) دیکھیے شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۹۸) کتاب الجہاد والسیار باب کتب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الیہ فقل ملأ الشام بدعوہ

الی الاسلام۔

(۲۴) دیکھیے کشف الاستار عن روایاتہ (ج ۲ ص ۱۱۸) باب کتب اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باب فیما کان عند أهل الکتاب من

نجاشی کے بارے میں تو یہ بھی ثابت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی نماز جنازہ پڑھی ہے ،
لہذا معلوم ہوا کہ اس نے التزام شریعت کیا تھا اور وہ مؤمن تھا۔

ایک سوال یہ بھی ہوتا ہے کہ نجاشی نے ہجرت نہیں کی حالانکہ اس وقت ہجرت فرض تھی ، تو
بھران کے ایمان کا کیسے اعتبار کیا جائے گا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ نجاشی نے ہجرت نہیں کی لیکن وہ مسلمانوں کے لیے ملجا و ماوی بنا رہا ، اس نے
مسلمانوں کو تحفظ عطا کیا اور وہ آدنی جو اہل اسلام کے لیے جائے پناہ بنتا ہے اور ان کو تحفظ فراہم کرتا ہے اس
کی حیثیت مقاتل اور مجاہد کی ہوتی ہے لہذا نجاشی کی حیثیت مقاتل اور مجاہد کی تھی اس لیے ان پر ہجرت لازم
اور ضروری نہیں ہوئی۔

خلاصہ یہ کہ نجاشی کا ایمان اس لیے معتبر ہے کہ انھوں نے التزام طاعت و شریعت کا اہتمام کیا تھا
اگرچہ خوف سے انھوں نے اپنے ایمان کو علانیہ ظاہر نہیں کیا ، اور ایسی حالت میں ایمان کو چھپانا مضر نہیں
لیکن اگر التزام طاعت اور انقیاد قلبی مستحق نہ ہو تو ایمان مستحق نہیں ہوگا جیسا کہ الیوطالب اور ہرقل کے
واقعے میں ہوا کہ وہاں التزام طاعت اور انقیاد قلبی موجود نہیں تھا۔ (۳۵)

التزام طاعت اور انقیاد باطنی

ایمان کے لیے شرط ہے یا رکن؟

بھریاں یہ گفتگو ہے کہ یہ التزام طاعت اور انقیاد باطنی ایمان کا رکن ہے یا ایمان کے لیے شرط ہے ؟
بعض حضرات نے اس کو ایمان کے لیے شرط قرار دیا ہے اور فرمایا کہ تحقق ایمان کے لیے یہ التزام ضروری
ہے ، اس کے بغیر ایمان مستحق نہیں ہوگا ، اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ التزام شریعت اور التزام
طاعت ایمان کے لیے رکن ہے ۔ (۳۶)

رکن ماننے کی صورت میں یہ ملحوظ رکھنا ہوگا کہ ابتداءً تحقق ایمان کے لیے التزام شریعت کا پایا جانا
ضروری ہوگا لیکن بعد میں اگر کسی شخص سے کوئی معصیت صادر ہوتی ہے تو اس صدور معصیت کی وجہ سے اس
کا ایمان سلب نہیں ہوگا ، وہ شخص جس نے التزام طاعت نہیں کیا اس کی مثال باغی کی طرح ہے کہ وہ حکومت
کو تسلیم ہی نہیں کرتا اور وہ شخص جس نے التزام طاعت کر لیا اور اس کے بعد اس سے معصیت اور جرم
صادر ہو رہا ہے ، اس کی مثال مجرم کی ہے اور باغی اور مجرم میں بڑا فرق ہے ، باغی کو وفادار نہیں کہا جاسکتا

(۳۵) دیکھئے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۲ و ۲۲۳)۔

(۳۶) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۲)۔

لیکن مجرم کو وفادار شمار کیا جاسکتا ہے، یہ ٹھیک ہے کہ اس کے جرم کی اس کو سزا ملتی ہے لیکن بغاوت کی سزا اس کو نہیں دی جاتی، اسی طرح جس آدمی نے التزام طاعت کر لیا ہے اور اس کا ایمان مستحق ہو گیا ہے اس کے بعد اگر وہ گناہ کر رہا ہے تو اس کی حیثیت مجرم جیسی ہوگی اور اس جرم پر وہ سزا کا مستحق بھی ہوگا۔ اور یہ آپ جانتے ہی ہیں کہ جس طرح وہ سزا کا مستحق ہے اُسے سزا دی جاتی ہے اسی طرح کبھی جرم معاف بھی کر دیا جاتا ہے، لہذا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کا جرم معاف کر دیا جائے۔

اقرار باللسان کی حیثیت

اگر ایک شخص کو تصدیق بالقلب حاصل ہے اور خوف کی وجہ سے یا عدم قدرت کی بنا پر، یا عدم فرصت کی بنا پر اقرار نہیں کر پایا تو وہ بالاتفاق مؤمن ہے۔

ایک وہ شخص ہے جس کو تصدیق بالقلب حاصل ہے، اس کو کوئی عذر بھی نہیں اور باوجود اقرار کے مطالبہ کے وہ اقرار نہیں کرتا، ایسا شخص بالاتفاق کافر ہے۔

ایک تیسری صورت ہے کہ تصدیق بالقلب موجود ہے، اقرار کے لیے کوئی عذر بھی نہیں ہے اور اقرار کا مطالبہ بھی نہیں کیا گیا اور اس نے اقرار نہیں کیا، ایسا شخص مؤمن شمار ہوگا یا نہیں؟ اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ اقرار باللسان صرف اجراء احکام کے لیے شرطِ ایمان ہے، امام ابو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کی دو روایتوں میں سے اس روایت یہی ہے، یہی امام ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے، حافظ الدین نسفی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے۔

جبکہ دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ اقرار باللسان رکنِ ایمان ہے، البتہ یہ رکن تصدیق کی طرح اصلی نہیں بلکہ رکنِ زائد ہے، اسی وجہ سے حالتِ اکراہ و عجز میں یہ رکن ساقط ہو جاتا ہے۔

علامہ فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اقرار کے رکنِ زائد ہونے کا قول فقہاء کا مذہب ہے اور اجراء احکام کے لیے اسے شرط قرار دینا متکلمین کا مذہب ہے۔ (۲۷)

تنبیہ

متکلمین نے اقرار کو اجراء احکام دنیویہ کے لیے جو ضروری قرار دیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس

آدی کو مجمع عام میں اقرار کرنا ہوگا تاکہ لوگوں کو اور قاضی و حاکم کو اس کے اقرار کا علم ہو سکے، کیونکہ احکام اسلام کا اجراء عوام اور قاضی و حاکم کے علم کے بغیر ممکن نہیں۔

البتہ فقہاء کے نزدیک اقرار ایمان کے لیے جزء اور رکن ہے تو اگر کوئی آدی تنہائی میں بھی کلمہ پڑھ لیتا ہے تو یہ کافی ہے کیونکہ انھوں نے اجراء احکام کی قید نہیں لگائی، اور بطور رکن اقرار کا پایا جانا اس وقت بھی صحیح ہوگا جبکہ خلوت میں اس نے اقرار کیا ہو۔ (۳۸)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ متکلمین کے نزدیک اقرار اجراء احکام کے لیے شرط ہے اور فقہاء کے نزدیک رکن زائد ہے جیسا کہ ابھی بتایا گیا تو پھر سوال یہ ہوگا کہ جس شخص کے پاس عذر نہیں تھا اور اس سے اقرار کا مطالبہ کیا گیا تھا اس کو متکلمین کے مذہب میں بھی کافر کہا گیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہونا چاہیے، فقہاء تو رکن مانتے ہیں ان کے مذہب پر اس کے کفر میں اشکال نہیں لیکن متکلمین تو رکن نہیں جانتے، تو مطالبے کے باوجود اقرار نہ کرنے پر متکلمین کے مذہب پر کافر نہیں ہونا چاہیے، اس لیے کہ رکن ایمان کا فوت ہونا لازم نہیں آیا۔

اس کا جواب ”إضافات الشروط المشروط“ کے مطابق اقرار کا فوت ہونا تصدیق کے فوت ہونے پر دال ہوگا گویا اسے کافر اس لیے کہا گیا ہے کہ مطالبہ کی صورت میں عذر نہ ہونے کے باوجود اس کے اقرار نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ تصدیق اس کے پاس نہیں، جب عذر کوئی نہیں، اقرار کا اس سے مطالبہ کیا جا رہا ہے پھر بھی وہ اقرار نہیں کر رہا تو یہ وجدانا، ذوقاً اور عرفاً اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو تصدیق ہی حاصل نہیں ورنہ وہ ضرور اقرار کرتا، لہذا متکلمین کے مذہب پر یہ اشکال درست نہیں۔

پاسبان حق @ یا ہوڈاٹ کام

✉ ٹیلی گرام چینل:

<https://t.me/pasbanehaq1>

بلاگ (اسلامی کتاب گھر)

<http://islamickitabghar.blogspot.com>

اقسام کفر

علماء نے کفر کی چار قسمیں بیان کی ہیں:-

① کفر انکار۔

② کفر جمود۔

③ کفر عناد۔

④ کفر نفاق۔

کفرِ انکار اس کو کہا جاتا ہے کہ دل میں بھی انکار ہو اور زبان پر بھی انکار ہو، نہ دل میں تصدیق موجود ہے اور نہ زبان سے تسلیم و اقرار پایا جائے۔ جیسے عام کافروں کا کفر ہوتا ہے۔

کفرِ جحود اس کو کہتے ہیں کہ دل سے وہ پہچانتا ہے، ایمان کی حقانیت سمجھتا ہے، لیکن زبان سے انکار کرتا ہے، جیسے ابلیس کا کفر، دل سے تو وہ سب کچھ جانتا ہے اور پہچانتا ہے لیکن زبان سے انکار کرتا ہے۔

کفرِ عناد یہ ہے کہ دل سے بھی جانتا ہے اور زبان سے اقرار بھی کرتا ہے لیکن التزام طاعت و شریعت نہیں کرتا، استسلام و انقیاد باطنی کو قبول نہیں کرتا، اپنی باگ ڈور رسول کے حوالے کرنے کے لیے تیار نہیں، جس طرف وہ چلائیں، اس طرف چلنے کے لیے آمادہ نہیں، جس طرح وہ کہیں اس طرح کرنے کے لیے راضی نہیں، جیسے ابوطالب اور ہرقل کا کفر۔

اور کفرِ نفاق یہ ہے کہ زبان سے تو اقرار کرتا ہے، التزام طاعت کا بھی اظہار کرتا ہے لیکن دل میں انکار موجود ہے، دل سے قبول کرنے اور ماننے کے لیے تیار نہیں ہے، یہ کفرِ نفاق ہے۔ (۱)

حقیقتِ ایمان کے بارے میں مذاہب کی تفصیل

یہاں یہ سمجھ لیجئے کہ ایمان کے سلسلہ میں فرق ضالہ میں بھی اختلاف ہے اور جو اہل حق ہیں ان میں بھی اختلاف ہے اہل حق کا اختلاف قریب قریب لفظی ہے، اصل مدعا کے اعتبار سے ان میں کوئی اختلاف نہیں، ہاں البتہ اہل حق کا اہل باطل سے اختلاف شدید ہے۔

جہمیہ اور ایمان

اہل باطل میں ایک فرقہ ”جہمیہ“ ہے، یہ جہم بن صفوان کا طرف منسوب ہے، اس فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ ایمان صرف معرفتِ قلبی کا نام ہے، خواہ وہ معرفتِ اختیاری ہو یا غیر اختیاری۔ ان کے نزدیک ایمان کے لیے تصدیق، انقیادِ قلبی اور التزامِ شریعت ضروری نہیں، ان کے مذہب پر ابوطالب اور ہرقل کا مؤمن ہونا لازم آئے گا، اس لیے کہ ان کو بھی معرفت حاصل تھی، بلکہ بتایا گیا تھا کہ ابوطالب اور ہرقل کو صرف معرفت ہی نہیں بلکہ معرفتِ اختیاری حاصل تھی۔ (۲)

(۱) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۷۱) کتاب الایمان، اقسام الکفر۔

(۲) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۵) والفرق بین الفرق (ص ۱۲۸) الفصل السادس۔

کرامیہ

یہ محمد بن کرام کے متبعین ہیں، ان کے نزدیک ایمان کے لیے صرف اقرار باللسان کافی ہے ، تصدیق بالقلب اور عمل بالجوارح کی ضرورت نہیں۔ (۳)

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ ان کے مذہب کی جب تحقیق کی گئی تو پتہ چلا کہ ان کے یہاں ایمان نام اقرار باللسان کا احکام دنیویہ کے اعتبار سے ہے ، اسلام کے دنیوی احکام اس وقت تک جاری نہیں ہونگے جب تک کہ آدمی زبان سے اقرار نہ کرے ، لیکن جہاں تک نجاتِ آخرت کا تعلق ہے تو وہ بھی اس کے لیے تصدیق بالقلب کو ضروری سمجھتے ہیں، اس صورت میں اہل السنۃ والجماعۃ اور کرامیہ کے درمیان کوئی زیادہ اختلاف باقی نہیں رہتا۔ (۴)

مرجئہ

مرجئہ ”ارجاء“ سے ہے ، ارجاء کے معنی مؤخر کرنے کے ہیں، قرآن کریم میں ہے ”وَآخِرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ“ (التوبة/ ۱۰۶) یہ آیت ان عین صحابہ کرام کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو غزوہ تبوک میں نہیں گئے تھے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے انھوں نے اپنے قصور کا صاف صاف اعتراف کر لیا، ان کے معاملہ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم آنے تک مؤخر کر دیا گیا جبکہ منافقین کا معاملہ مختلف تھا، انھوں نے قسمیں کھائیں جھوٹے بہانے تراشے ، آپ ان کو معاف فرماتے اور رخصت کرتے رہے ، لیکن ان عینوں صحابہ کرام کے لیے آپ نے فرمایا کہ تمہارا فیصلہ مؤخر کیا جاتا ہے ، اللہ تعالیٰ ہی اپنے علم و حکمت کے تقاضے کے مطابق معافی یا سزا کا حکم فرمائیں گے۔ (۵) بہر حال ”ارجاء“ کے معنی مؤخر کرنے کے آتے ہیں۔ (۶)

مرجئہ کے نزدیک ایمان کے لیے فقط تصدیق قلبی کافی ہے یہی تصدیق نجات کے لیے کافی ہے ، عمل کی ضرورت نہیں، گویا انھوں نے عمل کو مؤخر کر دیا، اس لیے ان کو ”مرجئہ“ کہا جاتا ہے۔ (۷)

وہ یہ کہتے ہیں کہ جس طریقے سے بغیر ایمان کے کوئی آدمی جنت میں نہیں جاسکتا خواہ اس نے کتنے ہی اچھے کام کیے ہوں اور وہ اخلاق و شرافت کا مجسمہ ہی کیوں نہ ہو، جب ایمان نہیں ہے تو وہ قطعاً جنت میں نہیں جائے گا اور مخلد فی النار ہوگا یہ اور بات ہے کہ بد عمل اور بد کردار کافر کے مقابلہ میں اس کا عذاب کم ہوگا

(۳) حوالہ بالا۔

(۴) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۵)۔

(۵) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۱)۔

(۶) دیکھیے مختار الصحاح (ص ۳۳)۔

(۷) دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۳۸۷)۔

لیکن خلود فی النار اس کے لیے بھی واجب ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اسی طریقے سے اگر کسی شخص کے اندر تصدیق بالقلب موجود ہے تو اس کے گناہ خواہ کتنے ہی ہوں وہ دوزخ میں ہرگز نہیں جائے گا، جیسے ایمان کے بغیر کوئی آدمی ہرگز جنت میں نہیں جائے گا۔ اسی طرح ایمان یعنی تصدیق قلبی کے ساتھ گناہوں کی وجہ سے کوئی دوزخ میں نہیں جائے گا۔ وہ ”الطاعة لاتغید والمعصية لاتضر“ کے قائل ہیں کہ نہ طاعت کوئی فائدہ دے گی اور نہ معصیت کوئی نقصان پہنچائے گی۔ انھوں نے عمل کو بالکل پیچھے ڈال دیا ہے اور اس کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیا ہے، نہ اقرار باللسان ان کے یہاں ضروری ہے اور نہ عمل بالارکان۔

یہاں بھی حضرت شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ میرا خیال یہ ہے کہ ان کے نزدیک تصدیق بالقلب کے بعد جنت کا دخول تو ضروری ہے لیکن اعمال کے تفاوت کے اعتبار سے ان کے نزدیک بھی جنت کے مراتب میں تفاوت ہوگا، اس لیے کہ باوجود کتب سماویہ اور انبیاء کرام کی تعلیمات میں عمل کے بارے میں اہتمام کے اس کا مطلقاً کسی بھی درجہ میں اثر نہ ہونا عقل میں آنے والی بات نہیں۔ (۸)

معتزلہ و خوارج

ان دونوں فرقوں کے نزدیک ایمان مرکب ہے، جبکہ جن تین فرقوں کا بیان پیچھے گزرا ہے ان کے یہاں ایمان بسیط تھا۔

ان کا کہنا یہ ہے کہ ”الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالاركان“ تصدیق اقرار اور عمل یہ تینوں ایمان کے اجزاء ہیں، گویا ان کے یہاں شدت ہے، یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی تارک عمل ہوگا تو وہ مخلد فی النار ہوگا۔ پھر خوارج کے نزدیک تو وہ ارتکاب کبیرہ سے ایمان سے خارج ہو کر کفر میں داخل ہو جاتا ہے جبکہ معتزلہ کے یہاں ارتکاب کبیرہ کی وجہ سے ایمان سے تو خارج ہو جاتا ہے کفر میں داخل نہیں ہوتا، بلکہ وہ فاسق ہوتا ہے، اور یہ فسق ان کے نزدیک منزلہ بین المنزلتین ہے، گویا وہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک مرتبہ (مرتبہ فسق) کے قائل ہیں لیکن واضح رہے کہ جس طریقہ سے کافر مخلد فی النار ہوتا ہے اسی طرح وہ اس فاسق کو بھی مخلد فی النار کہتے ہیں، گویا ان دونوں فرقوں کے درمیان اختلاف صرف لفظی ہوا، انجام اور مال کے اعتبار سے ان کے اور خوارج کے درمیان کوئی فرق نہیں وہ بھی ارتکاب کبیرہ کرنے والے کو مخلد فی النار کہتے ہیں اور یہ معتزلہ بھی۔ (۹)

بعض معتزلہ کے نزدیک تو اور بھی شدت ہے وہ کہتے ہیں کہ جس طریقہ سے فرائض کا تارک اور

معاصی کبیرہ کا مرتکب ایمان سے خارج ہو جاتا ہے اسی طرح مستحبات کا تارک اور مکروہات کا مرتکب بھی ایمان سے خارج ہو جاتا ہے، جو درجہ فرائض اور محرمات کا ہے وہی درجہ انہوں نے مستحبات اور مکروہات کا مقرر کیا ہے۔ (۱۰)

محترز و خوارج اور مرجئہ علیٰ طرہی التقیض ہیں، ایک جانب محترز اور خوارج ہیں کہ اگر کبیرہ کا ارتکاب ہوا تو ایمان ہی ختم ہو جائے گا اور وہ شخص مخلد فی النار ہوگا اور دوسری طرف مرجئہ ہیں کہ ان کے نزدیک کہنے ہی کبار کا ارتکاب کر لیا جائے آدمی پھر بھی تصدیق بالقلب کی وجہ سے براہ راست جنت میں جائے گا، اس کو دوزخ کی ہوا بھی نہیں لگے گی۔

اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب

اہل السنۃ والجماعۃ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان موجود ہے تو بقول امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ ارتکاب معاصی کے باوجود وہ مؤمن ہے، اب یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ابتداء ہی اپنے فضل و رحمت سے اس کو معاف کر دیں اور براہ راست اس کو جنت میں بھیج دیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اُسے اپنے معاصی کی سزا کاٹے اور گناہوں سے پاک ہونے کے لیے کچھ دن کے واسطے دوزخ میں بھیج دیا جائے لیکن پھر بہر حال اس کو جہنم سے نکال لیا جائے گا اور جنت میں بھیج دیا جائے گا، وہ مخلد فی النار نہیں ہوگا۔ (۱۱) البتہ اگر اس نے کوئی ایسا گناہ کیا ہو کہ جس گناہ کی وجہ سے یہ سمجھا جائے کہ اس میں تصدیق موجود نہیں تو پھر بے شک وہ کافر ہو جائے گا جیسے اس نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کی، یا قرآن مجید کو نجاست میں پھینک دیا، یا بت کو سجدہ کیا تو ان گناہوں کی وجہ سے، گو وہ ہزار کہتا ہو کہ میرے قلب میں تصدیق ہے لیکن وہ کافر ہو جائے گا۔

حدیث ہر قل کے ضمن میں ذکر ہوا تھا کہ سجدہ تعظیمی سے آدمی کافر نہیں ہوتا، وہاں یہ بھی ہم نے ذکر کیا تھا کہ اگر کوئی ایسی چیز کو سجدہ کرے جس کو سجدہ کرنا مشرکین کا شعار ہے جیسے کہ بت، تو پھر وہ کافر ہو جائے گا، اگرچہ وہ کہتا ہو کہ میں نے یہ سجدہ بطور تعظیم کیا ہے نہ کہ بطور تعبد۔ اس کی یہ بات نہیں چلے گی، اس لیے کہ اس نے کفر و شرک کے شعار کو اختیار کیا ہے اور کفر و شرک کے شعار کو اختیار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے دل میں تصدیق موجود نہیں۔

رہی یہ بات کہ ان گناہوں کو عدم تصدیق کی دلیل کیوں قرار دیا گیا ہے؟ جیسے اور گناہِ کبیرہ ہیں ان کی وجہ سے کموی کافر نہیں ہوتا اسی طریقہ سے ان گناہوں کی وجہ سے بھی آدمی کو کافر نہیں ہونا چاہیے۔

اس کا جواب ایک مثال سے آپ کی سمجھ میں آئے گا۔ ایک آدمی ہے، وہ اپنے باپ کی نافرمانی کرتا ہے باپ نے کہا کہ صبح کو سویرے اٹھا کرو اور نماز جماعت کے ساتھ پڑھا کرو، وہ نہیں اٹھتا، باپ نے اسے کہا کہ تم اپنے کاروبار پر پابندی کیساتھ جایا کرو اور اس میں غیر حاضری یا تاخیر نہ کیا کرو، وہ باپ کی نافرمانی کرتا ہے اور وقت پر نہیں جاتا، بلکہ ناغہ کرتا رہتا ہے تو عرفاً اور وجداناً اس آدمی کے بارے میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ باپ کی عظمت کا قائل نہیں۔ دوسرا ایک بیٹا ہے وہ باپ کو جوتے سے مارتا ہے اور باپ کو گالیاں دیتا ہے، نافرمانی پہلا بھی کر رہا ہے اور نافرمانی دوسرا بھی کر رہا ہے، دوسرے کے بارے میں کوئی آدمی یہ نہیں کہے گا کہ یہ باپ کی عظمت کا قائل ہے اور اگر کہے گا تو دنیا اس کو پاگل کہے گی۔

اسی طریقہ سے وہ آدمی جو نماز نہیں پڑھ رہا، زکوٰۃ نہیں دے رہا اس آدمی کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ تصدیق سے محروم ہے اور اس کے دل میں اللہ اور رسول کی عظمت نہیں ہے، یہ اور بات ہے کہ بشریت اور نفسانیت کی وجہ سے عظمت اور تصدیق کے باوجود اس سے یہ کوتاہی سرزد ہو رہی ہے، لہذا اس کو جبکہ وہ گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرتا ہے تو ہم کہیں گے کہ اس میں تصدیق موجود ہے اور وہ مؤمن ہے، لیکن وہ آدمی جو بت کو سجدہ کر رہا ہے یا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کر رہا ہے یا قرآن کریم کو پاؤں کے نیچے روند رہا ہے یا قرآن کریم کو نجاست کے اندر پھینک رہا ہے، اس کے بارے میں ہرگز یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کے دل میں اللہ اور رسول کی عظمت موجود ہے اور تصدیق پائی جاتی ہے، تو سب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، یا إلقاء المصحف في القاذورات، یا سجود للصنم یہ ایسے معاصی ہیں جو عرفاً، ذوقاً اور وجداناً عدم وجود تصدیق پر دلالت کرتے ہیں، لہذا ان گناہوں کے ارتکاب کی وجہ سے انسان کافر ہو جائے گا، اس لیے نہیں کہ ارتکابِ کبیرہ ایسا گناہ ہے، بلکہ اس لیے کہ ان گناہوں کے ارتکاب سے ثابت ہو رہا ہے کہ اس کے قلب میں تصدیق موجود نہیں، برخلاف دوسرے گناہوں کے کہ ان کی وجہ سے اس کو ایمان سے خارج نہیں قرار دیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ وہ ان گناہوں کی سزا کاٹنے کے بعد جنت میں جائے گا مخلص فی النار نہیں ہوگا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ اس کو معاف فرما دیں اور براہِ راست جنت میں بھیج دیں۔ یہ اہل السنۃ والجماعۃ کا متفقہ عقیدہ ہے اور اس میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ (۱۲) واللہ اعلم۔

ایمان کے بارے میں

اہل السنۃ والجماعۃ کا آپس میں اختلاف

پھر اہل سنت کے درمیان تعبیر میں اختلاف ہوا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”وہو قول وفعل“ (۱۳)

دوسرے حضرات فرماتے ہیں ”الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان“ یہ تعبیر

محدثین کی ہے۔ (۱۴)

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات متکلمین کی تعبیر ہے ”الإيمان هو التصديق بالقلب، والإقرار

باللسان شرط لإجراء الأحكام، والعمل بالأركان نتيجة التصديق وثمره الإيمان۔“ (۱۵)

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ اقرار باللسان ایمان کا

رکن ہے۔ (۱۶)

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے متکلمین کے مذہب کے مطابق ایک قول یہ بھی مقول ہے کہ اقرار شرط

ہے۔ (۱۷)

بہر حال عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ حضرات متکلمین اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے

نزدیک ایمان کی تفسیر تصدیق بالقلب سے کی گئی ہے اور عمل کو انھوں نے ثمرۃ ایمان اور نتیجۃ ایمان قرار دیا

ہے۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ پر

ارجاء کا الزام اور اس کی حقیقت

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر بعض لوگوں نے الزام لگایا ہے کہ وہ مرجئہ میں سے تھے، اور وہ عمل کی

ضرورت کے قائل نہیں تھے (۱۸) یہ الزام سراسر غلط اور ظلم ہے۔

(۱۳) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۵)۔

(۱۴) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۶) وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفی (ص ۳۳۲)۔

(۱۵) کما يستفاد ذلك من الإحياء وشرح حد الإتحاف (ج ۲ ص ۲۴۱-۲۴۳)۔

(۱۶) کما فی العقيدة الطحاوية: ”الإيمان هو الإقرار باللسان، والتصديق بالجنان“ انظر شرح العقيدة الطحاوية (ص ۳۳۱)۔

(۱۷) اتحاف السادة المتقين (ج ۲ ص ۲۴۱)۔

(۱۸) کصاحب ”القوت“ وغیره، وتبعه القونوی من علمائنا۔ کذا فی ”الإتحاف“ (ج ۲ ص ۲۴۱)۔

محققین نے تصریح کی ہے کہ مرجئہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ فرقہ ضالہ ہے جو عمل کی ضرورت کا بالکل ہی قائل نہیں۔

اور ایک مرجئہ اہل سنت میں سے ہیں جو عمل کی ضرورت کے قائل ہیں لیکن عمل کو ایمان کا جزء نہیں مانتے۔ (۱۹)

بعض حضرات نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو مرجئہ اہل سنت میں سے شمار کیا ہے۔ لیکن ہم کہیں گے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر جو الزام لگایا جا رہا ہے خواہ لقب ہی کی حد تک ہو یہ ہمارے لیے قابل قبول نہیں۔ اس لیے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے عمل کو ایمان سے بالکل نکال نہیں دیا بلکہ اس کو اپنے مقام پر رکھا ہے اور بتایا ہے کہ عمل کا وہ مقام نہیں جو تصدیق کا ہے، تصدیق اصل اور بنیاد ہے اگر تصدیق نہ ہو تو خواہ آپ کیسے بھی اچھے اعمال کرتے رہیں دخول جنت کے لیے ان کا کوئی اعتبار نہیں، چونکہ تصدیق اصل الاصول اور بنیاد ہے اس لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صرف یہ واضح کیا ہے کہ عمل کا درجہ تصدیق کے برابر نہیں ہے بلکہ تصدیق سے کم اور اس کے بعد ہے، لہذا عمل کے بغیر آدمی جنت میں جاسکتا ہے۔

اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے حدیث میں آیا ہے ”اُخْرَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ اُخِّرَهُنَّ اللَّهُ“ (۲۰) یہاں عورتوں کو بالکل مسجد سے نکال دینا مراد نہیں بلکہ یہ حکم دیا گیا ہے کہ عورتوں کو ”کچھلی صنفوں میں رکھو کہ ان کا مقام اللہ نے وہیں رکھا ہے۔

عمل کو ایمان کا جزء نہ قرار دینے پر اگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراض ہو سکتا ہے تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے بھی تو معتزلہ اور خوارج کا عنوان اختیار کیا ہے، معتزلہ و خوارج کہتے ہیں کہ ایمان مرکب ہے، تصدیق بالقلب، اقرار باللسان اور عمل بالارکان سے، جب کہ امام ابن تیمیہ اور ان کے ہم خیال حضرات بھی یہی کہتے ہیں کہ ایمان ان امور ثلاثہ سے مرکب ہے تو جو تعبیر ان کی ہے، وہی تعبیر آپ کی بھی ہے۔

مخالفین کو شکایت ہے کہ احناف نے تعبیر کے سلسلہ میں احتیاط سے کام نہیں لیا، جو تعبیر مرجئہ کی تھی کہ ایمان تصدیق بالقلب کو کہتے ہیں وہی تعبیر انھوں نے اختیار کر لی۔

ہم کہیں گے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تو عمل کی ضرورت کا انکار کرنے والوں کو کافر کہا ہے، وہ مرجئہ کی تعبیر کے ساتھ کہاں اتفاق کر رہے ہیں، جب کہ خود آپ کی تعبیر معتزلہ اور خوارج کی

(۱۹) مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے ”الرفع والتکمیل فی الجرح والتعديل (ص ۳۵۲-۳۸۳) ایضاً ۲۲ فی بیان معنی الإرجاء السنی والبدعی۔

(۲۰) رد الواعزین۔ کذا فی کنوز الحقائق (ج ۱ ص ۱۱) وانظر نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۶) کتاب الصلاة باب الإمامۃ۔

تعبیر کے ساتھ متفق نظر آتی ہے ، آپ اپنے قول میں تاویل کرتے ہیں اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں تاویل سے گریز کرتے ہیں۔ (۲۱)

ایک بات یہ بھی کہی جاتی ہے کہ اصل میں احناف نے چونکہ عمل کو ایمان کا جزء قرار نہیں دیا اس سے عمل کی اہمیت کم ہوتی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ آپ نے عمل کو ایمان کا جزء قرار دے دیا تو اس سے لوگوں میں مایوسی پیدا ہوتی ہے کہ عمل نہیں ہوگا تو جنت نہیں ملے گی جیسا کہ معتزلہ و خوارج کہتے ہیں تو اگر حنفیہ کی تعبیر پر آپ کو اشکال ہے کہ اس سے عمل کی اہمیت کھلتی ہے تو آپ کی تعبیر پر اشکال یہ ہے کہ اس سے لوگوں میں مایوسی پیدا ہوتی ہے۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حنفیہ کی تائید سے مرجئہ کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے کہ وہ بھی عمل کو ضروری قرار نہیں دیتے اور حنفیہ بھی عمل کو ایمان کا جزء نہیں مانتے تو اس سے مرجئہ کے مسلک کی تائید ہو رہی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ آپ کی تعبیر سے معتزلہ و خوارج کی حوصلہ افزائی ہو رہی ہے ، جس طریقہ سے وہ عمل کو ایمان کا جزء قرار دیتے ہیں اسی طریقہ سے آپ بھی عمل کو ایمان کا جزء قرار دے رہے ہیں تو یہ آپ نے معتزلہ اور خوارج کی تائید کر دی۔ (۲۲)

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ احناف ایمان کی تعریف تصدیق بالقلب سے کرتے ہیں اور عمل کو ایمان کا جزء قرار نہیں دیتے لیکن عقیدے کے اعتبار سے وہ عمل کی ضرورت کے قائل ہیں ، صرف اس کی جزئیت سے انکار کر رہے ہیں تو یہ عقیدے کی بدعت نہیں ہے لیکن بدعت اقوال میں ضرور داخل ہے۔ (۲۳) اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ یہ اعتراض صحیح نہیں ، دیکھیے حدیث کی اقسام ہیں صحیح لذاتہ ، صحیح لغیرہ ، حسن لذاتہ ، حسن لغیرہ ، شاذ ، معلول وغیرہ ، یہ تمام اصطلاحات نہ آپ کے ارشادات میں موجود ہیں نہ اقوال صحابہ میں ان کا ذکر ہے ، اسی طرح نماز کے فرائض و واجبات اور سنن وغیرہ فرض و واجب وغیرہ کے عنوان سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال میں مذکور نہیں ، بتائیے یہ کہاں مذکور ہے کہ قیام و قراءت ، رکوع و سجود نماز کے اندر فرض ہیں ؟ یا نماز کے اندر فلاں چیز واجب ہے اگر وہ ترک ہوگئی تو سجدہ سہو لازم آئے گا؟ یہ فقہی حد بندیاں کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں یا صحابہ کرام کے اقوال میں موجود ہیں ؟ اصول حدیث ، اصول فقہ اور خود فقہ کی حد بندیاں اور اصطلاحات نہ تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں اور نہ ہی اقوال صحابہ میں ان کا کوئی ذکر ہے ، پھر بھی آپ ان کو مانتے ہیں اور ان کے مطابق عمل کرتے ہیں۔ تو اگر امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کے بارے میں یہ

تجزیہ کیا کہ اس میں تصدیق کا درجہ اول ہے ، اور اس کے بغیر ایمان مستحق نہیں ہوگا اور عمل کا درجہ تصدیق کے برابر نہیں ہے عمل اگر نہ ہو تب بھی ایمان مستحق ہوگا تو اس پر آپ کو کیوں اعتراض ہے ؟ جیسے علماء محدثین اور ائمہ فقہاء نے لوگوں کی سہولت کے لیے یہ اصطلاحات وضع کی ہیں اور ان میں درجہ بندی کی ہے اسی طریقہ سے امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کی تفصیل کرتے ہوئے تصدیق کا درجہ متعین فرمایا ہے اور ایک درجہ عمل کا مقرر فرمایا تو اس پر اعتراض کیوں ہے ؟ اس کو بدع الاقوال میں کس لیے شامل کیا جا رہا ہے ، اس طرح تو ساری ہی چیزیں بدع الاقوال میں داخل ہو جائیں گی۔ (۲۴)

اگر اس کے باوجود امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو بدع الاقوال میں داخل کرنے پر اصرار ہے تو پھر یہ ایسا ہی ہوگا جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسجد نبوی میں باجماعت تراویح شروع کروا کر فرمایا تھا ؟ ”نعمت البدعة هذه“ (۲۵) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے اس فعل کے لیے بدعت لغوی کا اطلاق کیا تھا تو ٹھیک اسی طرح آپ کے اس قول کو کہ یہ بدع الاقوال میں داخل ہے ، ہم قبول کر سکتے ہیں ، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ یہ بدع الاقوال میں داخل نہیں۔

امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ امام اعظم نے ایمان کی تعریف ”الإيمان هو المعرفة“ سے کی ہے ، معرفت اختیاری بھی ہوتی ہے اور غیر اختیاری بھی ، معرفت غیر اختیاری ایمان میں معتبر نہیں تو پھر یہ تعریف کیسے درست ہوگی ؟ (۲۶)

واضح رہے کہ ایمان کی تعریف ”معرفت“ کے ساتھ حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے بھی منقول ہے ، (۲۷) اسی طرح عبدالکریم شہرستانی کے استاذ شیخ ابوالقاسم انصاری رحمۃ اللہ علیہ نے امام الحرمین رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ”الارشاد“ کی شرح میں ایمان کی تعریف ”معرفت“ سے کی ہے ، (۲۸) خود صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول مذکور ہے ”الیقین الإيمان كله“ (۲۹) کہ یقین کل ایمان ہے ، اور یقین علم ہوتا ہے جو اختیاری اور غیر اختیاری دونوں کو شامل ہے۔

(۲۴) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۹ و ۲۵۰)۔

(۲۵) آخر جہ مالک فی الموطا (ج ۱ ص ۱۱۳) کتاب الصلاة فی رمضان ، باب ما جاء فی قیام رمضان ، رقم (۴) والبخاری فی صحیحہ فی کتاب

مسألة التراويح ، باب فضل من قام رمضان ، رقم (۲۰۱۰)۔

(۲۶) فیض الباری (ج ۱ ص ۵۲)۔

(۲۷) حوالہ بالا۔

(۲۸) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۰)۔ (۲۹) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۶) فائدہ کتاب الایمان۔

تو ان حضرات نے ایمان کی تعریف میں معرفت کا ذکر کیا تو کسی کو اعتراض نہیں ہوا بلکہ تاویل کی گئی لیکن امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کی تعریف میں معرفت کا ذکر کر دیا تو اعتراض کیا جا رہا ہے یہ انصاف کی بات نہیں، معرفت تصدیق کا موقوف علیہ ہے، تصدیق اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کہ معرفت حاصل نہ ہو، لہذا اگر معرفت بول کر تصدیق مراد لے لی جائے تو کیا مضائقہ ہے؟ امام مٹھوی رحمۃ اللہ علیہ جو کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نقطہ نظر اور مذہب کو نقل کرنے میں سب سے زیادہ معتبر اور ثقہ ہیں، انہوں نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے ایمان کی تعریف تصدیق کے ساتھ نقل کی ہے لہذا اگر کہیں امام صاحب نے ایمان کی تعریف میں معرفت کا لفظ استعمال کر لیا تو اس معرفت سے تصدیق ہی مراد ہوگی۔ (۳۰)

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جو معرفت کا لفظ استعمال کیا ہے اس سے وہ معرفت جو اختیاری اور غیر اختیاری دونوں کو شامل ہوا کرتی ہے مراد نہیں، بلکہ اس سے وہ معرفت مراد ہے جو ریاضت اور مجاہدے کے بعد حاصل ہوتی ہے، جس کو یہ معرفت حاصل ہوتی ہے اس کو عارف کہا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ خاص معرفت جو عارفین کو حاصل ہوتی ہے اختیاری ہوتی ہے غیر اختیاری نہیں ہوتی، لہذا امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ”الإيمان هو المعرفة“ فرمانے پر اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں۔ (۳۱)

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جو معرفت کا لفظ استعمال کیا ہے ہو سکتا ہے اس سے وہ معرفت مراد ہو جو دلائل و براہین کے بعد حاصل ہوتی ہے، اس لیے کہ ایک ایمان تقلیدی ہوتا ہے اور ایک ایمان استدلالی ہوتا ہے، ایمان تقلیدی کے مقابلے میں ایمان استدلالی بہر حال اعلیٰ و افضل ہے اور وہ ایمان جو استدلال اور براہین سے حاصل کیا گیا ہو اس کو معرفت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (۳۲)

ایمانِ تقلیدی معتبر ہے یا نہیں؟

اس میں اختلاف ہے کہ ایمان مقلد معتبر ہے یا نہیں؟ معتزلہ کے نزدیک تقلیدی ایمان معتبر نہیں، لہذا جب تک دلائل سے معرفت حاصل نہیں کرے گا ایمان کا اعتبار نہیں ہوگا۔ یہی قول بعض لوگوں نے امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کیا ہے لیکن یہ نسبت صحیح نہیں، امام ابوالقاسم قشیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ قول امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کی شان سے بعید ہے۔

تمام اہل سنت و جماعت کا مسلک یہ ہے کہ ایمان تقلیدی معتبر ہے، سب جانتے ہیں کہ چھوٹے لوگ جب اپنے بڑوں کو کوئی کام کرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو ان کو بڑوں کی وجہ سے اس کام میں شرح صدر اور اطمینان حاصل ہوتا ہے وہ سمجھتے ہیں کہ ہمارے بڑے چونکہ یہ کام کر رہے ہیں لہذا یہ صحیح اور درست ہے، لہذا چونکہ تقلیدی ایمان میں تصدیق پائی جاتی ہے اس لیے اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ ایمان استدلالی ایمان تقلیدی سے اعلیٰ اور افضل ہے۔ (۳۲)

کیا امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تعبیر سلف کی تعبیر سے مختلف ہے؟

یہاں دیکھنا یہ ہے کہ یہ حضرات امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراضات تو کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انھوں نے سلف کے قول کو اختیار نہیں کیا لیکن سوال یہ ہے کہ سلف کا قول کیا ہے؟ سلف کا قول: ”الإيمان قول وفعل“ نہیں ہے اور نہ سلف کا قول ”الإيمان معرفة بالقلب“ ہے، بلکہ سلف کا قول ہے: ”الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية“ (۳۳) اس میں کہیں تصریح نہیں کہ عمل لیمان کا جزء ہے، حرف عطف استعمال کیا گیا ہے اس سے یہ کہاں لازم آگیا کہ عمل ایمان کا جزء ہے، حرف عطف کے استعمال سے معطوفات کا جزء بنا لازم نہیں آتا چنانچہ ترمذی شریف میں حضرت فضل بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الصلاة مشئى مشئى، تشهد فى كل ركعتين وتخضع وتضرع وتمسكن وتذرع وتقع يدك يقول: ترفعهما إلى ربك مستقبلاً بطنهما وجهك وتقول: يارب يارب، ومن لم يفعل ذلك فهو كذا وكذا“ (۳۵) یہاں نماز کو ”مشئى مشئى“ فرمایا ہے، اور اس کے بعد فرمایا ”تخضع وتضرع وتمسكن“ اس کے بعد فرمایا ”تقع يدك“ يقول: ترفعهما إلى ربك مستقبلاً بطنهما وجهك وتقول: يارب يارب“ آپ بتلائے کہ یہ تمام چیزیں جو اس حدیث میں ”صلاة“ کی تفسیر میں بیان کی گئی ہیں کیا یہ سارے فرائض ہیں؟ ہاتھ اٹھا کر ”یارب یارب“ کہنا؟ خشوع اور خضوع کو نماز میں اختیار کرنا؟ ظاہر ہے کہ یہ فرض نہیں۔ تو عطف کے باوجود آپ ان کو فرائض میں شامل نہیں کرتے تو سلف کے اقرار باللسان وعمل بالأركان کو ایمان کی تعریف میں ذکر

(۳۲) حوالہ بالا۔

(۳۳) ذکرہ الشیخ أبو المنصور عبد القاهر البغدادی فی ”کتاب الأسماء والصفات“ والشیخ أبو القاسم الانصارى فی ”شرح الإرشاد“... کذا فی

فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶)۔

(۳۵) سنن ترمذی، أبواب الصلاة، باب ما جاء فی التخشع فی الصلاة، رقم (۳۸۵)۔

کرنے سے ان کا فرائضِ ایمان میں داخل ہونا کیسے لازم آگیا۔

اسی طرح ایک حدیث میں آتا ہے کہ آپ سے پوچھا گیا ”اُنّی الحج افضل؟“ تو آپ نے فرمایا : ”العج والثج“ (۳۶) ”عج“ کے معنی رفع الصوت بالتلبية اور ”ثج“ کے معنی إراقة الدماء کے ہیں حالانکہ رفع الصوت بالتلبية اور إراقة الدم فرائضِ حج میں داخل نہیں ہیں، فرض تو طواف زیارت اور وقوف عرفہ ہے، اصل یہ ہے کہ محاورے میں بسا اوقات متعلقات اور فروعات کو بھی فرائض کی جگہ یا ان کے ضمن میں ذکر کر دیا جاتا ہے۔ چنانچہ تخشع، تضرع، تمسک صلوٰۃ کے متعلقات میں سے ہیں، رفع الیدین الی الوجه بھی صلوٰۃ کے متعلقات میں داخل ہے اگرچہ یہ نماز کے بعد ہے، اسی طرح رفع صوت بالتلبية اور إراقة الدم حج کے متعلقات ہیں تو ان ساری چیزوں کے ذکر سے اگر ان کا فرض اور جزء ہونا ثابت نہیں ہوتا تو سلف کے قول میں اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا ایمان کی تعریف میں ذکر آجانے سے عمل بالارکان کا ایمان کے لیے جزء ہونا کیسے ثابت ہوگا؟! بلکہ یہ کہا جائے گا کہ ان کا ذکر اس لیے کیا گیا ہے کہ یہ ایمان کے متعلقات اور فروع میں شامل ہیں۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اعتراض کیا ہے کہ محدثین ایک طرف تو اعمال کو ایمان کا جزء کہتے ہیں اور دوسری طرف وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ تارکِ اعمال جنت میں جائے گا، تو بے ایمان آدمی جنت میں کیسے جائے گا، جب اعمال ایمان کا جزء ہیں تو تارکِ اعمال تو ایمان سے محروم ہوگا پھر وہ کیوں کر جنت میں جاسکتا ہے؟ (۳۷)

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ ایک مطلق ایمان ہے یعنی نفسِ ایمان، اور ایک ایمانِ مطلق ہے یعنی ایمانِ کامل، تو اعمال ایمانِ مطلق یعنی ایمانِ کامل کا جزء ہیں، مطلق ایمان یعنی نفسِ ایمان کا جزء نہیں۔ (۳۸)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اعمال ایمانِ کامل کے لیے جزء ہیں نفسِ ایمان کا جزء نہیں۔ (۳۹) امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ بھی تو یہی کہتے ہیں کہ نفسِ ایمان کے لیے اعمال کو جزء نہ قرار دیا جائے، باقی ایمانِ کامل کے لیے جزء ہونے میں امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو بھی کوئی اشکال نہیں ہے۔

(۳۶) دیکھیے جامع ترمذی أبواب الحج باب ما جاء فی فضل التلبیۃ والنحر رقم (۸۲۷) وأبواب تفسیر القرآن باب ومن سورۃ آل عمران رقم (۲۹۹۸)
- و سنن ابن ماجہ کتاب المناسک باب رفع الصوت بالتلبیۃ رقم (۲۹۲۳) و سنن دارمی (ج ۲ ص ۳۹) کتاب المناسک باب آی الحج افضل رقم (۱۶۹۷)
(۳۷) إحياء علوم الدین مع شرح إتحاف السادة المتقین (ج ۲ ص ۲۳۳)۔
(۳۸) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۳)۔ (۳۹) حوالہ بالا۔

تمام اہل السنۃ والجماعۃ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مرتکبِ کبیرہ بالآخر جنت میں جائے گا، خواہ اللہ تعالیٰ اس کو ابتداءً معاف فرمادیں اور وہ ابتداءً جنت میں چلا جائے اور خواہ سزا کاٹنے کے بعد اس کو جنت میں بھیجا جائے، بہر حال وہ جنت میں جائے گا، اس سے صاف طور پر عمل کی نفسِ ایمان سے جزئیّت کی نفی ہوتی ہے، لہذا یہ غل مچانا اور شور کرنا کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عمل کی جزئیّت کا انکار کرتے ہیں اور انھوں نے سلف کا خلاف کیا ہے، سب فضول ہے، سلف بھی عمل کو نفسِ ایمان کا جزء نہیں مانتے امام اعظم بھی نفسِ ایمان کے لیے عمل کی جزئیّت کا انکار کرتے ہیں اور ایمانِ کامل کے لیے جس طرح سلف عمل کو جزء قرار دیتے ہیں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں۔

ایمان کے لیے اعمال کی

جزئیّت پر محدثین کے دلائل

اعمال کے ایمان میں داخل ہونے کی بہت سی دلیلیں پیش کی جاتی ہیں:-

① پہلی دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ”الایمان بضع وستون شعبۃ والحياء

من الإیمان“ (۴۰) (اللفظ للبخاری)

② دوسری دلیل وفدِ عبدالقیس کی حدیث ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کی

شرح و تفسیر میں صلوٰۃ و زکوٰۃ وغیرہ اعمال کو ذکر فرمایا ”أمرهم بالإيمان بالله وحده“ قال: أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس....“ (۴۱)

③ تیسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے ”قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

إن من أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً وأطفهم بأهله“ (۴۲)

(۴۰) الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ، کتاب الإیمان، باب أمور الإیمان، رقم (۹) و مسلم فی صحیحہ فی کتاب الإیمان، باب بیان عدد شعب الإیمان۔ رقم (۱۶۱ و ۱۶۲) والنسائی فی سننہ، فی کتاب الإیمان و شرائعہ، باب ذکر شعب الإیمان، رقم (۵۰۴) و (۵۰۸) و (۵۰۹) و أبو داود فی سننہ، فی کتاب السنۃ، باب فی ردّ الإرجاء، رقم (۴۶۶) و الترمذی فی جامعہ، فی کتاب الإیمان، باب ما جاء فی استكمال الإیمان و زیادته و نقصانه، رقم (۲۶۱۳) و ابن ماجہ فی سننہ، فی المقدمة، باب فی الإیمان، رقم (۵۶)۔

(۴۱) دیکھیے صحیح بخاری کتاب الإیمان، باب أداء الخمس من الإیمان، رقم (۵۳) و صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب الأمر بالإیمان باللہ تعالیٰ و شرائع الدین.... رقم (۱۲۳)۔

(۴۲) جامع ترمذی، کتاب الإیمان، باب ما جاء فی استكمال الإیمان و زیادته و نقصانه، رقم (۲۶۱۲)۔

⑤ چوتھی دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: ”قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اکمل المؤمنین ایمانا أحسنهم خلقا“ (۴۳)

⑥ پانچویں دلیل حضرت ابو امامہ بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: ”فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ألا تسمعون، ألا تسمعون، إن البذاذة من الإيمان، إن البذاذة من الإيمان....“ (۴۴)

⑦ چھٹی دلیل حدیث شفاعت ہے جس میں آیا ہے: ”اذہبوا فمن وجدتم فی قلبہ مثقال دینار من ایمان فأخْرِجُوہ“ پھر آیا ہے ”اذہبوا فمن وجدتم فی قلبہ مثقال نصف دینار فأخْرِجُوہ“ اسی طرح آیا ہے ”اذہبوا فمن وجدتم فی قلبہ مثقال ذرۃ من ایمان فأخْرِجُوہ“ (۴۵) ظاہر ہے کہ یہ اعمال کے اوزان ہیں۔

مذکورہ دلائل کا جواب

لیکن متکلمین نے ان تمام دلائل کے جواب دیے ہیں کہ ان میں اعمال پر ایمان کا اطلاق مجاز کیا گیا ہے، کیونکہ اعمال ایمان کے مقتضیات میں سے ہیں گویا کہ ایمان میں داخل ہیں جیسے عمل علم کے مقتضیات میں سے ہے تو گویا عمل علم کے اندر داخل ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر نالغ ہے عمل ہو تو کہہ دیتے ہیں یہ تو جاہل ہے۔

نیز اعمال ایمان کے توابع میں سے ہیں یعنی ایمان پایا جائے تو اس کے ساتھ ساتھ اعمال پائے جانے چاہئیں۔

یا یہ کہا جائے کہ اعمال پر ایمان کا اطلاق اس لیے کیا گیا ہے کہ وہ آثارِ ایمان میں سے ہیں اور شے کے اثر پر بعض اوقات شے کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، دیکھو ”شمس“ کا اطلاق ”قرص“ پر بھی ہوتا ہے اور ضوءِ شمس پر بھی ہوتا ہے جو شمس کا اثر ہے، اسی طرح نار کا اطلاق جمرہ یعنی انگارے پر بھی ہوتا ہے اور اس کی لب و لپٹ پر بھی ہوتا ہے۔

اعمال کی عدم جزئیت پر حضراتِ متکلمین کے دلائل

حضراتِ متکلمین نے اعمال کے ایمان کا جزء نہ ہونے پر بہت سے دلائل قرآن اور احادیث سے

(۴۲) جامع ترمذی، کتاب الرضاع، باب ماجاء فی حق المرأة علی زوجها، رقم (۱۱۶۲) و سنن ابی داود کتاب السنۃ، باب الدلیل علی زیادۃ الایمان و نقصانہ، رقم (۴۶۸۲)۔

(۴۳) سنن ابی داود کتاب الترجل، رقم (۴۱۶۱) و سنن ابن ماجہ، کتاب الزہد، باب من لا یؤنبہ، رقم (۴۱۱۸)۔

(۴۵) ویکھے صحیح بخاری، کتاب التوحید، باب قول اللہ تعالیٰ: وَجُودَ یَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ اِلَی رَبِّہَا نَاطِرَةٌ، رقم (۴۳۹)۔

پیش کیے ہیں:-

① قرآن کریم کی وہ تمام آیات جن میں اعمال کا عطف ایمان پر کیا گیا ہے جیسے ”وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَىٰ“ (۴۶)، ”فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ“ (۴۷) اور ”وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ حَنَاطًا....“ (۴۸) وغیرہ، اور عطف میں اصل مغایرت ہے، اس اصل کا خلاف یعنی عدم مغایرت ثابت کرنی ہو تو اس کے لیے دلائل و شواہد اور قرائن کی ضرورت ہوتی ہے، لہذا ہم کہتے ہیں کہ جب عمل کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے تو عمل اور ایمان میں مغایرت ہوگی اور عمل کو ایمان کا جزء نہیں کہا جائے گا۔

② قرآن کریم کی وہ تمام آیات جن میں عمل کے لیے ایمان کو شرط بنایا گیا ہے جیسے ”وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ...“ (۴۹)، ”مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰٓةً طَيِّبَةً“ (۵۰) ان جیسی اور بھی بہت سی آیات ہیں، ان میں عمل صالح کے لیے ایمان کو شرط قرار دیا گیا ہے اور شرط اور مشروط میں مغایرت ہوتی ہے، لہذا عمل اور ایمان میں مغایرت ہوگی اور عمل کو ایمان کا جزء قرار نہیں دیا جائے گا۔

③ قرآن کریم میں ارشاد خداوندی ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا“ (۵۱) آپ کو معلوم ہے کہ توبہ گناہ سے ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ اگر عمل کو ایمان کا جزء قرار دیا جائے تو گناہ اور ایمان میں تضاد ہوگا کیونکہ گناہ عمل کی ضد ہے اور عمل جب ایمان کا جزء ہوگا تو گناہ ایمان کی بھی ضد بن جائے گا اس لیے کہ جو شے جزء کی ضد ہوتی ہے وہ اس کے کل کے لیے بھی ضد ہوتی ہے لہذا مصیبت کا مرتکب ایمان کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتا، اس کے باوجود قرآن کریم میں ہے اے ایمان والو! تم توبہ کرو، یعنی گناہ سے، گویا گناہ کے باوجود مؤمن کہا جا رہا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ عمل ایمان میں داخل نہیں۔

اسی طرح قرآن کریم میں ایک دوسری جگہ مرتکب کبیرہ پر مؤمن کا اطلاق کیا گیا ہے ”وَأِنْ طَائِفَتَيْنِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ“ (۵۲) — یہاں آپس میں قتال کرنے والے مسلمانوں کو مؤمن کہا ہے اور قتال گناہ کبیرہ ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ عمل ایمان میں داخل نہیں ہے۔

۵۰ اسی طرح وہ تمام آیات قرآنیہ بھی حضرات متکلمین بطور دلیل پیش کرتے ہیں جن میں ایمان کے ساتھ اعمال کا مطالبہ کیا گیا ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ“ (۵۳) قرآن کریم کی وہ آیات بھی متکلمین کی دلیل ہیں جن میں قلب کو محل ایمان قرار دیا گیا ہے جیسے ”أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ“ (۵۴) فرمایا ”وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ“ (۵۵) نیز فرمایا ”قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ“ (۵۶) اسی طرح فرمایا ”وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ“ (۵۷) سب جانتے ہیں کہ قلب تصدیق کا محل ہے عمل کا نہیں۔

۵۱ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اہل عرب سے ”آمَنُوا“ کا حکم دے کر ایمان کا مطالبہ کیا ہے اور اہل عرب کے یہاں ایمان کا مفہوم سوائے اس کے اور کچھ نہیں تھا کہ تم تصدیق بالقلب اختیار کرو، تو یہ ”آمَنُوا“ کا صیغہ جس سے ان کو ایمان کا مکلف قرار دیا جا رہا ہے لغت عرب کے مطابق سوائے تصدیق قلب کے کسی عمل کو شامل نہیں ہے، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان تصدیق کا نام ہے اور عمل اس میں داخل نہیں۔ (۵۸)

۵۲ قرآن کریم میں ارشاد ہے ”فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ“ (۵۹) یہاں کفر کے مقابلہ میں ایمان کا ذکر کیا ہے اور کفر انکار اور تکذیب کو کہتے ہیں اور نکار و تکذیب کا محل قلب ہے لہذا اس کی ضد ایمان کا محل بھی قلب ہی ہوگا اور یہ جب ہی ہوگا کہ ایمان کی تعریف تصدیق سے کی جائے اور عمل اس میں داخل نہ ہو۔

۵۳ حدیث جبریل (۶۰) میں حضرت جبریل علیہ السلام نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا ”أخبرني عن الإسلام“ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا ”الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا“ اور پھر : ”فأخبرني عن الإيمان“ کے جواب میں فرمایا ”أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره“ گویا آپ نے ایمان کی تفسیر میں امور مخصوصہ کی تصدیق کو ذکر فرمایا اور اسلام کے متعلق جب سوال کیا گیا تو اعمال مخصوصہ کو ذکر فرمایا، یہ تفریق اس بات کی دلیل ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں۔

۱۱۔ (۵۴) سورة المجادلة/۲۲۔ (۵۵) سورة النحل/۱۰۶۔ (۵۶) سورة المائدة/۳۱۔

(۵۷) سورة البقرة/۲۵۶۔ (۵۸) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۵) (۵۹) سورة البقرة/۲۵۶۔

(۶۰) صحيح مسلم 'فاتحة كتاب الإيمان' رقم (۱۰۲)۔

⑤ حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے کہ انھوں نے ایک ایسے شخص کو قتل کر دیا تھا جس نے ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ پڑھا تھا، انھوں نے یہ سمجھ کر قتل کر دیا تھا کہ یہ جان بچانے کے لیے کلمہ پڑھ رہا ہے تو آپ نے فرمایا ”أَفَلَا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ“ (۶۱) تم نے اس کا دل چیر کر کیوں نہ دیکھا یعنی تم نے یہ کیسے یقین کر لیا کہ محض جان بچانے کے لیے یہ کلمہ پڑھ رہا ہے فی الحقیقتہ مؤمن نہیں؟ اس سے صاف معلوم ہوا کہ ایمان کا محل قلب ہے، اس لیے کہ قلب تصدیق کا محل ہوتا ہے، لہذا ایمان کی تعریف تصدیق سے کی جائے گی، اور عمل کو ایمان کے اندر داخل قرار نہیں دیا جائے گا۔

⑥ مسند احمد میں ایک انصاری صحابی کا واقعہ ہے ”أَنَّهُ جَاءَ بِأَمَةِ سُودَاءَ وَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ عَلَيَّ رَقَبَةً مُؤْمَنَةً، فَإِنْ كُنْتَ تَرَى هَذِهِ مُؤْمِنَةً أَعْتَقْتُهَا، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَشْهَدُ بِي أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟ قَالَتْ: نَعَمْ. قَالَ: أَتَشْهَدُ بِي أَنَّي رَسُولُ اللَّهِ؟ قَالَتْ: نَعَمْ. قَالَ: أَتُؤْمِنُ بِي بِالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ؟ قَالَتْ: نَعَمْ. قَالَ: أَعْتَقْتُهَا“ (۶۲) یہاں عمل کا کوئی ذکر نہیں ہے آپ نے تصدیق بالقلب کا اعتبار کر کے اس پر ”مؤمنہ“ کا اطلاق کر دیا ہے۔

۱۱۔ مسند احمد ہی میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت ہے ”الإسلام علانية والإيمان في القلب....“ (۶۳)

ان تمام دلائل سے ثابت ہوا کہ عمل ایمان کے اندر داخل نہیں اس واسطے متکلمین اور حضرت امام ابو سفیہ رحمۃ اللہ علیہ اس بات کے قائل ہیں کہ عمل ایمان کے اندر داخل نہیں۔ واللہ اعلم۔

حضرات محدثین و متکلمین کے درمیان اختلاف کی حیثیت

پھر یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ متکلمین ایمان کی تفسیر تصدیق بالقلب سے کرتے ہیں اور محدثین تصدیق، عمل اور اقرار کے مجموعے کو ایمان کہتے ہیں، لیکن مال اور نتیجے کے اعتبار سے محدثین اور متکلمین میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ دونوں ہی فریق مرتکب کبیرہ کو مخلص فی النار نہیں مانتے، پھر یہ اختلاف اتنا شدید کیوں ہو گیا؟

اس سلسلے میں بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ اختلاف لفظی اختلاف ہے۔ (۶۴)

حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف لفظی نہیں بلکہ نظریہ کا اختلاف ہے :-

متکلمین کا نظریہ ہے کہ اعمال ایمان کی فروع میں سے ہیں اور ایمان یعنی تصدیق بالقلب کی حیثیت ایسی ہے جیسے جڑ کی حیثیت ہوتی ہے کہ جڑ زمین کے اندر چھپی ہوئی ہوتی ہے اس سے تنا لگتا ہے اور تے کے بعد پھر شاخیں اور پتے ہوتے ہیں تو وہ پتے اور شاخیں جڑ کا جزء نہیں ہوتیں، ان کو جڑ کے اوپر متفرع قرار دیا جاسکتا ہے، متکلمین کے نزدیک اسی طریقے سے اعمال ایمان پر متفرع قرار دیے گئے ہیں۔

محدثین کا نقطہ نظریہ ہے کہ ایمان تے کی مانند ہے اور اعمال شاخوں اور پتوں کی طرح ہیں، شاخیں اور پتے جس طریقے سے تے کا جزء ہیں اسی طریقے سے اعمال ایمان کا جزء ہیں۔

متکلمین ایمان کو بمنزلہ یخ و بنیاد مانتے ہیں اور اعمال کو شاخوں اور پتوں کی طرح، تو جیسے شاخیں اور پتے جڑ کا جزء نہیں ہیں ایسے ہی اعمال بھی تصدیق کا جزء نہیں ہیں بلکہ متعلقات اور فروعات میں سے ہیں۔

محدثین کا خیال یہ ہے کہ ایمان کی حیثیت بالکل اس تے کی ہے جو زمین کے اوپر ہوتا ہے، شاخیں اور پتے اس کا جزء ہوتے ہیں اسی طرح اعمال بھی ایمان کے لیے جزء ہوں گے۔ (۶۵)

حضرت شیخ المند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ اختلاف اصل میں حالات کی پیداوار ہے، امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور متکلمین کے زمانہ میں چونکہ معتزلہ اور خوارج کا زور تھا اور وہ اس بات کے قائل تھے کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں اگر اعمال نہیں ہوں گے تو انسان مخلد فی النار ہوگا، اور وہ مرتکب کبیرہ کو ایمان سے خارج قرار دے رہے تھے تو ان کی تردید کے لیے حضرات متکلمین اور امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے مؤثر اور بلیغ عنوان یہ اختیار کیا اور فرمایا کہ ایمان فقط تصدیق بالقلب کا نام ہے اور اعمال اس کا ثمرہ، نتیجہ اور فرع ہیں وہ ایمان کا جزء نہیں۔

حضرات محدثین کے زمانے میں مرجئہ کا زور تھا، وہ عمل کو بالکل بیکار کہتے تھے اور ”الطاعة لاتفیدو المعصیة لاتضر“ کا دعویٰ کر رہے تھے تو ان کی تردید کے لیے حضرات محدثین نے جو بلیغ عنوان اختیار کیا وہ یہ تھا کہ عمل ایمان کا جزء ہے تاکہ عمل کی اہمیت کم نہ ہو، اس بنا پر یہ اختلاف ہوا، ورنہ اصل کے اعتبار سے نہ یہ حضرات عمل کی اہمیت کے منکر ہیں اور نہ وہ، دونوں کے نزدیک عمل ضروری ہے، اسی طرح دونوں کے نزدیک مرتکب کبیرہ نہ ایمان سے خارج ہوتا ہے نہ مخلد فی النار ہوتا ہے۔ (۶۶)

ایمان میں زیادتی اور کمی

یہاں دوسرا اہم مسئلہ ایمان میں کمی اور زیادتی کا ہے اس میں اختلاف ہے۔

جمہور اشاعرہ، ائمہ ثلاثہ اور داؤد ظاہری وغیرہ فرماتے ہیں کہ ایمان میں کمی اور زیادتی ہوتی ہے۔ (۶۷)

امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور مسلک یہ ہے کہ ایمان میں کمی و زیادتی نہیں ہوتی۔

حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف جو عدم زیادت و نقصان کا قول منسوب کیا جاتا ہے اس میں مجھے اولاً تردد رہا کیونکہ یہ قول ان کی طرف ”فقہ اکبر“ میں منسوب ملتا ہے، لیکن ”فقہ اکبر“ کے بارے میں محدثین کی رائے یہ ہے کہ یہ ان کی اپنی تصنیف نہیں، بلکہ ان کے شاگرد ابو مطیع بلخی کی تصنیف ہے، حافظ ذہبی نے ان کو جہمی قرار دیا ہے، لیکن یہ بات درست نہیں ہے اتنی بات ضرور ہے کہ حدیث کے سلسلہ میں وہ حجت نہیں ہیں۔

اس کے علاوہ یہ قول امام صاحب کی طرف سے حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ نے بھی نقل کیا ہے بلاشبہ وہ حافظ متبحر تھے لیکن چونکہ انکی طبیعت میں حد ہے اور جس طرف ان کا میل ہوتا، حد زیادہ میل ہو جاتا، اس لئے انکی نقل پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔

حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحیح نقل نہ ملنے کی وجہ سے میں اس قول کی نفی کرنا چاہتا تھا کہ حافظ ابن عبد البر کی شرح موطا نظر سے گذری جس میں انھوں نے یہی قول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے صحیح امام حماد رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کیا ہے، چونکہ حافظ ابن عبد البر نقل میں متقن اور مثبت ہیں اس لیے ایک گونہ اطمینان ہوا کہ صحیح کا قول شاگرد کا بھی ہوگا۔ (۶۸)

لیکن حضرت سیح الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ حافظ ابن عبد البر امام صاحب سے بہت متاخر ہیں اور انھوں نے جو نقل کیا ہے اسے صراحۃً امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب بھی نہیں کیا بلکہ امام ابو حنیفہ کے صحابہ سے نقل کیا ہے۔

جبکہ ایک اور نقل ملی ہے جو اس سے زیادہ پختہ ہے شیخ ابوالمنصور بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے ”کتاب الاسماء والصفات“ میں امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ”مقالات الاسلامیین“ سے امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کیا ہے ”الإيمان لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ولا يفاضل الناس فيه“ حضرت سیح الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ امام ٹحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے ہمصر ہیں اور امام ٹحاوی بیک واسطہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں اور امام محمد ابو حنیفہ کے اصحاب میں سے ہیں، تو ان کا زمانہ امام اعظم سے زیادہ قریب ہے اور نقل میں ان کا مستند اور معتبر ہونا

(۶۷) فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۴۶) کتاب الایمان، مل الایمان یزید و بنقص۔

(۶۸) فیض الباری (ج ۱ ص ۵۹ و ۶۰)۔

محتاج بیان نہیں۔ (۶۹)

منشأ اختلاف

اب یہاں سب سے پہلے سوال پیدا ہوتا ہے کہ زیادت و نقصان کے اس اختلاف کا منشا کیا ہے؟ اس سلسلہ میں امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے تو یہ ہے کہ اصل میں یہ اختلاف ایمان کی ترکیب و بساطت کے اختلاف پر مبنی ہے جو حضرات ایمان کو مرکب مانتے ہیں وہ ”الإيمان يزيد وينقص“ کے قائل ہیں اور جو یہ کہتے ہیں کہ ایمان بسیط ہے وہ ”الإيمان لا يزيد ولا ينقص“ کے قائل ہیں، یہ اختلاف اسی پہلے اختلاف پر مقرر ہے، لہذا یہ اختلاف بھی پہلے اختلاف کی طرح لفظی ہے۔ (۷۰)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اعمال کو ایمان کا جزء نہ مانتے کی صورت میں بھی ایمان کے اندر زیادت و نقصان ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ صدیقین کا ایمان عام لوگوں کے ایمان سے بڑھ کر ہوتا ہے، ان کی تصدیق عام افراد کی تصدیق سے زیادہ ہوتی ہے۔ (۷۱)

”لا يزيد ولا ينقص“ کا مطلب

جو حضرات زیادت و نقصان کی نفی کرتے ہیں ان میں بعض حضرات تو یہ کہتے ہیں کہ ایمان کے دو درجے ہیں، ایک ایمان معلیٰ ہے جس کو آپ ایمان کامل یا ایمان مطلق یا ایمان علی الاطلاق بھی کہہ سکتے ہیں، اور ایک ایمان منہجی ہے جس کو آپ نفس ایمان یا مطلق ایمان کہہ سکتے ہیں، ایمان معلیٰ اعلیٰ درجہ ہے اور ایمان منہجی اس درجہ ہے، ایمان معلیٰ زیادتی اور نقصان کو قبول کرتا ہے لیکن وہ جو نفس ایمان ہے یعنی ایمان منہجی، اس میں زیادتی اور کمی کا کوئی احتمال نہیں، اس لیے کہ اگر کمی زیادتی اس میں تسلیم کی جائے گی تو وہ تو پہلے ہی سے ادنیٰ درجہ ہے اس میں اگر کمی آگئی تو ایمان ہی باقی نہیں رہے گا کیونکہ ایمان کے ادنیٰ درجہ میں کمی کا مطلب یہ ہوگا کہ یقین باقی نہیں رہا، شک اور تردد پیدا ہو گیا، لہذا ایمان کا یہ درجہ نقصان کو قبول نہیں کرتا۔ (۷۲)

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ زیادتی کو تو قبول کر سکتا ہے، پھر ”لا يزيد“ کہنے کا کیا مطلب ہے؟

(۶۹) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۸ و ۲۵۹)۔

(۷۰) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۶۰)۔

(۷۱) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶) کتاب الایمان۔

(۷۲) دیکھیے درس بھاری از حضرت سید الاسلام علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ (ج ۱ ص ۱۲۵) مرتبہ مولانا عبد الوحید مدنی فتحپوری۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادتی کو قبول نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ایمان کے جس ادنیٰ درجہ پر خلود فی النار کو حرام قرار دیا گیا ہے اس سے اوپر کا درجہ خلود فی النار کی حرمت کے لیے موقوف علیہ نہیں ہوگا۔ اس سے اوپر بلاشبہ بہت سے درجات ہو سکتے ہیں لیکن وہ اوپر کے درجات خلود فی النار کی حرمت کے لیے موقوف علیہ نہیں ہیں مثلاً پیغمبروں کا یا صدیقین کا ایمان یقیناً اس سے بالا اور افضل و اعلیٰ ہے، لیکن خلود فی النار کی حرمت کے لیے وہ موقوف علیہ نہیں ہے، اگر ان کے ایمان کو جو نفسِ ایمان اور ادنیٰ درجے سے بلند و بالا ہے خلود فی النار کی حرمت کے لیے موقوف علیہ قرار دے دیا جائے تو پھر ہم میں سے کوئی بھی خلود فی النار سے مستثنیٰ نہیں ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ وہ درجہ نقصان کو قبول نہیں کرتا، اگر وہ نقصان کو قبول کرے تو وہ ایمان نہیں رہتا، اس میں تردد اور شک آجاتا ہے، تصدیق باقی نہیں رہتی، اور اس میں زیادتی کی نفی کا مطلب یہ ہے کہ اس سے زائد کسی اوپر کے مرتبے کو خلود فی النار کی تحریم کا موقوف علیہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔

علامہ ابن حزم طاہری رحمۃ اللہ علیہ بھی ”لا یزید ولا ینقص“ کے قائل ہیں، انھوں نے ایک اور توجیہ کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ اصل میں یہاں تین صورتیں ہیں:-

ایک یہ کہ تصدیق بصورتِ جزم ہو، یعنی اس میں نقیض کا احتمال موجود نہ ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ تصدیق ہو اور اس میں تردد پایا جائے، تیسری صورت یہ ہے کہ تصدیق ہو اور اس کے ساتھ انکار پایا جائے۔ ابن حزمؒ کہتے ہیں کہ ایمان اس تصدیق کا نام ہے جس میں جزم ہوتا ہے اور نقیض کا احتمال نہیں ہوتا، اگر تصدیق ہو اور اس کے ساتھ تردد ہو یا انکار پایا جائے تو وہ ایمان نہیں، تو جب ایمان میں تصدیق کے ساتھ جزم ہوگا اور نقیض کی گنجائش نہیں ہوگی تو اس میں نقصان کیسے آسکتا ہے؟ اس لیے کہ نقصان آنے کا مطلب یہ ہے کہ نقیض کا احتمال پیدا ہو جائے اور جزم کی نقیض تردد اور انکار ہے تو اگر اس میں نقیض یعنی تردد یا انکار کا احتمال آئے گا تو وہ تو ایمان ہی نہیں رہے گا۔ چونکہ ایمان وہ تصدیق ہے جو جزم کی شکل میں ہوتی ہے اور محتمل نقیض نہیں ہوتی، لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ اس میں نقصان کا احتمال نہیں ہے اور قاعدہ ہے ”ملا یحتمل النقصان لا یحتمل الزیادة“ جس چیز میں نقصان کا احتمال نہیں ہوتا اس میں زیادتی کی گنجائش بھی نہیں ہوتی، اس لیے کہا جائے گا الایمان لا یزید ولا ینقص (۷۳)۔

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اور بات فرمائی، (۷۴) وہ فرماتے ہیں کہ ایمان کی روح انقیادِ قلبی اور استسلامِ باطنی ہے شیخ ابوطالب مکی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو ”التزام شریعت“ کا عنوان دیا ہے، اسی کو ”التزام طاعت“ بھی کہہ دیا جاتا ہے، اسی انقیادِ قلبی اور التزامِ شریعت پر ایمان

موقوف ہے، یہ نہ ہو تو ایمان نہیں پایا جاتا، اور یہ ”مؤمن بہ“ کا درجہ ہے، ہم نے یہ طے کر لیا ہے اور ہمیں اس پر یقین ہے کہ جو حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے آئے گا ہم اس پر سر تسلیم خم کریں گے، تو اس التزام شریعت اور انقیاد قلبی میں تو کمی زیادتی ہوتی ہے خود تصدیق میں زیادتی اور کمی نہیں ہوتی، ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا التزام کر لیا اب آپ نے حکم دیا کہ حشر و نشر پر یقین کرو، حساب و کتاب پر ایمان لاؤ، جنت و دوزخ پر یقین کرو، ہم تسلیم کرتے گئے، ظاہر ہے یہ ساری باتیں نظر تو نہیں آرہی ہیں، نہ ان کو عقلی استدلال سے ثابت کیا گیا، محض اس لیے کہ آپ کی تصدیق کی ہے اور انقیاد قلبی و التزام شریعت کی ذمہ داری اٹھانی ہے، تو جو بات آپ فرمائیں گے اس پر سر تسلیم خم ہوتا چلا جائے گا، لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پر ایمان تھا، اس کے بعد حشر و نشر، حساب و کتاب، جنت و دوزخ پر یقین کا حکم دیا گیا، تسلیم کر لیا گیا، پھر فرمایا پانچ وقت کی نماز پڑھو تو مان لیا گیا، تو یہ التزام شریعت مؤمن بہ ہے، اس میں زیادتی کمی ہوتی ہے، تصدیق کے اندر زیادتی کمی نہیں ہوتی۔

نصوص میں وارد زیادت کی توجیہ

بہا یہ اشکال کہ پھر آیات کے اندر جو ایمان میں زیادتی اور نقصان کا ذکر آیا ہے اس کا جواب کیا ہوگا؟

اس سلسلہ میں ایک بات تو یہ یاد رکھیے کہ آیات اور احادیث میں زیادتی کا ذکر آیا ہے، نقصان کا نہیں آیا۔ حافظ ابن تیمیہؒ جیسے وسیع النظر عالم اقرار کرتے ہیں کہ نقصان کا ذکر نصوص میں نہیں آیا، (۷۵) صرف ایک حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو ”ناقصات عقل و دین“ فرمایا ہے، (۷۶) اس میں نقصان کا ذکر تو ہے لیکن وہاں بھی ایمان کا لفظ نہیں بلکہ دین کا لفظ ہے جس میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے اعمال کی کمی مراد ہو۔ زیادت کا ذکر احادیث اور قرآن مجید کی آیات میں بکثرت وارد ہوا ہے شاید یہی وجہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ”الإیمان یزید ولا ینقص“ نقل کیا گیا ہے، امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ایک قول یہی نقل کیا گیا ہے، اسی طرح عبد اللہ بن المبارک جو بیک وقت مجاہد، محدث، فقیہ، زاہد اور صوفی ہیں اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد بھی ہیں ان کا قول بھی ”الإیمان یزید

(۷۵) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۹)۔

(۷۶) چنانچہ حدیث میں ہے ”ما رأیت من ناقصات عقل و دین اذہب لیلۃ الرجل الحازم من احد اکثر“ دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳)۔
- ۱۵۵۶ء غیاثیہ (۸۰)

ولا ینقص“ مقول ہوا ہے ، (۷۷) لیکن احناف کا مشہور قول ”لا یزید ولا ینقص“ ہی ہے ۔

بہر حال سوال یہ ہے کہ ان حضرات نے ”لا یزید ولا ینقص“ کہا ہے اور آیات کے اندر زیادتی کا ذکر موجود ہے تو اس زیادتی سے مراد کیا ہے ؟ اس کے کئی جوابات دیے گئے ہیں :

① ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ زیادتی سے مراد نور ایمان کی زیادتی ہے ”أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ“ (۷۸) اللہ تبارک و تعالیٰ جس شخص کو اسلام کے لیے شرح صدر عطا فرمادیتے ہیں اس کو اس کے رب کی طرف سے ایمان کا نور عطا ہوتا ہے اور اعمال کی کمی اور زیادتی کے اعتبار سے اس ایمانی نور میں انبساط ، پھیلاؤ اور نقصان پیدا ہوتا رہتا ہے ، جو آدمی جس قدر زیادہ اچھے اعمال کرتا ہے اتنا ہی اس کے نور ایمان میں انبساط پیدا ہوتا ہے اور یہ نور ایمان پھیلتا ہے اور جس آدمی کے اعمال میں جتنی کمی ہوتی ہے اتنی ہی اس کے ایمان کے نور میں کمی واقع ہوتی ہے ۔

قرآن مجید کی ایک اور آیت بھی ہے ”أَوْ مَنَّ كَانَ مَبْتَغَا حَيِّثُ وَجَعَلْنَاهُ نُورًا يَّمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا“ (۷۹) کیا وہ آدمی جو جہالت اور ضلالت کی تاریکیوں میں مردہ پڑا ہوا ہے ہم نے معرفت الہی اور ایمان کا نور دے کر اس کو زندہ کر دیا اور وہ اس نور ایمان کو لے کر لوگوں کے درمیان چلنے لگا جس کو ہم نے اس کے لیے پیدا کیا ، کیا وہ اس شخص کی طرح ہے جو تاریکیوں میں پڑا رہے اور اس سے نہ لکے ؟

اسی طرح قرآن کریم میں ہے ”يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ“ (۸۰) یہاں کفر کی ظلمت سے ایمان کے نور کی طرف اخراج مراد ہے ۔

ایسے ہی ”يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ“ (۸۱) یہاں بھی ”نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ“ سے ایمان کا نور مراد ہے ۔

اسی طرح قرآن مجید میں ”يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ“ (۸۲) میں نور ایمان کا ذکر ہے ۔

ایک جگہ فرمایا گیا ”يَوْمَ يَقُولُ الْمُنْفِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُوا نَارَ نَفْتِسُ مِنْ نُّورِكُمْ“ (۸۳) منافقین اور منافقات مؤمنین سے کہیں گے ذرا ہمارا انتظار کرو ، تمہارا تھوڑا سا نور ہم بھی ۔ لے لیں ۔ تو ایمان کے اس نور میں زیادتی اور کمی ہوتی ہے ، ایمان جو تصدیق قلبی کا نام ہے اس میں زیادتی اور کمی نہیں ہوتی ۔

(۷۷) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۹)۔

(۷۸) سورة الزمر/۲۲۔

(۷۹) سورة الأنعام/۱۲۳۔

(۸۱) سورة التحريم/۸۔

(۸۲) سورة الحديد/۱۲۔

(۸۳) سورة الحديد/۱۳۔

⑤ دوسرا جواب (۸۴) امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے ، آپ پر زیادت والی آیات کے ذریعہ اعتراض کیا گیا تو آپ نے فرمایا ”آمنوا بالجملة ثم آمنوا بالتفصيل“ یعنی پہلے ایمان بجل تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ لائیں گے اسے مانا جائے گا، اس پر سر تسلیم خم کیا جائے گا اور اس کے بعد آپ نے تفصیلات بیان فرمائیں کہ یہ کرنا ہے ، اس کو ماننا ہے ، اس کام کو انجام دینا ہے ، تو یہ تفصیلات بعد میں آتی گئیں ، تو کمی و زیادتی ان تفصیلات کے اعتبار سے ہے ، کچھ لوگ ایمان لانے کے بعد اس وقت فوت ہونے جب کہ پانچ نمازیں بھی فرض نہیں ہوتی تھیں ، کچھ آدمی ایسے گذرے جو نمازوں کے فرض ہونے کے وقت تو زندہ تھے لیکن جب روزے فرض ہو رہے تھے تو فوت ہو چکے تھے ، کچھ لوگ ایسے تھے جو نماز بھی پڑھ کر گئے ، اور روزے بھی رکھ کر گئے لیکن ان کی زندگی میں حج فرض نہیں ہوا ، جن کا پہلے انتقال ہو گیا ، اس تفصیل کے اعتبار سے ان کا ایمان کم تھا اور جن کا انتقال بعد میں ہوا ان کا ایمان اس تفصیل کے اعتبار سے زیادہ تھا تو اس تفصیل کے اعتبار سے زیادتی اور کمی ہو سکتی ہے ، لیکن اجمالی ایمان کہ جو کچھ آپ فرمائیں گے ہم اس پر یقین کریں گے یہ زیادت و نقصان کو قبول نہیں کرتا۔

لیکن اس جواب پر یہ اشکال ہے کہ حدیث شفاعت (۸۵) میں ایمان کے جو درجات مختلفہ بیان کیے گئے ہیں وہ اس جواب کے ساتھ جوڑ نہیں کھاتے ، اس لیے کہ اس جواب کا حاصل تو یہ ہے کہ ایمان تو ایک ہے اجمال و تفصیل کا فرق ہے تو زیادتی باعتبار تفصیل ہوتی ، اور یہ ظاہرات ہے کہ جب حقیقت ایک ہوگی تو اس کا مکمل طور پر مطالبہ ہوگا کیونکہ اگر حقیقت میں کچھ کمی آجائے تو وہ چیز بھی منتفی ہو جائے گی۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ ایمان کے جو درجات احادیث شفاعت میں وارد ہونے اور جن پر نجات مرتب کی گئی ہے وہ نجات حاصل نہیں ہونی چاہیے ، کیونکہ نجات تو پورے ایمان پر حاصل ہوتی ہے بعض ایمان پر جس کو ”دینار“ ”نصف دینار“ اور ”ذرة“ سے تعبیر کیا گیا ہے مرتب نہیں ہو سکتی۔

اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ احادیث شفاعت میں ایمان کے جو درجات بیان کیے گئے ہیں اس سے مراد اعمال ہیں اور ان کو مجازاً ایمان اس لیے کہہ دیا گیا ہے کہ وہ مقتضیات ایمان میں سے ہیں۔

⑥ تیسری بات یہ کہی گئی ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ اہل ایمان کو سکینہ و طمانیت عطا فرماتے ہیں کما فی قولہ تعالیٰ ”فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ“ (۸۶) یہ سکینہ تصدیق کے علاوہ ایک دوسری

(۸۴) دیکھیے درس بخاری از حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ ، مرتبہ مولانا عبد الوحید صدیقی فتحپوری (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

(۸۵) دیکھیے بخاری شریف ، کتاب التوحید ، باب قول اللہ تعالیٰ وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّنَا نَظَرَةٌ۔

(۸۶) سورة الفتح / ۲۶۔

چیز ہے جو اہل ایمان کو عطا ہوتی ہے، بلکہ یوں کہیے عارفین اور کامل الایمان حضرات کو عطا کی جاتی ہے تو زیادتی اور کی اس سکینہ کے اعتبار سے ہوتی ہے نہ کہ نفس تصدیق کے اعتبار سے۔

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اہل حق کے درمیان اصل میں اختلاف نہیں ہے، قصور فی النقل کی وجہ سے اختلاف سمجھ لیا گیا ہے، متکلمین اور امام اعظم کو ایک فریق اور فقہاء ثلاثہ، محدثین اور اشاعرہ کو دوسرا فریق بنادیا گیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ بعض اوقات نقل میں بڑا قصور ہوتا ہے اس کی مثال انھوں نے دی ہے کہ درمختار میں فتاویٰ برازیہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے ”بندب القیام عند سماع الأذان“ (۱) اب اس کا مطلب یہ لیا گیا کہ آدمی اگر لیٹا ہوا یا بیٹھا ہوا ہو تو جب اذان سنے تو کھڑا ہو جائے، یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ اذان کے وقت لیٹا ہوا یا بیٹھا ہوا آدمی کھڑا ہو جائے، علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ ”النہر الفائق“ میں اسی طرح منقول ہے لیکن فتاویٰ برازیہ میں نے تلاش کیا، اس میں مجھے یہ عبارت اس طرح تو نہیں ملی البتہ ”سمع وهو یمشی“ کے الفاظ ملے ہیں، (۲) گویا مطلب یہ ہوا کہ اگر کوئی آدمی راستے میں جا رہا ہو اور چلتے چلتے اس کے کان میں اذان کی آواز آئے تو وہ لٹھر جانے تاکہ وہ اذان کو ادب و احترام کے ساتھ سنے، چلتے چلتے رواروی اور بے اعتنائی کے ساتھ نہ سنے۔ مولاناؒ فرماتے ہیں یہ بات معقول ہے کہ چلنے کی حالت میں اس کو ادباً و احتراماً اذان کھڑے ہو کر سنی چاہیے، لیکن پہلی بات کہ لیٹے ہوئے اور بیٹھے ہوئے آدمی کو اذان سننے کے لیے کھڑا ہو جانا چاہیے معقول نہیں، لیٹ کر بھی اذان توجہ کے ساتھ سنی جاسکتی ہے، لیکن نقل میں غلطی واقع ہو گئی اور مطلقاً ”بندب القیام عند سماع الأذان“ نقل کر دیا تو بات کہیں سے کہیں پہنچ گئی۔

اسی طرح یہاں سلف کے قول اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں قطع و برید ہوتی ہے اور اس قطع و برید کی وجہ سے اختلاف پیدا ہو گیا ہے اور پھر بخشش شروع ہو گئیں۔

وہ فرماتے ہیں کہ سلف کا قول ہے ”الإیمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان، یزید بالطاعة وینقص بالمعصية“ اس میں ایک اختصار تو یہ کیا گیا کہ تینوں چیزوں کو ذکر کرنے کے بجائے ”الإیمان قول وعمل“ کہہ دیا، اگرچہ تاویل کے بعد اس کی مراد بھی وہی نکلتی ہے لیکن وہ اصل عبارت برقرار نہیں رہی، دوسرا اختصار یہ کیا گیا کہ فقط ”یزید وینقص“ کہہ دیا، اس کے ساتھ جو ”بالطاعة“ اور ”بالمعصية“ کے الفاظ تھے وہ حذف کر دیے اس اختصار کی وجہ سے اس جملہ کا اصل مطلب ہی مخفی رہ گیا،

اس جملہ سے سلف کی جو غرض تھی وہ ”بالطاعة“ اور ”بالمعصية“ کے الفاظ کے سوا ظاہر نہیں ہو سکتی، عیسرا اختصار یہ ہوا کہ اصل میں تو یہ اول سے آخر تک پوری ایک عبارت تھی اور مجموعہ مل کر ایک عقیدہ تھا، لوگوں نے اس کو تقطیع کر کے علیحدہ علیحدہ دو مسئلے قرار دے دیے ایک تو ”الایمان قول و عمل“ یعنی اعمال ایمان کا جزء ہیں، دوسرا ”الایمان یزید و ینقص“ یعنی ایمان میں زیادت و نقصان ہوتا ہے، اب جہاں بھی سلف کا عقیدہ نقل کیا جاتا ہے وہاں علیحدہ علیحدہ دو مستقل مسئلوں کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے۔

اسی طرح امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول جو امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے وہ یہ ہے ”الایمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان وما صحّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشرع والبيان كله حق والایمان واحد وأهله في أصله سواء والتفاضل بينهم بالخشية والتقوى ومخالفة الهوى وملازمة الأولى“ یہ ہے امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی پوری عبارت، امام صاحب کی اس عبارت سے ”وما صحّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشرع والبيان كله حق“ کو حذف کر دیا گیا، اور ”الایمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان“ کو علیحدہ ذکر کیا اور کہا گیا کہ اس میں عمل کا ذکر نہیں ہے اور مسئلہ یہ بنالیا کہ امام اعظم عمل کو ایمان کے لیے جزء نہیں مانتے، اور ”الایمان واحد“ کو بھی حذف کر دیا گیا، اس کے بعد تھا ”وأهله في أصله سواء“ اس سے یہ مطلب نکالا گیا ”الایمان لا یزید ولا ینقص“ ایمان کے اندر کمی زیادتی نہیں ہوتی، تمام اہل ایمان اصل ایمان میں برابر ہیں، یہ دوسرا مسئلہ بنالیا گیا پھر ”والتفاضل بينهم بالخشية والتقوى ومخالفة الهوى وملازمة الأولى“ کی پوری عبارت غائب کر دی گئی۔ گویا امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں بھی قطع و برید کی گئی اور عبارتوں کو علیحدہ کر کے مستقل مسائل کا عنوان دیا گیا، اور سلف کے قول میں بھی قطع و برید کی گئی اور عبارتوں کو علیحدہ کر کے دو مستقل مسئلوں کا عنوان بنا دیا گیا، حالانکہ جو مقصد سلف کا ہے وہی مقصد امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، دونوں کے مقصد میں کوئی فرق نہیں، بس! اتنی سی بات ہے کہ امام صاحب نے لمبی عبارت میں سلف کے قول کا تجزیہ اور تحلیل کی ہے اور سلف کے منشا کو واضح طور پر پیش کیا ہے جیسے ”صفة الصلاة“ میں حدیث آتی ہے اور فقہاء اس کی قسمی تحلیل کرتے ہیں کہ اس حدیث میں فلاں چیز فرض ہے اور فلاں واجب، یا مستحب کے درجے میں ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں تمام چیزیں ایک ساتھ مذکور ہوتی ہیں لیکن فقہاء ان کے مراتب اور درجات بیان کرتے ہیں، اسی طریقہ سے امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے سلف کے قول کی تحلیل اور حد بندی فرمائی ہے۔

ہے۔

سلف کی عبارت تھی ”الایمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان یزید بالطاعة و ینقص

بالمعصية“ ان حضرات کے زمانے میں چونکہ مرجئہ کا زور تھا، لہذا انھوں نے اپنے پہلے جملے میں مرجئہ کی تردید کی کہ ایمان تصدیق بالقلب، اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا نام ہے، عمل ایمان میں داخل ہے، مرجئہ کا یہ کہنا کہ عمل کا ایمان سے تعلق نہیں اور بغیر عمل کے بھی آدمی براہِ راست جنت میں جائے گا اور ارکابِ معصیت سے وہ سزا کا مستحق نہیں بنے گا، یہ غلط ہے، عمل ایمان میں داخل ہے۔

اس کے بعد ”یزید بالطاعة وینقص بالمعصية“ سے ان کا مقصد یہ ہے کہ اصل ایمان تو تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان ہے، اگر تصدیق اور اقرار نہیں تو ایمان کے دائرے سے انسان خارج ہو جائے گا، اور اگر تصدیق اور اقرار باللسان موجود ہے تو وہ ممکن شمار ہوتا ہے یہ حیثیت عمل کی نہیں کہ اسکی نفی سے ایمان کی نفی لازم آئے عمل تو ایمان کے مراتب میں اضافہ اور کمی کرنے کے لیے ہے وہ ایمان کا جزء نہیں ہے، انھوں نے ”یزید بالطاعة وینقص بالمعصية“ کہہ کر یہ بتایا کہ نیکوں سے ایمان کا درجہ بڑھتا جائے گا اور گناہوں سے اس کا درجہ گھٹتا جائے گا، عمل ایمان کے مراتب میں کمی بیشی کا سبب ہوتا ہے، وہ اس درجہ کی چیز نہیں کہ عمل نہ ہو تو آدمی ایمان سے خارج ہو جائے، جیسا کہ معتزلہ اور خوارج کا مذہب ہے۔ گویا ”یزید بالطاعة وینقص بالمعصية“ سے انھوں نے معتزلہ اور خوارج پر رد کیا ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بعینہ یہی بات کہہ رہے ہیں وہ بھی معتزلہ، خوارج اور مرجئہ کا رد کر رہے ہیں، بس ذرا سا فرق ہے کہ سلف نے پہلے مرجئہ کا رد کیا کیونکہ ان کے زمانے میں انہی کا زور تھا اور ”یزید بالطاعة وینقص بالمعصية“ سے انھوں نے معتزلہ اور خوارج کا رد کیا۔ امام صاحب نے پہلے معتزلہ اور خوارج کا رد کیا کیونکہ ان کے زمانے میں ان کا زور تھا اور مرجئہ کا رد بعد میں کیا۔

امام صاحب نے ”الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان“ فرمایا عمل کا ذکر نہیں کیا، معتزلہ اور خوارج کا رد ہو گیا، لیکن عمل کو یکسر نظر انداز نہیں کیا، ”وما صحت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشرع والبيان كله حق“ فرما کر عمل کا ذکر کر دیا، ایمان کی اساس اور بنیاد کو اقرار باللسان و تصديق بالجنان میں معتزلہ اور خوارج کا رد کرنے کے لیے علیحدہ ذکر فرمایا، اور یہ بتانے کے لیے کہ عمل کا یہ درجہ نہیں، عنوان بدل کر ”وما صحت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشرع والبيان كله حق“ فرمایا اس میں مرجئہ کا رد بھی ہو گیا کہ ہم عمل کی اہمیت کے منکر نہیں، کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہے صحیح سندوں کے ساتھ جو شریعت ثابت ہے وہ اعمال و احکام ہی ہیں، وہ سب حق ہیں، اور یہ سلف کو بھی تسلیم ہے۔

اس کے بعد جملہ تھا ”والإيمان واحد“ اس کا مطلب ہے کہ ایمان تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل بالارکان کے مجموعہ سے مل کر ایک چیز ہے، جیسے کوئی مرکب اپنے اجزاء سے مل کر ایک شے

ہوتی ہے، اسی طرح ایمان بھی ہے، جیسے جزا، تناء، شایں، پتے اور پھول سب مل کر ایک درخت ہوتا ہے اسی طریقے سے ایمان تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل تینوں سے مل کر ایک مجموعہ ہے، یہ بات آپ کو بتانی جا چکی، کہ امام اعظم کے نزدیک یہ تمام ایمان کے اجزاء تو ہیں مگر مرتبے میں برابر نہیں جیسے درخت کے اندر پتوں اور شاخوں کا وہ مقام نہیں ہے جو جزا اور تناء کا ہے، اسی طریقے سے یہاں عمل کا وہ درجہ نہیں جو اقرار اور تصدیق کا ہے۔ ”الإيمان واحد“ میں امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بتایا کہ اس مجموعے سے مل کر ایمان ایک شے ہے اور پہلے یہ اشارہ کر دیا تھا کہ اس مجموعے کے اجزاء میں تصدیق اور اقرار کا مرتبہ اساس اور بنیاد کا ہے اور عمل کی حیثیت اساس اور بنیاد کی نہیں ہے اس کو امام صاحب نے پھر واضح کیا اور فرمایا ”وأهلہ فی أصلہ سواء“ تصدیق کے اندر سب اہل ایمان برابر ہیں، اعمال میں برابر نہیں۔

یہاں اشکال ہوگا کہ تصدیق میں سب کیسے برابر ہو سکتے ہیں۔ انبیاء، صدیقین اور صحابہ کی تصدیق میں فرق ہوتا ہے اور عوام کی تصدیق تو ان سے بہت کم درجے کی ہوتی ہے؟

اس کے جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ جب کسی چیز میں متفاوت درجات ہوتے ہیں تو اس میں ایک اساس کا درجہ ہوتا ہے مثال کے طور پر بینائی کے مختلف درجات ہیں، کسی کی بینائی تیز ہے کسی کی متوسط اور کسی کی ادنیٰ درجے میں، لیکن آپ کو ماننا پڑے گا کہ بینائی کا ایک آخری درجہ وہ بھی ہوتا ہے کہ اگر وہ نہ ہو تو آدمی اندھا ہوتا ہے۔

اسی طریقے سے عقول کا تفاوت اور عقلاء میں فرق مسلم ہے، ایک آدمی بڑا سریع الفہم اور دقیق الفہم ہوتا ہے، دوسرے کو بار بار سمجھانا پڑتا ہے، تو گویا عقول میں تفاوت ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس تفاوت کے باوجود عقل کا ایک بنیادی درجہ وہ بھی ہے کہ وہ نہ ہو تو آدمی کو پھر دیوانہ کہا جاتا ہے۔

اسی طریقے سے ایمان کے درجات میں تفاوت کو سمجھ لیجیے، لیکن ایمان کا ایک درجہ وہ بھی لکے گا کہ اس کے بعد پھر ایمان باقی نہیں رہتا بلکہ اس سے نیچے جائیں گے تو کفر آجائے گا۔

بہر حال عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ”وأهلہ فی أصلہ سواء“ فرمایا ہے ”وأهلہ فیہ سواء“ نہیں فرمایا اس سے وہی درجہ مراد ہے کہ جس کے بعد پھر ایمان نہیں ہوتا اس کے اندر سب برابر ہیں۔

اس کے بعد امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”والتفاضل بینہم بالخشیۃ والتقیۃ ومخالفة الهوی وملازمة الأولى“ یہ مرجئہ پر رد ہے، مرجئہ یہ کہتے ہیں کہ عمل کی کوئی ضرورت نہیں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عمل کی ضرورت ہے، اس سے درجات کا تفاوت ہوگا، ایک آدمی نیک اعمال زیادہ کرے گا

اس کا درجہ بلند ہوگا، وہ تو فرماتے ہیں کہ اولیٰ اور افضل کا بھی جو آدمی اہتمام کرے گا اس کا درجہ زیادہ ہوگا، یعنی فرض، واجب، سنت اور مندوب کی بات تو اپنی جگہ پر ہے ”ملازمۃ الاولیٰ“ کا اہتمام کرنے والا بھی فضیلت کا حامل ہوگا، اس عبارت میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے مرجئہ کا رد کیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے عمل کی حیثیت بھی بتائی ہے کہ عمل کی وجہ سے مراتب میں تفاوت آتا ہے اس کی وجہ سے آدمی ایمان سے خلع نہیں قرار دیا جاسکتا، امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت میں وہی بات کہی گئی ہے جو سلف کی عبارت میں کہی گئی تھی یعنی محترکہ اور مرجئہ کا رد وہاں بھی تھا اور یہاں بھی ہے، البتہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے عمل کی حیثیت کو متعین کر دیا جو سلف کی عبارت میں زیادہ واضح طور پر متعین نہیں تھی۔

اب اگر آپ یہ کہنا چاہیں کہ امام اعظم اور اشاعرہ و ائمہ ثلاثہ میں کوئی اختلاف نہیں، وہ بھی ایمان کو مرکب مانتے ہیں، یہ بھی ایمان کو مرکب مانتے ہیں تو بے تکلف کہیے، کوئی حرج نہیں، یہ دونوں فریق کے یہاں طے ہے کہ اعمال کی حیثیت جزء تزئینی کی ہے جزء اصلی اور ترکیبی کی نہیں آپ خود جگہ جگہ امام کے مذہب مشہور کو بیان کرتے ہوئے اس بات کو تسلیم کیا کرتے ہیں کہ وہ ایمانِ کامل میں اعمال کو جزء مانتے ہیں تو یہاں بھی ایمانِ کامل ہی میں جزء مانا جا رہا ہے، اشاعرہ، ائمہ ثلاثہ اور محدثین بھی اعمال کو ایمانِ کامل ہی کے لیے جزء قرار دیتے ہیں لہذا اہل حق میں کوئی اختلاف نہیں رہا۔ (۲) واللہ اعلم۔

استثناء فی الایمان

یہاں ایک مسئلہ استثناء فی الایمان کا ہے، یعنی کوئی شخص اپنے بارے میں ”انامؤمن“ مطلقاً کہے یا ”ان شاء اللہ“ کی قید لگا کر ”انامؤمن ان شاء اللہ“ کہے۔

ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ استثناء کرنا چاہیے، یہی ائمہ ثلاثہ، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت علقمہ، ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ اور یحییٰ بن سعید قطان رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔

ایک دوسری جماعت کہتی ہے کہ استثناء کرنا جائز نہیں ہے حنفیہ اور ان کے اکثر متکلمین کا یہی قول ہے، یہی مذہب مختار اور اہل تحقیق کا مذہب ہے۔

امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ استثناء اور عدم استثناء دونوں صورتیں جائز ہیں۔

استثناء تو اس لیے جائز ہے کہ آئندہ کا کوئی علم نہیں، آیا ایمان پر وہ ثابت قدم رہے گا یا نہیں؟

اور عدم استثناء اس بات کے پیش نظر کہ فی الحال ایمان موجود ہے اور اس کے اوپر حالاً ایمان کے احکام جاری ہیں۔

جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ”اَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کہنا چاہیے وہ حضرات اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اصل ایمان تو وہی ہے جو وفات کے وقت ساتھ جانے اور اس کا کچھ آتا پتا نہیں ہے، کیونکہ انجام کا کسی کو علم نہیں، اس لیے آدمی کو بطور تبرک (نہ کہ بطور شک) ”إِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کہنا چاہیے، قال تعالیٰ: ”وَلَا تَقُولَنَّ لِسَنِيٍّ فَإِنَّهُ فَعَلَهُ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ“ (۴)

اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ”إِنْ شَاءَ اللَّهُ“ نہیں کہنا چاہیے وہ کہتے ہیں یہ کلام تعلیق کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، اب اگر کوئی شخص یہ کہے گا تو دوسرے کو اس کے ایمان میں شک ہو سکتا ہے اسی طرح ہو سکتا ہے کہ کہتے کہتے نفس اس کلمہ کی وجہ سے شک و شبہ کرنے کا عادی ہو جائے۔

علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ہے کہ ”اَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کہنا چاہیے، لیکن اس تعلیق کی وجہ یہ ہے کہ ایمان سلف کے یہاں ایک بہت وسیع چیز ہے جس میں عقیدہ قلب، اقرار لسان اور اعمال ارکان سب داخل ہیں اب اگر کوئی ”اَنَا مُؤْمِنٌ“ مطلقاً کہتا ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ یہ کہتا ہے کہ میں مومن کامل ہوں، مومن کامل جنتی ہوتا ہے تو بلفظ دیگر وہ اپنے آپ کو جنتی کہتا ہے، اور کوئی اپنے بارے میں یہ گارنٹی نہیں دے سکتا کہ اس نے تمام اعمال ایمان کو ادا کیا ہے جس پر جنت مرتب ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس کہا ”إِنِّي مُؤْمِنٌ“ تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے بطور نکیر فرمایا کہ پھر تو یوں کہو ”إِنِّي فِي الْجَنَّةِ“ پھر اس کے بعد ہدایت فرمائی کہ اس طرح کہنا چاہیے ”لَكِنَّا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَلَأْنَا كُتُبَهُ وَرَسُولَهُ“ (۵)۔

واضح رہے کہ سلف میں اس مسئلہ پر بڑا فتنہ رہ چکا ہے حنفیہ کی ایک جماعت نے حد سے زیادہ غلو کیا ہے اور ”إِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کہنے والے کو مستثنیہ شکلیہ نہ معلوم کیا کیا کہہ ڈالا، اس مقام پر علامہ زبیدی رحمۃ اللہ علیہ صاحب ”إتحاف السادة المتقين“ نے اُن احنافِ غلاة پر نکیر کی ہے اور فرمایا کہ حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ پر کفّ لسان کرنا چاہیے اور ضرورت پڑنے پر ہی اعتدال کے ساتھ کلام کرنا چاہیے، امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے اگرچہ ”اَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کہنے پر نکیر مقول ہے لیکن ان سے اس نوع کے تشدید کی کلمات جو بعد کے متاخرین سے صادر ہوئے ہیں مقول نہیں ہیں، ویسے بھی سوچنے کی بات ہے کہ اگر استثناء کرنے والوں کی تکفیر اور تفصیل کی جائے گی تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، علقمہ، ابراہیم نخعی رحمہم اللہ

کے بارے میں کیا کہیں گے جو مسلکِ حنفی کے اساطین ہیں اور مسلکِ حنفی کے مستدلات کی جہاں انتہا ہوتی ہے؟ (۶)

ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت
نصوص میں ان کا استعمال علی سبیل الترادف، علی سبیل التباين اور علی سبیل التداخل تین طرح
وارد ہے۔

قسم اول: علی سبیل الترادف

اللہ جل شانہ فرماتے ہیں ”فَاَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ“۔ (۷)

اللہ تعالیٰ دوسری جگہ فرماتے ہیں ”قَالَ يَقَوْمُ اِنْ كُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِاللّٰهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوْا اِنْ كُنْتُمْ مُّسْلِمِيْنَ“ (۸)۔
اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله... الخ (۹)
پھر تقریباً انہی چیزوں کو حدیث وفد عبدالقیس (۱۰) میں ایمان کی تفسیر میں ذکر کیا۔

دوسری قسم: علی سبیل التباين

قرآن کریم میں ہے ”قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا“ (۱۱)
حدیث جبریل میں ایمان کی تفسیر عقائدِ معینہ معلومہ سے کی گئی اور اسلام کی تفسیر اعمالِ معینہ سے۔ (۱۲)

(۶) مکمل بحث کے لیے دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۵۷-۳۵۹) حکم الاستثناء فی قول الرجل أنا مؤمن إن شاء الله۔

(۷) سورة الذاریات/۳۵ و ۳۶۔

(۸) سورة یونس/۸۴۔

(۹) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب دعاؤکم ایمانکم، رقم (۸) و کتاب التفسیر، باب ”وقاتلوهم حتی لا تكون فتنة ویكون الدین لله“ فإن

انتھوا فلاحدون إلا علی الظلمین“ رقم (۳۵۱۳) و صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب بیان أركان الإسلام و دعائهم العظام، رقم (۱۲۰-۱۲۳)۔

(۱۰) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب أداء الخمس من الایمان، رقم (۵۳) و صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الأمر بالایمان باللہ تعالیٰ

و شرائع الدین... رقم (۱۲۳)۔

(۱۱) سورة الحجرات/۱۴۔

(۱۲) دیکھیے صحیح مسلم، فاتحة کتاب الایمان، رقم (۱۰۲)۔

اسی طرح حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے ”الإسلام علانیة والإیمان فی القلب“ (۱۳)

تیسری قسم: علی سبیل التداخل

حضرت اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جب پوچھا گیا ”ای العمل افضل؟“ تو آپ نے فرمایا ”ایمان باللہ ورسولہ“ (۱۴)۔

اور حضرت عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے ”فأی الإسلام افضل؟ قال: الإیمان“ (۱۵)

اصل بات یہ ہے کہ ایمان و اسلام کی الگ الگ حقیقت شرعیہ ہے جیسا کہ ان کی الگ الگ حقیقت لغویہ ہے، ایمان تو نام ہے اعتقادِ مخصوص کا، اور اسلام نام ہے اعمالِ شرعیہ کے برتنے کا، لیکن ہر ایک کو دوسرے کے ساتھ تکمیل کا تعلق ہے جیسے کوئی معتقد مؤمنِ کامل نہیں ہو سکتا جب تک اعمال نہ کرے، اسی طرح مسلم مطیعِ کامل نہیں ہو سکتا جب تک کہ دل سے اعتقاد نہ کرے، اب اگر یہ دونوں کلمے ساتھ ساتھ وارد ہوں اور مقامِ سوال میں ہوں تو ان کی حقیقت متباین ہوں، جیسا کہ حدیثِ جبریل میں بھی صورت ہے اور اگر ساتھ وارد نہ ہوں یا مقامِ سوال میں نہ ہوں تو پھر اس صورت کے اندر ہو سکتا ہے ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں۔ (۱۶)

حافظ ابن رجب حنبلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب ایمان اور اسلام کو الگ الگ ذکر کیا جاتا ہے تو ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا اور جب دونوں کو ایک ساتھ ذکر کیا جاتا ہے تو پھر فرق ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں ”فالإیمان والإسلام کاسم الفقیر والمسکین إذا اجتماعا افترقا وإذا افترقا اجتماعا“ یعنی یہ دونوں الفاظ ”مسکین“ اور ”فقیر“ جیسے ہیں جب یہ دونوں لفظ ساتھ ساتھ بولے جاتے ہیں ان کے حقائق متباین ہوتے ہیں اور جب الگ الگ مذکور ہوتے ہیں تو ایک دوسرے میں داخل ہوتے ہیں۔ (۱۷)

(۱۳) مسند أحمد (ج ۳ ص ۱۳۳ و ۱۳۵) مسند سیدنا انس بن مالک رضی اللہ عنہ۔

(۱۴) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸) کتاب الإیمان باب من قال إن الإیمان هو العمل رقم (۲۶) و کتاب الحج باب فضل الحج المبرور رقم (۱۵۱۹)۔

(۱۵) رواہ الطبرانی وأحمد۔ انظر مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۵۹) کتاب الإیمان باب أي العمل أفضل وأی الدین أحب إلى الله۔

(۱۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۵) کتاب الإیمان باب سؤال جبریل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الإیمان والإسلام هو الإحسان و علم الساعة

وبیان النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۱۷) فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۲۸ و ۳۲۹) البعث الأول فی موجب اللغة۔

بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اسلام عام ہے اور ایمان خاص ۔

لہذا ہر ایمان اسلام ہے ، ہر اسلام ایمان نہیں (۱۸)

۱ - باب : الْإِيمَانُ ، وَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ : (بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ)

وَهُوَ قَوْلٌ وَفِعْلٌ ، وَيَزِيدُ وَيَنْقُصُ ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : «لِيَزِدَادُوا إِيْمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ» / الفتح : ۴ / .
«وَزِدْنَاهُمْ هُدًى» / الكهف : ۱۳ / . «وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا هُدًى» / مريم : ۷۶ / . «وَالَّذِينَ آمَنُوا زَادَهُمْ هُدًى وَآثَانًا تَقْوَاهُمْ» / محمد : ۱۷ / . «وَيَزِدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيْمَانًا» / المذثر : ۳۱ / . وَقَوْلُهُ :
«أَبْكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فزَادَتْهُمْ إِيْمَانًا» / التوبة : ۱۲۴ / . وَقَوْلُهُ جَلَّ ذِكْرُهُ :
«فَاخْشَوْهُمْ فزَادَهُمْ إِيْمَانًا» / آل عمران : ۱۷۳ / . وَقَوْلُهُ تَعَالَى : «وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيْمَانًا وَتَسْلِيمًا»
/ الأحزاب : ۲۲ / . وَالْحُبُّ فِي اللَّهِ وَالْبَغْضُ فِي اللَّهِ مِنَ الْإِيْمَانِ .

وَكُتِبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِلَى عَبْدِ بْنِ عَدِيٍّ : إِنَّ لِلْإِيْمَانِ فَرَائِضَ وَشَرَائِعَ وَحُدُودًا وَسُنَنًا ،
فَمَنْ اسْتَكْمَلَهَا اسْتَكْمَلَ الْإِيْمَانَ ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَكْمِلْهَا لَمْ يَسْتَكْمِلِ الْإِيْمَانَ ، فَإِنْ أَعِشَ فَاسْتَبِيحْهَا لَكُمْ
حَتَّى تَعْمَلُوا بِهَا ، وَإِنْ أُمِتَ فَمَا أَنَا عَلَى صُحْبَتِكُمْ بِحَرِيصٍ .

وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «وَلَكِنْ لِيَطْمِئِنَّ قُلُوبُ» / البقرة : ۲۶۰ / .

وَقَالَ مُعَاذُ : أَجِاسُ بِنَا نُؤْمِنُ سَاعَةً . وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ : الْيَقِينُ الْإِيْمَانُ كُلُّهُ .

وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ : لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ حَقِيقَةَ التَّقْوَى حَتَّى يَدَعَ مَا حَاكَ فِي الصَّدْرِ .

وَقَالَ مُجَاهِدٌ : «شَرَعَ لَكُمْ» / السورى : ۱۳ / : أَوْصَيْنَاكَ يَا مُحَمَّدُ وَآيَاهُ دِينًا وَاحِدًا .

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ : «شِرْعَةٌ وَمِنْهَا جَاهُ» / المائدة : ۴۸ / : سَبِيلًا وَسُنَّةً . «دَعَاؤُكُمْ» إِيْمَانُكُمْ ، لِقَوْلِهِ

عَزَّ وَجَلَّ : «قُلْ مَا يَعْتَابُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دَعَاؤُكُمْ» / الفرقان : ۷۷ / . وَمَعْنَى الدُّعَاءِ فِي اللُّغَةِ الْإِيْمَانُ .

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اسلام پانچ چیزوں پر مبنی ہے ، یہ پانچ چیزیں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں آگے مفصل آرہی ہیں ، اسی حدیث کی طرف امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اشارہ کیا ہے ، اول شہادتین ، دوسری نماز ، تیسری زکوٰۃ ، چوتھی صوم اور پانچویں حج ، ان میں سے شہادتین تو قول اور باقی فعل و عمل ہیں ، اسی لیے مؤلف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”وہو قول وفعل“ اور جب قول و

فعل ہیں تو ان میں کی بیشی بھی ہوگی اس لیے کہ اقوال و افعال میں سارے لوگ مساوی نہیں ہوتے، اسی لیے آگے فرمایا ”یزیدوینقص“ کہ ان میں زیادتی بھی ہوتی ہے اور کمی بھی۔

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”وہو قول وفعل“ فرمایا ہے اور ”ہو“ کی ضمیر لوٹ رہی ہے ”اسلام“ کی طرف، کیونکہ وہ اقرب ہے، اس صورت میں سوال پیدا ہوگا کہ ایمان کی ترکیب ثابت کرنا چاہتے ہیں جبکہ یہاں اسلام کی ترکیب ثابت ہو رہی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان اور اسلام مترادف ہیں لہذا اسلام کی ترکیب سے ایمان کی ترکیب ثابت ہو جائے گی۔ (۱۹)

ایک احتمال ”ہو“ کی ضمیر میں یہ بھی ہے کہ اس کا مرجع ”کتاب الایمان“ میں ”ایمان“ ہو اس صورت میں براہ راست ایمان کی ترکیب ثابت ہو جائے گی۔ (۲۰)

پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ انھوں نے ایمان کو قول و فعل قرار دیا ہے یعنی اقرار اور عمل کا ذکر تو کیا ہے تصدیق کا ذکر نہیں کیا، جبکہ اہم جزء وہی ہے۔

اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ قول عام ہے کہ باللسان ہو یا بالقلب، قول باللسان تو اقرار ہے اور قول بالقلب تصدیق، بعض حضرات کہتے ہیں کہ فعل کو عام قرار دیا جائے یعنی خواہ فعل قلب ہو یا فعل جوارح، فعل قلب تصدیق ہے اور فعل جوارح عمل بالارکان ہے۔ (۲۱)

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ تصدیق بالقلب تو سب کے نزدیک مسلم ہے اس کے بارے میں کوئی نزاع نہیں، اس لیے اس کا ذکر چھوڑ دیا اور قول باللسان اور فعل بالاعضاء والجوارح کو ذکر کر دیا۔ (۲۲)

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں ”قول وفعل“ کہا ہے اکثر نسخوں میں یہی ہے حالانکہ سلف کی تعبیر ”قول وعمل“ ہے۔ (۲۳) عمل اور فعل میں فرق ہے، فعل اختیاری اور غیر اختیاری دونوں پر بولا جاتا ہے اور عمل کا اطلاق صرف فعل اختیاری پر ہوتا ہے، ایک فرق یہ بھی بتایا گیا ہے کہ عمل میں امتداد و استمرار ہوتا ہے اور فعل کے اندر امتداد و استمرار نہیں ہوتا۔ (۲۴)

بہر حال چونکہ اکثر استعمالات میں عمل اور فعل میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کر لیتے ہیں اس لیے یہاں ”فعل“ کو ذکر کر دیا۔ (۲۵)

(۲۲) حوالہ بلا۔

(۲۱) حوالہ بلا۔

(۲۰) حوالہ بلا۔

(۱۹) شرح کرملی (ج ۱ ص ۷۰)۔

(۲۴) دیکھیے تاج العروس (ج ۸ ص ۲۳) مادة ”عمل“ و (ج ۸ ص ۶۴) مادة ”فعل“۔

(۲۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶)۔

(۲۵) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۷)۔

پھر کشمیری کے نسخہ کے مطابق یہاں ”قول و عمل“ ہے (۳۶)، جو سلف کے مطابق ہے لہذا کوئی اشکال نہیں۔

”قول و عمل“ کے معنی

پھر ”قول و عمل“ کے حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے چار معنی بیان کیے ہیں:

- ① ایک تو وہی معروف معنی ہیں کہ ایمان قول و عمل سے مرکب ہے۔
- ② دوسرے یہ کہ اصل ایمان تو صرف تصدیق ہے جس کا اظہار قول و عمل یعنی لسان و جوارح سے ہوتا ہے، حاصل اس کا یہ ہے کہ ایمان تو تصدیق ہے اور قول و عمل کے ذریعے ایمان کو قوت پہنچتی ہے۔
- ③ ایمان کا اطلاق جس طرح تصدیق پر ہوتا ہے اسی طرح قول و عمل پر بھی ہوتا ہے، دیکھو اگر کوئی آدمی زبان سے کسی شخص کی بات پر ”ہاں“ کر دے تو کہتے ہیں کہ زید بنے عمرو کی تصدیق کر دی، اسی طرح اعمال پر بھی تصدیق کا اطلاق ہوتا ہے، ایک آدمی لوگوں کو نصیحت کرتا ہے اور خود اس پر عمل نہیں کرتا تو کہتے ہیں کہ اس کے اعمال اس کے قول کو جھٹلا رہے ہیں، اس کی تکذیب کر رہے ہیں اور اگر کوئی آدمی دوسروں کو نصیحت کرے اور خود بھی اس پر عمل کرے تو کہتے ہیں بھئی! اس کے اعمال اس کی بات کی تصدیق کر رہے ہیں اور اس کی صداقت کی دلیل ہیں۔
- ④ چوتھا مطلب اس کا یہ بیان کیا ہے کہ ایمان پر قول و عمل متفرع ہوتے ہیں یعنی قول و عمل ایمان کے مقتضیات میں سے ہیں۔ (۲۷)

ویزید و ینقص

یعنی ”یزید بالطاعة و ینقص بالمعصية“ اس سے متعلق تفصیل پہچھے گذر چکی ہے۔

”یزید و ینقص“ میں ضمیر ”ایمان“ کی طرف لوٹ رہی ہے اور اگر اس کو ”اسلام“ کی طرف لوٹائیں تو بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان اور اسلام میں مترادف ہے۔ (۲۸)

گویا اسلام میں کمی و زیادتی سے ایمان کا زائد و ناقص ہونا ثابت ہو جائے گا۔

بعض لوگوں نے اس مقام پر یہ کہا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہاں حنفیہ پر رد کرنا چاہتے ہیں

جو بساطتِ ایمان کے قائل ہیں اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایمان کو ذو اجزاء ثابت فرما رہے ہیں چونکہ ایمان ذو اجزاء ہو تو جب ہی تو زیادت و نقصان کو قبول کرے گا۔

مگر یہ کہنا غلط ہے کیونکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ ایمان ہے تو نفس تصدیق کا نام، لیکن اس میں مکملات کے ذریعہ زیادتی ہوتی رہتی ہے بخلاف مرجئہ کے کہ وہ بالکل کسی قسم کی زیادتی کے قائل نہیں، لہذا ان پر رد ہوا (۲۹)۔

اس لیے بھی مرجئہ پر رد ہو رہا ہے کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ ایمان کے لیے عمل ضروری نہیں، ایمان کے ہوتے ہوئے معصیت مضر نہیں۔ جبکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ معصیت مضر ہے، اگر کوئی آدمی گناہوں کا ارتکاب کرے گا تو ان گناہوں کی وجہ سے وہ مستحق عذاب ہوگا لیکن جتنی مدت عذاب کی مقرر ہے اس کے بعد وہ نجات پائے گا اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ اعمالِ ایمان میں داخل ہیں وہ بھی یہ کہتے ہیں کہ عاصی دائمی جہنمی نہیں بلکہ سزا بھگتنے کے بعد نجات پا جائے گا۔ اسی لیے علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اہل حق کے جو باہمی اختلافات ہیں وہ نزاعِ لفظی کی قبیل سے ہیں حقیقی اختلاف اہل حق میں نہیں ہے۔ (۳۰)

قال اللہ تعالیٰ: لِيَزِدَنَّآئِمَانَهُمُ

یہاں سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے مسلسل آٹھ آیات ذکر کی ہیں جن میں زیادتِ ایمان کا بیان ہے، ان سے نصاً و صراحۃً ایمان کی زیادتی ثابت ہوتی ہے اور استدلالاً بھی نکلتی ہے، اس لیے کہ زیادت و نقصان امورِ اضافیہ میں سے ہیں جو چیز زیادتی کو قبول کرتی ہے وہ نقصان کو بھی قبول کرتی ہے۔

یہاں شارحین اور اساتذہ کرام احناف کے مذہب مشہور کو پیش نظر رکھ کر بحث کیا کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ یہاں نفسِ ایمان اور تصدیق میں زیادتی مراد نہیں ہے بلکہ آثارِ ایمان میں زیادتی مراد ہے۔ یہ آیت غزوہ حدیبیہ سے متعلق ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمرے کے خیال سے تشریف لے گئے۔ کفار نے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے سے منع کر دیا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو گفت و شنید کے لیے آپ نے ان کے پاس بھیجا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو انہوں نے روک لیا اور افواہ یہ پھیل گئی کہ انہیں شہید کر دیا گیا، تو وہ صحابہ جو خالص عمرے کے لیے آئے تھے، ان کے خیال میں جنگ کا کوئی تصور نہیں تھا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جنگ پر آمادہ کیا اور بیعت علی الجہاد لی، لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو قتل نہیں کیا گیا تھا۔ آیتِ قرآنی ”لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا“ (الفتح/۱۸) میں اسی

بیعت کا ذکر ہے۔

بہر حال حضراتِ صحابہ رضوان اللہ علیہم جہاد کے لیے تیار ہو گئے، جان دینے یا دوسرے کی جان لینے کے لیے تیار ہونا کوئی کھیل نہیں ہے، یہ بڑا مشکل کام ہے، اس میں اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنا اور اس کے لیے خطرہ مول لینا ہوتا ہے، بالخصوص جبکہ وہ ذہنی طور پر تیار بھی نہ ہو تو آمادہ ہو جانا بہت دشوار ہوتا ہے۔ اس کے بعد یہ اور بھی مشکل ہے کہ کسی بہادر آدمی کو جنگ کے لیے تیار کیا جائے اور جب وہ ولولہ جہاد سے سرشار ہو جائے تو اس کو کہا جائے کہ نہیں! اب جنگ نہیں کرنی ہے، صورتحال یہ تھی کہ صحابہ کرام کی جماعت پندرہ سو کی تھی، انھوں نے بدر میں تین سو تیرہ ہونے کی حالت میں مشرکین کے چھتے چھڑا دیے تھے اور گاجر مولیٰ کی طرح ان کو قتل کیا تھا، اب تو وہ پندرہ سو ہیں اور ان کے اندر جہاد کا جذبہ موجزن ہے، ایسا جذبہ کہ بعض صحابہؓ نے تو جہاد کی بیعت تین دفعہ کی، حضرت سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر بیعت علی الجہاد اور بیعت علی الموت شروع میں بھی کی، درمیان میں بھی کی اور پھر آخر میں بھی کی، یہ جذبہ جہاد ہی تو تھا جو وہ لوٹ لوٹ کر بیعت کر رہے تھے۔

اب صورتحال یہ پیدا ہو گئی کہ بیعت کی خبر سن کر قریش کے لوگ خوفزدہ ہو گئے اور صلح کے لیے نامہ و پیام کا سلسلہ شروع ہوا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال تھا کہ اگر صلح ہو سکتی ہے تو ضرور کی جائے، چاہے ہم عمرے کے بغیر ہی واپس ہوں، اور صلح کی خاطر دوسری وہ شرائط بھی آپ ماننے کے لیے تیار تھے جن کا صلح حدیبیہ میں ذکر آتا ہے کہ اگر مکے کا کوئی آدمی مسلمان ہو کر مدینے آئے گا تو اسے واپس کر دیا جائے گا اور مدینہ کا کوئی آدمی مرتد ہو کر مکے آئے گا تو اس کو واپس نہیں کیا جائے گا، اور یہ کہ اس سال واپس جائیں گے اور اگلے سال آئیں گے، صرف تین دن مکہ میں رہیں گے۔

ان شرائط کے رد عمل میں صحابہ کرام کے اندر بڑا اضطراب پیدا ہوا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اضطراب سب سے زیادہ شدید تھا۔

آخرش معاملہ یہاں تک پہنچا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام کھولنے اور جانوروں کو قربان کے لیے فرمایا تو کوئی کھڑا نہ ہوا، اس لیے کہ وہ جذبہ جہاد سے سرشار ہو چکے تھے، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو باوجود عدم تیاری کے جہاد کے لیے آمادہ کیا تھا، بیعت علی الجہاد اور بیعت علی الموت لی تھی، اب وہ جہاد کیوں نہ کریں اور یہ بظاہر ذلت آمیز شکست کیسے قبول کریں؟! اس لیے وہ احرام کھولنے پر آمادہ نہ ہوئے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئے اور فرمایا کہ آج جیسا منظر تو میں نے کبھی بھی نہیں دیکھا، میں نے لوگوں سے کہا کہ اپنے جانوروں کو قربان کرو اور احرام کھول دو، تو کوئی بھی کھڑا نہیں ہوا، حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا کہ حضرت! یہ بتائیے کہ کیا واقعی آپ کا

مقصد یہی ہے کہ ہدی کو ذبح کیا جائے؟ آپ نے فرمایا کہ ہاں! یہی مقصد ہے، تو انھوں نے اس کی ایک ترکیب بتلائی، اور کہا کہ آپ جا کر اپنے جانوروں کو ذبح کرنا شروع کر دیجئے چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے مشورے پر عمل کیا صحابہ کرام نے جب یہ دیکھا تو زبردست جوش و خروش کے ساتھ ہدایا کو ذبح کرنے میں لگ گئے۔

دراصل اس کی وجہ یہ تھی کہ پہلے وہ یہ سمجھ رہے تھے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ صلح اپنے اجتہاد سے کی ہے، شلید اللہ کا حکم اس کو ملتوی کرنے کے لیے آجائے، لیکن جب انھوں نے دیکھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے جانوروں کو ذبح کرنے کی تیاری کر رہے ہیں اور جانور ذبح کر رہے ہیں تو ان کو اطمینان ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ ہی وحی ناطق ہے اور اب یہ فسوخ نہیں ہوگا، اس اطمینان کے بعد انھوں نے بڑھ چڑھ کر اپنے جانوروں کو ذبح کیا، حلق کرایا، احرام کے کپڑے بدلے اور دوسرا لباس پہن لیا۔ (۳۱)

یہ ایمان کا اثر تھا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری و وفاداری کا بے نظیر مظاہرہ تھا کہ کسی قسم کی تیاری کے بغیر آپ کے حکم پر جہاد کے لیے تیار ہو گئے اور جب جذبہ جہاد سے سرشار ہو گئے تو آپ ہی کے حکم پر بظاہر ناموافق حالات میں صلح کر لی اور جہاد کا ارادہ ترک کر دیا، تو قرآن مجید کی اس آیت ”هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ“ (الفتح / ۴) سے یہ مراد ہے کہ وہ پہلے جو عزم علی القتال کیا تھا وہ بھی ان کے ایمان کا اثر تھا اور اب جو ترک قتال کے لیے وہ تیار ہو گئے ہیں حالانکہ دونوں کام مشکل تھے، یہ بھی ان کے ایمان کا اثر تھا، تو یہاں ایمان کے اثر کی زیادتی مراد ہے، پہلے بھی جب عزم کیا تھا ان کے آثار ایمان میں اضافہ ہوا تھا اور بعد میں بھی جب صلح قبول کی تو ان کے آثار ایمان میں اضافہ ہوا، آثار ایمان میں اضافے کا مطلب نور ایمان اور الشراح صدر میں اضافہ ہے، لہذا نفس ایمان کی زیادتی یہاں مراد نہیں ہے بلکہ آثار ایمان کی زیادتی مراد ہے۔

وَزِدْنَاهُمْ هُدًى

یہ دوسری آیت ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی مراد یہ ہے کہ یہاں زیادت فی الہدایۃ کا ذکر ہے اور ہدایت ایک عمل ہے جس کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایمان میں داخل سمجھتے ہیں۔ لیکن ہماری طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد بصیرت کی زیادتی ہے یعنی جو ایمان ان کو حاصل تھا اللہ سبحانہ و تعالیٰ اس میں بیکو مزید بصیرت اور فہم عطا فرمائی۔

اصل میں یہ آیت اصحابِ کف کے قصے میں وارد ہوئی ہے، اصحابِ کف کا واقعہ روم کے ایک بادشاہ کے زمانہ میں پیش آیا، جس کا نام دقیانوس تھا، بڑا کثرت پرست اور ظالمانہ انداز میں لوگوں کو بت پرستی پر مجبور کیا کرتا تھا، اس کی حکومت میں چند جوان اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ایسے پیدا کیے کہ انھوں نے اس کے دربار میں جا کر اعلان کیا ”رَبَّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَّا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا، هُوَ لَا يَاقَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا“ (الکہف/۱۳ و ۱۵)۔ ربوبیت و الوہیت اللہ کے لیے مخصوص ہیں نہ ہم کسی کو رب بنا سکتے ہیں، نہ الہ کہہ سکتے ہیں، اگر ہم نے کسی دوسرے کو رب اور الہ مانا تو ہماری یہ بات نازیبا اور غلط ہوگی، جو لوگ بت پرستی کی دعوت دیتے ہیں وہ کوئی واضح دلیل کیوں پیش نہیں کرتے۔

یہ انھوں نے اپنی قوتِ ایمان کا اظہار کیا ہے، ان ہی کے متعلق ارشاد ہے ”وَزِدْنَاهُمْ هُدًى“۔ لہذا یہاں ایمان کی زیادتی مراد نہیں بلکہ بصیرت فی الایمان اور الشراح فی الایمان کی زیادتی مراد ہے۔

وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى

اس میں یہ فرمایا گیا ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ اہل ہدایت کو ہدایت میں زیادتی عطا فرماتے ہیں۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا خیال یہ ہے کہ یہ ہدایت اور ایمان چونکہ ایک ہی چیز ہے اس واسطے ہدایت کے اندر زیادتی کا مطلب ان کے ایمان میں زیادتی ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو ہدایت اور ایمان دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں، ہدایت ایمان نہیں بلکہ ایمان کا اثر ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہاں زیادتی مراد نہیں ہے بلکہ استمرار اور دوام علی الہدایہ مراد ہے۔ اصل صورت حال یہ ہے کہ یہ سورہ مریم کی آیت ہے، اس سے کچھ پہلے فرمایا گیا ہے ”وَإِذْ أَتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ بِالنَّبَاتِ الْذِينَ كَفَرُوا بِاللَّذِينَ آمَنُوا أَيْ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا“ (مریم/۷۳) جب ان کے سامنے ہماری کھلی کھلی آیات تلاوت کی جاتی ہیں تو کفار مؤمنین سے کہتے ہیں کونسا فریق مرتبے اور مقام کے اعتبار سے بہتر اور مجلس اور سوسائٹی کے اعتبار سے اچھا ہے۔ یعنی وہ استہزاء اور تمسخر کرتے ہیں اور کہتے ہیں ہمارے اور اپنے حال کا موازنہ کرلو، ہمارا معیارِ زندگی کتنا بلند ہے اور تمہارا معیارِ زندگی کتنا پست ہے، ہماری معاشرت اور سوسائٹی اعلیٰ اور ارفع ہے اور تمہاری معاشرت گھٹیا اور کم تر ہے۔ قرآن کریم نے اس کا جواب دیا اور فرمایا ”وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَاثًا وَرِثِيًّا“ (مریم/۷۴) سوسائٹی اور معیارِ زندگی کو چھوڑو، اس کا کوئی اعتبار نہیں، تم سے پہلے بہت سے ایسے لوگ گزرے ہیں کہ جن کا سامان بھی شاندار تھا

اور ظاہر بھی خوبصورت اور حسین تھا، لیکن ہم نے ان سب کو ہلاک اور تباہ و برباد کر دیا۔ اس کے بعد پھر آگے فرمایا ”قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا....“ (مریم/۷۵) آپ ان سے کہہ دیجئے کہ جو لوگ گمراہ ہوتے ہیں اللہ سبحانہ و تعالیٰ ان کو ڈھیل دیتے ہیں اور وہ اپنی گمراہی میں دراز ہوتے رہتے ہیں، چونکہ وہ ہدایت قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے اور ان ہی گمراہی کی باتوں میں دلچسپی لیتے ہیں اس لیے اللہ تعالیٰ ان کی گمراہی میں مزید اضافہ فرما دیتے ہیں، پھر ان کے مقابلہ میں فرمایا ”وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى“ (مریم/۷۶) اور جو لوگ ہدایت حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور پھر وہ ہدایت سے سرفراز ہو جاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ان کو استمرار علی الہدایۃ اور دوام علی الہدایۃ کی نعمت عطا فرماتے ہیں۔

گویا ”وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى“ میں جس ہدایت کی زیادتی کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مراد استمرار و دوام علی الہدایۃ ہے اور مطلب یہ ہے کہ جو آدمی ہدایت حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اس کے لیے جدوجہد کرتا ہے، اس کو ہدایت بھی ملتی ہے اور اس کو استقامت بھی عطا کی جاتی ہے، اس شخص کے برخلاف جو گمراہی میں پڑ جاتا ہے پھر اسی کے لیے اپنی دلچسپیوں کو مختص کر دیتا ہے، اس کو اسی گمراہی میں مبتلا رکھا جاتا ہے۔ واللہ اعلم۔

وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ

اس آیت سے بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ گذشتہ آیت کی طرح ایمان کی زیادتی پر استدلال کرتے ہیں۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ ہدایت حاصل کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں اللہ سبحانہ و تعالیٰ ان کی بصیرت و فہم میں اضافہ کرتے رہتے ہیں اور قوائے روحانیہ کے اندر استعداد میں ترقی عطا فرماتے ہیں، یہاں ایمان کی زیادتی مراد نہیں ہے۔

یہ سورۃ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی آیت ہے، اس سے پہلے یہ آیت ہے ”وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفًا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ“ (محمد/۱۶) یہاں ”زَادَهُمْ هُدًى“ ”طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ“ کے مقابلہ میں ہے اور ”وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ“ ”وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ“ کے مقابلہ میں ہے، کفار کے متعلق فرمایا گیا ہے کہ کچھ لوگ قرآن کی آیتوں کو سنتے ہیں اور اس کے بعد جب آپ کی مجلس سے چلے جاتے ہیں تو اہل علم سے بطور تمسخر پوچھتے ہیں ”کیا کہا ہے ابھی ابھی؟“۔

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے انسان کو جو قویٰ عطا فرمائے ہیں ان کے بارے میں یہ اصول اور دستور ہے کہ آپ ان قوتوں کو استعمال کرتے رہیے تو وہ بحال رہتی ہیں ہاتھ پاؤں کو حرکت دی جاتی رہے تو ان کی قوت بحال رہے گی، اگر ان کو حرکت دینا چھوڑ دیا گیا تو یہ شل ہو جائیں گے۔

یہی حال قوائے روحانیہ کا ہے اگر ان کو روحانیت حاصل کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا رہا تو ان کی قوت بحال رہے گی لیکن اگر ان کو صحیح استعمال کرنے کے بجائے ہر وقت تمسخر، استہزاء اور احکام الہی کی توہین اور تحقیر میں مبتلا کیا گیا تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان میں روحانیت اخذ کرنے کی جو صلاحیت اللہ تعالیٰ نے ان قویٰ میں رکھی ہے وہ زائل ہو جاتی ہے، پھر آپ کتنا ہی سمجھائیں وہ نہیں سمجھتا، تمسخر اور استہزاء کی عادت ڈال کر اس نے اکتسابِ روحانیت کی صلاحیت کو فنا کر دیا ہے، قرآن مجید اسی کو ”ختم“ سے تعبیر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ان کے دلوں پر مہر لگ گئی یعنی لاپرواہی اور تمسخر کی عادت ڈال کر قوائے روحانیہ کو ہدایت حاصل کرنے کی صلاحیت سے محروم کر دیا۔

خلاصہ یہ کہ یہاں ایمان کی زیادتی مراد نہیں بلکہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ جن لوگوں نے قوائے روحانیہ کو صحیح استعمال کیا اس کے نتیجہ میں ان کی فہم و بصیرت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

وَيَزِدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا

اس آیت میں زیادتی ایمان کا ذکر ہے۔

یہ سورہ مدثر کی آیت ہے، اس سے پہلے ذکر ہے کہ جہنم پر انیس فرشتے مقرر کیے گئے ہیں، یہ وہاں کے انتظام کے لیے مقرر کیے گئے ہیں، مشرکین مکہ میں سے بعض لوگوں نے اس کا مذاق اڑایا، ایک شخص کہنے لگا کہ سترہ کو تو میں اکیلا ہی کافی ہو جاؤں گا، باقی دو کا انتظام دوسرے لوگ آسانی سے کر لیں گے اس لیے جہنم سے ڈرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس کے بعد ہے ”وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمُ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَالَّذِينَ يَسْتَبِقُونَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزِدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا“ (المدثر / ۳۱) یہ فرشتے جو جہنم میں مقرر کیے ہیں کافروں کے لیے ایک مستقل فتنہ اور آزمائش ہیں انھوں نے حسبِ عادت تمسخر کیا اور وہ اس سے فتنے میں مبتلا ہو گئے اور اپنی عاقبت خراب کر لی، آگے فرمایا ”تاکہ اہل کتاب کو یقین آجائے“ یہ اس لیے فرمایا کہ کتبِ سماویہ میں بھی ملائکہ جہنم کا عدد انیس بیان کیا گیا تھا اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امی ہیں انھوں نے کتبِ سماویہ کا مطالعہ نہیں کیا، اور عدد میں قیاس بھی نہیں چلتا، لامحالہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اللہ کی وحی ان کے پاس آتی ہے، جس طرح وحی ربانی نے پہلی کتابوں میں بتایا تھا کہ جہنم کا انتظام کرنے والے ملائکہ انیس ہیں، اسی طرح محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن بتا رہا ہے، تو ثابت ہوا کہ یہ قرآن

مجید اللہ کی وحی سے آپ کے پاس آ رہا ہے، لہذا اہل کتاب کے لیے اس میں سامانِ یقین موجود ہے۔
 آگے فرمایا ”وَيَزِدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا“ یہاں آپ کہہ سکتے ہیں کہ تظاہرِ اولہ کی طرف اشارہ ہے یعنی اہل ایمان کو اس بات کی مسرت ہوئی کہ جس طریقہ سے جہنم کے فرشتوں کا عدد ہماری کتاب کے اندر انیس بیان کیا گیا ہے اسی طرح کتبِ سماویہ کے اندر بھی یہی عدد بیان کیا گیا ہے، تو اس عدد کی ایک دلیل تو ہمارا قرآن ہے اور ایک دلیل کتبِ سماویہ کا بیان ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ چونکہ یہ بات خالص غیب سے تعلق رکھتی ہے کہ جہنم میں انتظام کرنے والے کتنے فرشتے ہیں، تو جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بذریعہ وحی بتلایا کہ انیس ہیں تو صحابہ کرام نے اس پر کامل یقین کر لیا اس غیبی خبر پر یقین کر لینے سے ثابت ہوا کہ وہ قوی الایمان ہیں ضعیف الایمان نہیں؛ ان کے ایمان کی کیفیت نہایت مضبوط اور مستحکم ہے، تو یہاں ”وَيَزِدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا“ میں کیفیتِ ایمان کی قوت اور مضبوطی مراد ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ آپ کہہ سکتے ہیں پہلے تو اجمالی طور پر یہ بات ان کے ”مؤمن بہ“ میں داخل تھی کہ جو کچھ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم خبر دیتے ہیں وہ صحیح اور درست ہوتی ہے، پھر جب آپ نے خبر دی کہ جہنم کا انتظام کرنے والے فرشتے انیس ہیں تو انھوں نے فوراً یقین کر لیا ”آمَنُوا بِالْجُمْلَةِ ثُمَّ آمَنُوا بِالتَّفْصِيلِ“ پہلے اجمالی ایمان تھا پھر تفصیل کے ذریعہ مؤمن بہ میں زیادتی ہو گئی، تو یہاں ایمان کی زیادتی کے بجائے مؤمن بہ کی زیادتی مراد ہے۔

ملائکہ جہنم کی تعداد کی حکمت

یہاں سوال ہوتا ہے کہ جہنم میں کافروں کو قالا کرنے کے لیے تو ایک ہی فرشتہ کافی تھا، یہ انیس کیوں مقرر کیے گئے؟

یوں تو علماء نے اس کی بہت ساری حکمتیں لکھی ہیں لیکن اس سلسلہ میں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب کا کلام نہایت لطیف اور عمیق ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ اصل میں بات یہ ہے کہ فرشتوں کو جس کام کے لیے مقرر کیا جاتا ہے اسی کام کی ان کے اندر استعداد اور قابلیت رسی جاتی ہے، حضرت جبریل امین وحی لانے کے لیے مقرر ہیں تو اگر وہ وحی لے کر آسمان سے زمین پر دن میں سو مرتبہ بلکہ ہزار مرتبہ بھی آئیں تو ان کے لیے کوئی مشکل نہیں، لیکن چونکہ ان کو روح قبض کرنے کے لیے مقرر نہیں کیا گیا اس لیے وہ ایک بچے کی روح بھی قبض نہیں کر سکتے، اسی طرح عزرائیل علیہ السلام کو روح قبض کرنے کے لیے مقرر کیا گیا

ہے تو آن واحد میں ہزاروں لاکھوں آدمیوں کی روح قبض کر لیتے ہیں لیکن بارش برسانا اور بادلوں کا کنٹرول کرنا ان کے بس کی بات نہیں ہے، اسی طرح سے اللہ تعالیٰ نے عذابِ جہنم کی انیس اقسام مقرر کی ہیں اور ان میں سے ہر قسم کے لیے ایک فرشتہ کو افسر مقرر کیا گیا ہے، ہر فرشتہ کو جس نوع کے لیے مقرر کیا گیا ہے وہ اسی میں کار آمد ہے دوسری قسم میں مفید نہیں۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عذاب کی انواع انیس مقرر کی گئی ہیں اور ہر نوع کے لیے علیحدہ فرشتہ مقرر کیا گیا ہے اس بناء پر انیس کا عدد بیان کیا گیا ہے۔ (۳۲)

اب رہی یہ بات کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے عذاب کی انواع انیس کیوں مقرر کی ہیں؟ سو اس کے متعلق کہا جائے گا کہ یہ نکوینی امر ہے اور امورِ نکوینیہ میں حکمت کی تلاش بے سود اور بے فائدہ ہے، یہ تو علماء نے بتادیا ہے کہ انیس انواع ہیں اور انیس فرشتے ہیں ورنہ تو اس عدد کے بارے میں بھی گفتگو کی کوئی حاجت اور ضرورت نہیں، امورِ نکوینیہ میں حکمت کا تعین کرنا بندوں کے بس کی بات نہیں۔

وقوله عز وجل: أَيْتُكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا فَآمَنَّا فَآذَنُوا فَأَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا“
امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے آیتوں کا سلسلہ شروع کر رکھا ہے اور یہ سلسلہ ابھی ختم نہیں ہوا، پانچ آیتیں ماقبل میں گذر چکیں اور اب چھٹی آیت کا ذکر ہو رہا ہے تو درمیان میں ”وقوله عز وجل“ برمھادیا، بظاہر اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ البتہ آپ کہہ سکتے ہیں کہ تفنّن کے لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایسا کیا ہے، سلسل کے ساتھ آیتیں چلی آرہی تھیں تو اب انھوں نے درمیان میں ”وقوله عز وجل“ برمھادیا تاکہ پڑھنے والوں کے دل میں نشاط پیدا ہو، جب نہج بدلتا ہے اور انداز تبدیل ہوتا ہے اس سے طبیعت میں الشراح آتا ہے، تفنّن عبارت کا یہی مقصد ہوتا ہے۔

اس کے بعد آیت ذکر کی ہے ”أَيْتُكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا“ (التوبة/ ۱۲۴) جب قرآن کریم کی کوئی سورت نازل ہوتی تو منافقین کہتے تھے کہ اس سے تم میں سے کس کس کے ایمان میں زیادتی ہوئی ہے؟ تو قرآن کریم نے کہا ”فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَأَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ“ (التوبة/ ۱۲۴) کہ اس نے اہل ایمان کے ایمان میں اضافہ کیا اور وہ اس سے خوش ہیں ”وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ“ (التوبة/ ۱۲۵) جن کے دلوں میں نفاق کی بیماری ہے اس نے ان کے مرض میں اور اضافہ کر دیا، جب کوئی آدمی بیمار ہوتا ہے اور اس کی قوتِ ہاضمہ بگڑتی ہے تو بہترین غذا اس کے حق میں مزید بیماری میں اضافہ کا سبب ہوتی ہے وہ دلیہ کھا سکتا ہے بریانی نہیں کھا سکتا، وہ دودھ اور بسکٹ کھا سکتا ہے قورمہ

نہیں کھا سکتا، اگر اس کو بریانی اور قورمہ کھلایا جائے گا تو اس کا معدہ اور زیادہ خراب ہو جائے گا، لیکن جو آدمی تندرست اور صحت مند ہوتا ہے وہ جب بریانی یا قورمہ استعمال کرتا ہے تو اس کی قوت میں اضافہ ہوتا ہے اور وہ غذا جزو بدن بنتی ہے۔

اسی طرح روحانی قوت و صحت بحال ہو تو قرآن کریم کی آیات سے فائدہ ہوتا ہے اور جن کے دلوں میں نفاق کی بیماری ہے ان لوگوں کو قرآن مجید سے جو روح کے لیے غذا کی حیثیت رکھتا ہے مزید نقصان ہوتا ہے ”وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَحٌ فَرَأَدَتْهُمْ إِلَىٰ جِسْمِهَا وَرَحْسٌ بِمَا تَوَلَّوْا وَهُمْ كَافِرُونَ“ (التوبة/۱۲۵) جن کے دلوں میں مرض تھا سورت کے نازل ہونے کے بعد اس بیماری کی وجہ سے ان کی روحانی غلاطت میں اور اضافہ ہو گیا اور وہ اسی کفر اور بیماری کی حالت میں مر گئے، یہاں ”مرض“ اور ”رحس“ کا لفظ استعمال فرمایا ان دونوں کے اندر بہت لطیف مناسبت ہے جیسے جسمانی طور پر آدمی مریض ہوتا ہے تو جب اس کو صالح غذا ہمیش کی جاتی ہے تو اس کی زندگی میں اضافہ ہوتا ہے اسی طریقے سے ان کے دلوں میں نفاق کا مرض چونکہ موجود ہے تو قرآن کی صالح غذا جب ان کے لیے ہمیش کی جاتی ہے تو وہ ان کے لیے صحت بخش اور مقوی نہیں ہوتی بلکہ جو نجاست ان میں موجود ہے اس میں اور اضافہ ہو جاتا ہے۔

بہر حال ”أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا“ والی آیت کے اندر جو زیادتی ایمان کا ذکر کیا گیا ہے علامہ غلپی جزائری مالکی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے متعلق فرمایا کہ سورت کے نازل ہونے کے بعد تین طرح سے زیادتی ہوتی ہے:-

کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ سورت جب اترتی ہے تو اس میں نئے احکام ہوتے ہیں لہذا ان نئے احکام پر ایمان لایا جاتا ہے اس کو آپ کہہ سکتے ہیں آمنا بالجملة ثم آمنا بالتفصيل پہلے سے اجمالی طور پر ایمان تھا کہ جو کچھ وحی کے ذریعہ اترے گا ہم اس کو تسلیم کریں گے، اب سورت کے اندر نئے مسائل و احکام آئے تو ان کو مان لیا۔

دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ بعض اوقات قرآن کی سورت میں قرآنی دلائل ذکر کیے جاتے ہیں۔ ان دلائل کو سن کر اور پڑھ کر ایمان میں تازگی، ترقی اور انشراح حاصل ہوتا ہے۔

تیسری صورت یہ ہوتی ہے کہ مؤمنین کو کبھی وساوس آتے ہیں ان سے بقاضائے بشریت غلطی صادر ہو جاتی ہے نئی سورت کے نازل ہونے سے وہ سب زائل ہو کر ایمان تر و تازہ اور پختہ ہو جاتا ہے۔ (۲۳) واللہ اعلم۔

وقوله جل ذكره: فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ اِيْمَانًا

قرآن کریم کی پوری آیت ہے ”الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ

اِيْمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ۔“ (آل عمران/۱۴۳)

یہ آیت غزوہ حمراء الاسد سے متعلق ہے، یوسفیان جب اُحد سے مکہ کو واپس گیا تو راستہ میں خیال آیا کہ ہم نے بڑی غلطی کی، ہزیمت یافتہ اور زخم خوردہ مسلمانوں کو یونہی چھوڑ کر چلے آئے، مشورے ہونے لگے کہ پھر مدینہ واپس چل کر ان کا قصہ تمام کر دیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی تو اعلان فرما دیا کہ جو لوگ کل ہمارے ساتھ لڑائی میں حاضر تھے آج دشمن کا تعاقب کرنے کے لیے تیار ہو جائیں، مسلمان مجاہدین باوجودیکہ تازہ زخم کھائے ہوئے تھے، اللہ اور رسول کی پکار پر نکل پڑے آپ ان مجاہدین کی جمعیت کو لے کر مقام حمراء الاسد تک (جو مدینہ سے آٹھ میل پر ہے) پہنچے، یوسفیان کے دل میں یہ سن کر کہ مسلمان اس کے تعاقب میں چلے آرہے ہیں سخت رعب و دہشت طاری ہو گئی، دوبارہ حملہ کا ارادہ نسخ کر کے مکہ کی طرف بھاگا، عبدالقیس کا ایک تجارتی قافلہ مدینہ آ رہا تھا، یوسفیان نے ان لوگوں کو کچھ دے کر آمادہ کیا کہ وہ مدینہ پہنچ کر ایسی خبریں شائع کریں جن کو سن کر مسلمان ہماری طرف سے مرعوب و خوفزدہ ہو جائیں، انھوں نے مدینہ پہنچ کر کہنا شروع کیا کہ مکہ والوں نے بڑا بھاری لشکر اور سامان مسلمانوں کے استیصال کی غرض سے تیار کیا ہے، یہ سن کر مسلمانوں کے دلوں میں خوف کی جگہ جوشِ ایمان بڑھ گیا اور کفار کی جمعیت کا حال سن کر کہنے لگے ”حَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ“ ساری دنیا کے مقابلہ میں اکیلا خدا ہم کو کافی ہے، اسی پر یہ آیات نازل ہوئیں۔

بعض کہتے ہیں کہ جنگِ اُحد تمام ہونے پر یوسفیان نے اعلان کیا تھا کہ اگلے سال بدر پر پھر لڑائی ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قبول کر لیا، جب اگلا سال آیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو حکم دیا کہ جہاد کے لیے چلو، اگر کوئی نہ جانے گا تب بھی اللہ کا رسول تنہا جائے گا، ادھر سے یوسفیان فوج لے کر مکہ سے نکلا، تھوڑی دور چل کر کمرِ ہمت ٹوٹ گئی، رعب چھا گیا، قحط سالی کا عذر کر کے چاہا کہ مکہ واپس جائے مگر صورت ایسی ہو کہ الزام مسلمانوں پر رہے چنانچہ یہ صورت اختیار کی کہ ایک شخص مدینہ جا رہا تھا، اس کو کچھ دیا اور کہا کہ وہاں پہنچ کر اس طرف کی ایسی خبریں مشہور کرنا جن کو سن کر مسلمان خوف کھائیں اور جنگ کو نہ لکھیں، وہ مدینہ پہنچ کر کہنے لگا کہ مکہ والوں نے بڑی بھاری جمعیت اکٹھی کی ہے، تم کو لڑنا بہتر نہیں، مسلمانوں کو اللہ تعالیٰ نے ہمت دی، انھوں نے یہی کہا کہ ہم کو اللہ کافی ہے، آخر مسلمان حسبِ وعدہ بدر پہنچے وہاں بڑا بازار لگتا تھا، تین روز رہ کر تجارت کر کے خوب نفع کما کر مدینہ واپس آئے، اس غزوہ کو بدرِ

صغریٰ کہتے ہیں۔ (۳۴)

بہر حال یہاں رائج یہی ہے کہ یہ غزوہ حمراء الاسد کا ذکر ہے اور ایمان کی زیادتی سے مراد جوشِ ایمان کی زیادتی ہے۔

وقوله تعالى وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا

یہ سورۃ احزاب کی آیت ہے اور غزوہ احزاب سے متعلق ہے پوری آیت ہے ”وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا“ (الاحزاب/۲۲) جب مؤمنین نے احزابِ کفار کو دیکھا کہ قریش کے لوگ تنہا نہیں آئے بلکہ وہ دوسرے قبائل کو لے کر مدینہ منورہ پر حملہ کرنے کے لیے آئے ہیں تو وہ کہہ اٹھے کہ اسی کا ہم سے اللہ اور اس کے رسول نے وعدہ کیا تھا اور اللہ اور اس کے رسول سچے ہیں، اس سے ان کے ایمان اور خوں تسلیم میں اضافہ ہی ہوا۔

غزوہ احزاب میں عام مسلمانوں پر جو شدت گزری ہے قرآن مجید نے اتنی شدت کا ذکر کسی اور غزوہ کے لیے نہیں کیا، لیکن جو ممتاز اہل کمال و اخلاص تھے اور ان کی اللہ و رسول کے وعدوں پر نظر تھی ان کی عجیب کیفیت ہوئی جیسے جب کوئی انتہائی معتبر آدمی کسی حیران کن واقعے کی پیشینگوئی کرتا ہے اور پھر وہ واقعہ رونما ہوتا ہے، تو آپ بے ساختہ پکار اٹھتے ہیں یہ تو وہی بات ہوئی جو ہمیں بتائی گئی تھی! ہو ہو وہی نقشہ ہمارے سامنے آگیا جو پیشینگوئی میں بیان کیا گیا تھا! یہی صورتحال یہاں پیش آئی، آپ پہلے بتا چکے تھے کہ ایسا ہوگا اور اسی طرح ہوا، اسی کا ذکر ہے ”هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ“ قریش ہی نہیں تمام عرب کی طرف سے مسلمانوں کو ختم کرنے کی یہ آخری کوشش تھی جس میں ان کو منہ کی کھانی پڑی اور ناکام واپس گئے، اسی موقع پر آپ نے فرمایا تھا ”نَغْزُوهُمْ وَلَا يَغْزُونَنَا“ (۳۵) اب آئندہ ہم ان پر حملہ کریں گے، ان کو حملے کی جرات نہیں ہوگی، چنانچہ یہی ہوا، مسلمانوں نے فتح مکہ میں حملہ کیا، ان کو پھر کبھی حملہ کرنے کی جرات نہیں ہوئی، یہاں ایمان کی زیادتی مراد نہیں ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ اور اس کے رسول کے وعدوں کے صادق ہونے کی وجہ سے اعتماد بڑھ گیا۔

والحب في الله والبغض في الله من الإيمان

پچھے آٹھ آیتیں گزر چکی ہیں اس کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حب فی اللہ اور

(۳۴) دیکھیے تفسیر عثمانی (ص ۹۴)۔

(۳۵) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۵۹۰) کتاب المغازی، باب غزوہ الخندق وھی الاحزاب۔

بعض فی اللہ اعمال ہیں اور یہ ایمان کا جزء ہیں، تو معلوم ہوا کہ ایمان مرکب ہے اور ہر مرکب قابل للزیادة والنقصان ہوتا ہے، لہذا ایمان کی ترکیب اور قابل للزیادة والنقصان ہونا ثابت ہو گیا۔ (۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ ”الحب فی اللہ والبغض فی اللہ من الایمان“ نہ حدیث ہے اور نہ قرآن کی آیت ہے، اب دو ہی احتمال ہیں یا تو خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے جو امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مقابلہ میں حجت نہیں، یا سلف کا قول ہے، اس صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ یہاں ”من الایمان“ میں ”من“ تبغیض کے لیے نہیں بلکہ ”من“ ابتدائیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ چیزیں ایمان سے ناشی ہیں اور اس کے متعلقات میں داخل ہیں لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا اس سے ترکیب اور زیادت و نقصان پر استدلال درست نہ ہوگا۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”والحب فی اللہ والبغض فی اللہ من الایمان“ کا جو جملہ ذکر کیا ہے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے ابو داؤد کی حدیث ”أفضل الأعمال الحب فی اللہ والبغض فی اللہ“ (۲) اور ”من أحب لله وأبغض لله ومنع لله فقد استكمل الایمان“ (۳) کی طرف اشارہ ہے۔

لیکن آپ دیکھ رہے ہیں کہ ان میں سے پہلی حدیث میں ایمان کا ذکر ہی نہیں اور دوسری حدیث میں ”استكمال ایمان“ کا ذکر ہے معلوم ہوا کہ ان چاروں چیزوں کا تعلق کمال ایمان سے ہے اور کامل ایمان کو ہم بھی مرکب اور قابل للزیادة والنقصان مانتے ہیں لیکن یہاں گفتگو نفس ایمان میں ہے۔ اور اگر اس جملہ میں حسب منشاء امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ”من“ کو تبغیض کے لیے مان لیں تو ایمان سے مراد ہم ”ایمان کامل“ لیں گے جس کے مرکب ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں۔

”وكتب عمر بن عبدالعزيز إلى عدي بن عدي أن للإيمان فرائض وشرائع وحدوداً وسنناً، فمن استكملها استكمل الإيمان ومن لم يستكملها لم يستكمل الإيمان“

حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے عدی بن عدی بن عدی رحمۃ اللہ علیہ کو لکھا کہ ایمان کے کچھ فرائض ہیں، کچھ شرائع ہیں، کچھ حدود ہیں اور کچھ سنن ہیں، جس شخص نے ان سب کو مکمل کیا اس نے

(۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۷)۔

(۲) أخرجه أبو داود في سننه عن أبي ذر رضي الله عنه، في كتاب السنة، باب مجانبة أهل الأهواء وبغضهم، رقم (۴۵۹۹)۔

(۳) أخرجه أبو داود في سننه، عن أبي أمامة رضي الله عنه، في كتاب السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، رقم (۴۶۸۱)۔

اپنے ایمان کو مکمل کر لیا اور جس نے ان کو مکمل نہیں کیا اس نے ایمان کو مکمل نہیں کیا۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ

یہ پانچویں خلیفہ راشد کہلاتے ہیں، ان کو مجددِ اول قرار دیا گیا ہے، ۱۱ھ میں ان کی ولادت ہوئی اور ۱۰۱ھ میں ان کی وفات ہوئی، (۳) احادیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سرکاری طور پر مدون کرانے کا تجدیدی کارنامہ انھوں نے ہی انجام دیا۔ (۵)

مثل مشہور ہے کہ فلاں شخص اتنا عادل ہے کہ اس کے عدل کے زیرِ اثر بکری اور بھیڑیا ایک گھاٹ پر پانی پیتے ہیں، بھیڑیا بکری کو نقصان نہیں پہنچاتا، یہ مثل ہے لیکن حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانے میں یہ واقعہ تھا، ان کے عدل کا اثر حیوانات پر بھی پڑ رہا تھا۔ (۶)

لیکن ساتھ ہی یہ بھی ملحوظ رہے کہ امام عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا ”ما أقول فی رجل قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: سمع اللہ لمن حمدہ، فقال خلفہ: ربنا ولك الحمد“ ان سے پوچھا گیا کہ ”ایہما افضل؟“ ہو او عمر بن عبدالعزیز“ تو فرمایا ”لتراب فی منخری معاویۃ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیر وأفضل۔“ عمر بن عبدالعزیز“ (۷)

عدی بن عدی

یہ عدی بن عدی بن عُمیرہ بن فروہ بن زرارہ کندی ہیں، یہ جزیرۃ ابن عمر میں حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے گورنر تھے (یہ ابن عمر کوئی اور ہیں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما مراد نہیں ہیں) یہ جزیرۃ موصل کے قریب ایک علاقہ ہے، ان کے بارے میں یہ اختلاف بھی ہوا کہ یہ صحابی تھے یا تابعی؟ صحیح قول یہی ہے کہ یہ تابعی تھے، ان کے والد اور چچا صحابی تھے۔

ان کی جلالتِ شان، عبادت اور فضل و صلاح پر سب کا اتفاق ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”عدی بن عدی سید اہل الجزیرۃ۔“

مسلمہ بن عبدالملک کہتے ہیں کہ قبیلہ کنندہ میں تین شخص ایسے ہیں جن کے وسیلے سے بارش طلب

(۳) تہذیب الکمال للیمزى (ج ۲۱ ص ۴۳۶ و ۴۳۷)۔

(۵) تفصیل کے لیے ”مقدمۃ العلم“ ملاحظہ کیجیے۔

(۶) دیکھیے تہذیب الأسماء واللغات للنووی (ج ۲ ص ۱۸)۔

(۷) دیکھیے البدایۃ والنہایۃ (ج ۴ جزء ۸ ص ۱۳۹) ترجمۃ معاویۃ رضی اللہ عنہ۔

کی جاتی ہے اور ان کے واسطے سے دشمنوں کے خلاف مدد طلب کی جاتی ہے ایک رجاہ بن حیوہ ہیں دوسرے عباده بن سبا اور تیسرے یہ عدی بن عدی ہیں۔ ۱۲۰ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۸) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کے

اثر سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس اثر سے یہ ثابت کیا ہے کہ ایمان مرکب ہے، اس میں فرائض، شرائع، حدود اور سنن داخل ہیں، لہذا جب ایمان مرکب ہوا تو اس کا قابل زیادت و نقصان ہونا بھی ثابت ہو جائے گا اور ہم کہہ سکیں گے الایمان یزید و ینقص۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ یہاں ان چیزوں کو ایمانِ کامل کا جزء قرار دے رہے ہیں کیونکہ آخر میں ”فمن استكملها استكمل الایمان“ اور ”ومن لم يستكملها لم يستكمل الایمان“ کے الفاظ ہیں اور ایمانِ کامل کے مرکب ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ ”ان للایمان فرائض.... الخ“ سے جزئیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ چیزیں ایمان کے متعلقات اور فروع میں سے ہیں، لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال درست نہیں۔

فرائض و شرائع اور حدود و سنن

”فرائض“ سے مراد اعمالِ مفروضہ یعنی نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ ہیں۔

”شرائع“ سے عقائد یعنی توحید، رسالت، حشر و نشر اور جزاء الاعمال وغیرہ مراد ہیں۔

حدود میں تین احتمال ہیں:

① اس سے احکام کے مبادی و غایات مراد لیے جائیں جیسے نماز کی ابتداء تکبیر تحریمہ سے اور انتہا سلام پر ہوتی ہے، یہ نماز کی حد ہے، روزے کی ابتداء صبح صادق سے اور انتہا غروب آفتاب پر ہے، یہ روزے کی حد ہے۔

② حدود سے مراد زواجر ہیں جیسے حدِ سرقہ، حدِ شربِ خمر وغیرہ۔

③ تیسرا احتمال یہ ہے کہ حدود سے منہیات مراد لیے جائیں جیسے آیتِ کریمہ میں ارشاد ہے ”وَمَنْ“

يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ“ (۹) اسی طرح حدیث میں ہے ”أَلَا وَإِنْ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى إِلَّا إِنْ جَمَى اللَّهُ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ“ (۱۰) یہ منہیات اور محرمات حدود ہیں ان پر رک جانے کا حکم ہے، تجاوز کی اجازت نہیں۔ ”سنن“ سنت کی جمع ہے۔ سنت کے معنی طریقے کے ہیں اس میں فرائض، شرائع اور حدود بھی داخل ہیں، کیونکہ یہ سب دین کے طریقے ہیں، اس صورت میں یہ تعمیم بعد التفصیل ہو جائے گی کہ پہلے ان چیزوں کو علیحدہ علیحدہ بیان کیا بعد میں سب کو ایک عنوان تلے جمع کر دیا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ فرائض کے مقابلہ میں ”سنن“ کو ایسا گیا ہے لہذا اس سے امور مندوبہ و مستونہ مراد ہونگے۔

اس کے بعد فرمایا ”فَمَنْ اسْتَكْمَلَهَا اسْتَكْمَلَ الْإِيمَانَ وَمَنْ لَمْ يَسْتَكْمِلْهَا لَمْ يَسْتَكْمِلْ الْإِيمَانَ“ جو اس کو مکمل کرے گا فرائض و شرائع اور حدود و سنن کا اہتمام کرے گا وہ اپنے ایمان کو کامل بنائے گا، اور جو ان سب کا اہتمام نہیں کرے گا، اس کا ایمان ناقص رہے گا۔

فَإِنْ أَعِشْ فَسَأَبِينَهَا لَكُمْ حَتَّى تَعْمَلُوا بِهَا وَإِنْ أَمُتْ فَمَا أَنَا عَلَىٰ صَحْبَتِكُمْ بِحَرِيصٍ“ اگر میں جیتا رہا تو ان کی تفصیلات بیان کروں گا تاکہ تم ان پر عمل کرو اور اگر میں زندہ نہ رہا، میری موت آگئی تو مجھے تمہارے ساتھ رہنے کا کوئی شوق نہیں۔

وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ: وَلَكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے عرض کیا تھا ”رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى“ اس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے سوال ہوا تھا ”قَالَ: أَوَلَمْ تُؤْمِنْ“ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جواب دیا ”قَالَ: بَلَىٰ وَلَكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي۔“ (البقرة/۲۶۰)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس سے اشارہ کرنا چاہتے ہیں سعید بن جبیر اور مجاہد رحمہما اللہ کی تفسیر کی طرف، چنانچہ سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تفسیر ”یزداد یقینی“ سے کی ہے اور امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ نے ”لأزداد إيمانا إلى إيماني“ سے کی ہے، اس طرح زیادتِ ایمان ثابت ہو جاتی ہے، جب حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں یہ بات ثابت ہے تو چونکہ آپ کی ملت کی اتباع کا ہمیں حکم ہے اس لیے گویا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ثابت ہے۔ (۱۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کلام میں زیادتِ ایمان مراد نہیں بلکہ شوق و اضطراب کو اطمینان میں تبدیل کرنا مراد ہے، مزید وضاحت آگے تشریح سے ہو جائے گی۔

کیا حضرت ابراہیم علیہ السلام
کا سوال کسی شک کی بنیاد پر تھا؟

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے احیاء موتی کا سوال کیوں کیا؟ کیا آپ کو اللہ تعالیٰ کی قدرت علی الاحیاء میں معاذ اللہ کوئی شک یا تردد تھا؟ حالانکہ وہ ابو الانبیاء اور اولو العزم رسولوں میں شامل ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ”کیف“ کا استعمال کبھی تو استعجاز کے لیے ہوتا ہے، کبھی استعجاب کے لیے اور کبھی استفہام کے لیے۔ مثلاً اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ میں اتنا غیر معمولی بوجھ اٹھا لیتا ہوں اس سے آپ کہتے ہیں ”اَرِنِیْ کَیْفَ تَحْمِلُ هٰذَا“ تو یہ استعجاز کے لیے ہے یعنی آپ اسے عاجز ظاہر کرنا اور قرار دینا چاہتے ہیں۔

اسی طرح اگر ایک چھوٹا سا بچہ ہو اور اس کے متعلق کہا جائے کہ اس کو موطا امام مالک یاد ہے تو آپ پوچھتے ہیں ”کیف حفظ الموطا“ اس نے کس طرح موطا کو یاد کر لیا! اس کی عمر تو بہت کم ہے! یہاں ”کیف“ استعجاب کے لیے ہے۔

اور ایک ”کیف“ کیف کان بدء الوحی میں آیا ہے وہ استفہام کے لیے ہے۔

یہاں سمجھ لیجیے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جو سوال کیا ہے وہ استفہام کے لیے تھا، اور یہ سوال اس بات پر مبنی ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو قدرت علی الاحیاء کا بھرپور یقین ہے، اس قوت یقین کی وجہ سے ان میں اشتیاق پیدا ہوا کہ وہ اس کی کیفیت کا مشاہدہ کریں، آپ کو یقین ہے کہ مکہ مکرمہ ایک مقدس شہر ہے، وہاں بیت اللہ ہے، دنیا بھر کے لوگ وہاں پہنچتے ہیں اور حج کا فریضہ ادا کرتے ہیں، اس یقین کی وجہ سے آپ کے دل میں اشتیاق ہے کہ اللہ وہ مبارک ساعت میری زندگی میں بھی لائے کہ میں مکہ مکرمہ کا دیدار کروں، یقین جتنا قوی اور مضبوط ہوتا ہے اسی کے مطابق اشتیاق بھی ہوتا ہے، حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو چونکہ یقین کامل تھا اسی کامل یقین کی وجہ سے ان کے اندر کیفیتِ احیاء کو دیکھنے کا شدید شوق تھا، اس لیے انھوں نے درخواست کی ”رَبِّ اَرِنِیْ کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰی“ لیکن اللہ سبحانہ و تعالیٰ اپنے انبیاء کی شان کی حفاظت کرتے ہیں اس لیے سوال فرمایا ”اَوَلَمْ تُؤْمِنْ“ یہ سوال اس لیے نہیں تھا کہ اللہ

سبحانہ و تعالیٰ کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے یقین اور ایمان میں شک گذرا، بلکہ اس لیے سوال کیا تاکہ کسی بلید اور غبی کو حضرت ابراہیم علیہ السلام سے بدگمانی کرنے کا موقع نہ ملے، اللہ تعالیٰ تو خوب جانتے تھے کہ ابراہیم علیہ السلام کے یقین میں کوئی کمی نہیں ہے، لیکن بد فہموں کا رد کرنے کے لیے سوال کر کے خود حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زبان سے کھلوا دیا ”بَلٰی، وَلٰكِنْ لِّتَطْمَئِنَّ قَلْبِي“ مجھے آپ کے قادر علی الاحیاء ہونے کا یقین کیوں نہ ہوتا! وہ یقین تو کامل ہے، لیکن اگر میں اس کی کیفیت کو دیکھ لوں گا تو میرا دل ٹھنڈا ہو جائے گا۔

یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے فرمایا ”اَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوْنِيْ وَ اٰتِي الْهَيْئِيْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ“ (المائدہ/۱۱۶) اللہ تعالیٰ جانتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام یہ کہہ نہیں سکتے، قرآن کریم میں ارشاد ہے ”مَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُؤْتِيَهُ اللّٰهُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَ وَالنَّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُوْلَ لِلنَّاسِ كُوْنُوْا عِبَادًا لِّيْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ“ (آل عمران/۷۹) اس کے باوجود حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے سوال کیا جا رہا ہے، مقصد یہی ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی زبان سے ہی اظہارِ براءت ہو جائے۔ چنانچہ انھوں نے عرض کیا ”سُبْحٰنَكَ مَا يَكُوْنُ لِيْ اَنْ اَقُوْلَ مَا لَيْسَ لِيْ بِحَقٍّ اِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتُمْ تَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِيْ وَلَا اَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ اِنَّكَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوْبِ، مَا قُلْتُ لَهُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِيْ بِهٖ اَنْ اَعْبُدُوْا اللّٰهَ رَبِّيْ وَرَبَّكُمْ“ (المائدہ/۱۱۶ و ۱۱۷)۔ اس تصریح کے بعد کسی غبی و غوی کو یہ خیال نہیں گذر سکتا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہی نے لوگوں کو، اپنے آپ کو اور اپنی والدہ کو رب بنانے کا مشورہ دیا ہوگا۔

اسی طرح یہاں ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”اَوَلَمْ تُؤْمِنْ“ اے ابراہیم! کیا تمہیں یقین نہیں ہے کہ میں احیاءِ مٹی پر قادر ہوں؟ تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے عرض کیا کہ کیوں نہیں! یہ یقین کامل ہے اور اس بات پر میرا پورا پورا ایمان ہے ”وَلٰكِنْ لِّتَطْمَئِنَّ قَلْبِي“ لیکن میں یہ چاہتا ہوں کہ میرے دل میں جو شوق کی آگ بھڑک رہی ہے، اور میں جو احیاءِ مٹی کی کیفیت کا مشاہدہ کرنے کے لیے اپنے آپ کو مضطرب پا رہا ہوں میری وہ آتشِ شوق ٹھنڈی ہو جائے اور مجھے سکون و اطمینان مل جائے۔

بہر حال حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس جواب میں زیادت فی الایمان کا ذکر نہیں جس کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سمجھ رہے ہیں بلکہ یہاں تو مقصد یہ ہے کہ میرے اندر کیفیتِ احیاء کو مشاہدہ کرنے کا جو شوق پیدا ہوا ہے میں اس کی تسکین چاہتا ہوں۔

واقعہ یہ ہے کہ استدلال سے کسی چیز کا جو علم حاصل ہوتا ہے اس میں یقین اور جزم کی کیفیت پائی جاتی ہے اور علمِ الیقین حاصل ہوتا ہے مگر مشاہدہ کرنے کے بعد جو کیفیت عین الیقین کی پیدا ہوتی ہے وہ خبر یا

استدلال سے نہیں ہوتی، حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کی خبر کی وجہ سے پورا یقین تھا اور پھر اپنے استدلال کی وجہ سے بھی یقین کامل تھا کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ احياءِ موتی پر قادر ہیں لیکن وہ چاہتے تھے کہ اس کیفیت کا مشاہدہ بھی ہو جائے تاکہ علم الیقین عین الیقین میں بدل جائے۔ واللہ اعلم۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کی کمی اور زیادتی کو ثابت کرنے کے لیے ماقبل میں آٹھ آیتیں ذکر کی ہیں، ان کے بعد ”الحب فی اللہ و البغض فی اللہ من الإیمان“ اور حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ کا اثر مذکور ہے، ان سب کے بعد آیت ”وَلٰكِنْ لَّيَطْمَئِنَّ قُلُوبُکُمْ“ کو ذکر کیا ہے جبکہ ہونا یہ چاہیے تھا کہ اس آیت کو بھی اُن آیتوں کے ساتھ لایا جاتا، اس تفریق کی کیا وجہ ہے؟ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ”وَلٰكِنْ لَّيَطْمَئِنَّ قُلُوبُکُمْ“ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قول ہے۔ (۱۲)

لیکن اس جواب میں اشکال یہ ہے کہ اس قول کی اللہ تعالیٰ نے حکایت کی ہے لہذا وہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔

اس لیے بہتر جواب یہ ہے کہ اصل میں آیاتِ ثانیہ بلا سے ایمان کی زیادتی صراحۃً ثابت ہوتی ہے جبکہ ”وَلٰكِنْ لَّيَطْمَئِنَّ قُلُوبُکُمْ“ والی آیت سے کمی اور زیادتی استدلالاً ثابت ہوتی ہے لفظ طمأنینت سے یہ مضمون اخذ ہوتا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام کو علم یقینی تھا اس کے بعد وہ مزید طمأنینت کی خواہش کر رہے ہیں، معلوم ہوا کہ ایمان زیادتی کو قبول کرتا ہے اور جو چیز زیادتی کو قبول کرے وہ کمی کو بھی قبول کرتی ہے۔ (۱۲)

وقال معاذ: اجلس بنا نؤمن ساعة

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں بیٹھو ہم تھوڑی دیر ایمان لاتے ہیں، اس کی تجدید کرتے ہیں۔

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ممتاز انصاری صحابی ہیں، اٹھارہ سال کی عمر میں اسلام لائے، بیعت عقبہ ثانیہ میں شریک تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بدر سمیت تمام غزوات میں شریک رہے

(۱۲) لامع الدراری (ج ۱ ص ۵۴۰ و ۵۴۱)۔

(۱۳) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۸۶)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے حق میں فرمایا ”أعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل“ (۱۴) مناقب و فضائل ان کے بے شمار ہیں۔ ۱۸ھ میں طاعونِ عمو اس میں ان کی وفات ہو گئی۔ (۱۵) رضی اللہ عنہ۔

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا یہ اثر ابن ابی شیبہ اور امام احمد نے موصولاً نقل کیا ہے کہ انھوں نے اسود بن ہلال سے فرمایا تھا ”اجلس بنا نؤمن ساعة“ (۱۶)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس سے زیادتِ ایمان پر استدلال کرتے ہیں اس طرح کہ اس کو اصل ایمان پر محمول نہیں کر سکتے کیونکہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو ایمان پہلے سے حاصل تھا، لہذا اس کو زیادتِ ایمان ہی پر محمول کریں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں زیادتِ فی الایمان مراد نہیں بلکہ ایمان کی تجدید اور اس کی تروتازگی مراد ہے، جیسا کہ حدیث میں وارد ہے ”جددوا ایمانکم، قیل یا رسول اللہ، وكيف نجدد ایماننا؟ قال: أكثروا من قول لا إله إلا الله“ (۱۷) لا إله إلا الله کی کثرت کرو تو ایمان کے اندر تازگی اور شادابی آئے گی، حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ فرما رہے ہیں ”اجلس بنا نؤمن ساعة“ بیٹھو! کچھ آخرت کا ذکر، کچھ جنت کے ثواب اور دوزخ کے عذاب کا تذکرہ ہوگا، کچھ اللہ کے رسول کی باتیں ہوں گی اور اس سے ایمان میں تازگی آئے گی۔ ”إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ“ (الأعراف/ ۲۰۱) تقویٰ والوں کو جب شیطانی وساوس سے پریشانی لاحق ہوتی ہے تو وہ اللہ کا ذکر کرنے لگتے ہیں اس سے ان کی بصیرت جاگ جاتی ہے اور شیطان کے وسوسے کا اثر زائل ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد اہل زینج کے بارے میں فرمایا ”فَاِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوْنَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ“ (الأعراف/ ۲۰۲) جو شیاطین کے بھائی ہیں وہ ان کو گمراہی میں گھسیٹتے چلے جاتے ہیں پھر وہ کمی نہیں کرتے۔ آپ نے دیکھا ہوگا آگ کے انگارے کے اوپر راکھ آجاتی ہے تو انگارہ چھپ جاتا ہے لیکن راکھ کو ہٹا دینے سے انگارہ نمودار ہو جاتا ہے، بالکل اسی طریقہ سے اہل ایمان کی کیفیت مستور ہو جاتی ہے، مگر فوراً خبردار ہو جاتے ہیں اور اللہ کے ذکر میں مشغول ہو جاتے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کی ایمانی کیفیت پر جو شیطانی وساوس کی وجہ سے غبار آگیا تھا اللہ کے ذکر سے وہ غبار ہٹ جاتا ہے اور ان کی روحانی کیفیت بحال ہو جاتی ہے، کفار کہ جن کی روحانی کیفیت مردہ ہو چکی ہوتی ہے ان کو خبردار کرنا

(۱۴) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب معاذ بن جبل، وزید بن ثابت، وثقی، وثیب عید بن الجراح رضی اللہ عنہم، رقم (۲۶۹۰) و (۲۶۹۱)۔

(۱۵) دیکھیے تہذیب الأسماء واللغات (ج ۲ ص ۹۸-۱۰۰) ترجمۃ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ۔

(۱۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۱۷) مسند احمد (ج ۲ ص ۳۵۹) أحادیث آنی ہریرۃ رضی اللہ عنہ۔

مفید نہیں ہوتا اِلّا مَشاءَ اللہ، آدمی بیٹا ہو، اونگھ کی وجہ سے اس کو نظر نہ آ رہا ہو آپ اس کو ہلائیں اس کی اونگھ ختم ہو جائے گی اور وہ سب کچھ دیکھنے لگے گا، برخلاف نابینا کے کہ اس کا نہ تو آنکھیں پکھاڑ پکھاڑ کر دیکھنا مفید اور نہ ہی آپ کا اسے ہلانا کوئی بار آور ہے، اسے کسی صورت میں کچھ نظر نہیں آئے گا یہی فرق مؤمن اور کافر میں ہے، شیطانی وساوس کی وجہ سے مؤمن کو کچھ غفلت ہوتی ہے لیکن جب اس کو خبردار کیا جاتا ہے یا وہ خود اللہ کے ذکر کے ذریعہ خبردار ہوتا ہے تو اس کی بینائی لوٹ آتی ہے، کافر کے اندر چونکہ صلاحیت ہی باقی نہیں رہتی، اپنے عمل سے اس نے یہ صلاحیت ضائع کر دی ہے اس لیے کوئی تنبیہ اس کے لیے کارگر نہیں ہوتی۔

بہر حال امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”نؤمن ساعة“ سے زیادتِ ایمان پر استدلال کیا ہے، ظاہر ہے یہاں تجدیدِ ایمان مراد ہے، اور اس کا مطلب ایمان میں زیادت نہیں بلکہ تروتازگی پیدا کرنا ہے۔ واللہ اعلم۔

وقال ابن مسعود: اليقين الإيمان كله

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ یقین کل ایمان ہے۔

یہ اثر طبرانی نے سندِ صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے، پورا اثر ہے ”الصبر نصف الإيمان والیقین

الإيمان كله۔“ (۱۸)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یا تو لفظ ”کل“ سے ہے کیونکہ جس کا کل ہوگا اس کا جزء بھی ہوگا، یا اس اثر کے پہلے جزء سے استدلال ہے کیونکہ اس میں لفظ ”نصف“ جو صراحۃً جزء پر دلالت کر رہا ہے، اس سے ایمان کی ترکیب بھی ثابت ہو جاتی ہے اور قابلِ زیادت و نقصان ہونا بھی سمجھ میں آتا ہے۔ یہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عادت ہے کہ غامض کو ظاہر پر ترجیح دیتے اور صریح کے مقابلے میں اشارہ سے استدلال کرتے ہیں، مقصد طلبہ کی تشہیزِ ذہنی ہوتا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہاں یقین سے اہل معرفت کا یقین مراد ہے جو ریاضتِ شاقہ اور مجاہداتِ کثیرہ سے حاصل ہوتا ہے، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کامل ایمان وہ ہے جس میں یہ یقین ہو، اب یہ حنفیہ کے خلاف نہیں کیونکہ ان کے نزدیک بھی

ایمانِ کامل کے لیے بہت سی چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

وقال ابن عمر: لا يبلغ العبد حقيقة التقوى حتى يدع ما حاك في الصدر
حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ بندہ تقویٰ کی حقیقت کو نہیں پہنچ سکتا تا آنکہ ان
باتوں کو چھوڑ دے جو دل میں کھٹکتی ہیں۔

سنن ترمذی اور سنن ابن ماجہ میں حضرت عطیہ السعدی رضی اللہ عنہ کی حدیث مروی ہے ”لا يبلغ
العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرًا لما به البأس“ (۱۹) یعنی بندہ اس وقت تک متقین
کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا جب تک کہ ان چیزوں کو نہ چھوڑ دے جن میں کوئی حرج نہیں ان چیزوں سے بچنے
کے لیے جن میں حرج ہے۔

درجات تقویٰ

تقوے کا ایک درجہ یہ ہے کہ آدمی کفر و شرک اور نفاق سے بچے۔

دوسرا درجہ یہ ہے کہ بدعات سے بچے۔

تیسرا درجہ یہ ہے کہ کبائر سے بچے۔

چوتھا درجہ یہ ہے کہ صغائر سے بچے۔

پانچواں درجہ یہ ہے کہ ان مباحات سے بچے جن میں تو غل اور انہماک سے گناہ میں پڑ جانے کا اندیشہ

ہو۔

چھٹا درجہ یہ ہے کہ آدمی مشتبہات سے بچے، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے اثر میں اسی کا بیان

ہے کہ دل میں کھٹکنے والے امور کو جب تک انسان نہیں چھوڑے گا حقیقتِ تقویٰ تک نہیں پہنچ پائے گا۔

عارفین اور علماء محققین نے تقوے کا ایک ساتواں درجہ بھی بیان کیا ہے وہ یہ کہ آدمی ”کل ماسوی اللہ“

کو چھوڑ دے ”کل ماسوی اللہ“ کو چھوڑنے کا مطلب یہ ہے کہ جو کام بھی کرے اللہ کی رضا کے لیے

کرے، خواہ وہ دین کا کام ہو یا دنیا کا۔ (*)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال اس سے ہے کہ ان کے نزدیک ”تقویٰ“ اور ”ایمان“ ایک

(۱۹) سنن ترمذی، کتاب صفۃ القیامۃ، باب ۱۹، رقم الحدیث (۲۳۵۱) و سنن ابن ماجہ، کتاب الزہد، باب الورع و التقویٰ، رقم (۳۲۱۵)۔

(*) دیکھیے تفسیر البیضاوی مع شیخ زاوہ (ج ۱ ص ۷۷) و فضل الباری (ج ۱ ص ۲۹۲ و ۲۹۳)۔

ہیں اور اثر سے معلوم ہوا کہ بعض مؤمن حقیقت تقویٰ تک پہنچتے ہیں اور بعض نہیں پہنچتے، معلوم ہوا کہ ایمان زائد و ناقص ہوتا ہے، چنانچہ بعض روایات میں یہاں ”تقویٰ“ کی جگہ ”ایمان“ وارد ہے ”لایبلغ العبد حقیقة الإیمان“ (۲۰)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تقویٰ اور ایمان کو ایک قرار دینا درست نہیں کیونکہ تقویٰ عین ایمان نہیں بلکہ ایمان کا اثر ہے۔ واللہ اعلم۔

وقال مجاهد: ”شَرَعَ لَكُمْ“ أَوْ صَيَّنَاكَ يَا مُحَمَّدُ وَإِيَّاهُ دِينًا وَاحِدًا
امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ آیت قرآنی ”شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ“ (الشوریٰ/۱۳) کی تفسیر میں فرماتے ہیں :
”أَوْ صَيَّنَاكَ يَا مُحَمَّدُ وَإِيَّاهُ دِينًا وَاحِدًا“ یعنی اے محمد! آپ کو اور نوح علیہ السلام کو ہم نے ایک ہی دین کی وصیت کی ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مطلب یہ ہے کہ دین اور ایمان ایک ہیں اور یہ معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت نوح علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شریعت کے فروعی احکام میں اختلاف پایا جاتا ہے، گو اصول میں اختلاف نہ ہو، توحید و رسالت اور آخرت وغیرہ امور عقائدیہ میں اختلاف نہیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”الأنبياء أولاد علات“ اور ”الأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد“ (۲۱) لہذا اس سے ایمان کا مرکب ہونا معلوم ہوتا ہے اور ترکیب سے اس کا قابل للزيادة والنقصان ہونا بھی ثابت ہو گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں صرف یہ بتانا ہے کہ اصول دین اور مہمات شریعت وہاں اور یہاں ایک تھے، عقائد میں دونوں ایک ہیں، اعمال فریہ کی کمی و زیادتی کو پیش نظر رکھ کر ترکیب یا قابل للزيادة والنقصان ہونے کو بیان کرنا مقصود نہیں جو آپ کا استدلال درست ہو سکے۔ ابن عمر کی روایت میں اصول دین اور مہمات شریعت دونوں کا ذکر موجود ہے۔

تنبیہ

حافظ بلقینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحیح بخاری کی تمام روایات میں امام مجاہد کے اثر کے الفاظ

(۲۰) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۱۶)۔

(۲۱) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الانبیاء، باب قول اللہ ”واذکر فی الکتاب مریم....“ رقم (۲۳۳۲) و (۲۳۳۳) نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲

ص ۲۶۴) کتاب الفضائل، باب فضائل عیسیٰ علیہ السلام۔ و سنن ابی داؤد، کتاب السنۃ، باب فی التخییر بین الانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام، رقم (۴۶۵)۔

میں تصحیف ہوئی ہے، اصل اثر کے الفاظ۔ جیسا کہ عبد بن حمید، فریابی، طبری اور ابن المنذر رحمہم اللہ کی تفاسیر میں ہیں۔ یہ ہیں ”وصاک یا محمد و انبیاء کلہم دینا واحداً“ حافظ بلقینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام مجاہد صرف حضرت نوح علیہ السلام کی طرف کیے ضمیر کو لوٹا سکتے ہیں جبکہ سیاق میں انبیاء کرام کی ایک جماعت کا ذکر ہے۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تفسیر میں مفرد ضمیر لانے میں کوئی مانع نہیں، بایں طور کہ ارادہ اصلاً مخاطب ہو اور باقی حضرات کو تابع قرار دیا جائے خصوصاً اس لیے بھی کہ آیت میں حضرت نوح علیہ السلام کا مستقلاً ذکر ہے۔ پھر دوسری تفاسیر میں مختلف الفاظ میں واقع ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہاں تصحیف ہوئی ہو، ہو سکتا ہے مصنف کی روایت بالمعنی واقع ہو۔ واللہ اعلم۔ (۲۲)

وقال ابن عباس: شرعة ومنهاجا: سبیلًا وسنة

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے آیت قرآنی ”لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا“ (المائدہ/۳۸) کی تفسیر کرتے ہوئے ”شرعة ومنهاجا“ کی تفسیر انہوں نے ”سبیلًا وسنة“ سے کی ہے، ”منہاج“ کی تفسیر ”سبیل“ ہے اور ”شرعة“ کی تفسیر ”سنة“ ہے گویا تفسیر اور آیت میں لف و نشر غیر مرتب ہے، ”شرعة“ بڑے راستے کو کہتے ہیں ”منہاج“ چھوٹی پگڈنڈی کو کہتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ اصول دین جو بڑا راستہ ہے وہ تو سب کے لیے ایک ہے، اور فروعی احکام جو چھوٹا راستہ ہے وہ سب کے لیے علیحدہ علیحدہ ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ دین شرعہ اور منہاج میں تقسیم ہے، لہذا مرکب ہے اور مرکب قابل للزیادة والنقصان ہوتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ ”منہاج“ یعنی فروعی احکام ایمان کے متعلقات و مکملات ہیں، اجزاء نہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مدعی ثابت ہو۔

یہاں ایک اشکال یہ کیا گیا ہے کہ آیت اولیٰ سے معلوم ہوتا ہے کہ سارے انبیاء کا دین ایک ہے اور اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ مختلف ہیں، ان دونوں میں تعارض ہے۔

اس کا جواب دیا گیا کہ جہاں وحدت بیان کی گئی ہے اس سے مراد وحدت فی الاصول ہے اور جہاں اختلاف، بتایا گیا ہے اس سے مراد اختلاف فی الفروع ہے۔ (۲۳)

پھر دوسرا اشکال یہ کیا گیا کہ آیت اولیٰ مؤلف کے ترجمہ کے مناسب نہیں ہے البتہ آیت ثانیہ مناسب ہے۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنا مدعی دونوں آیات کے مجموعے سے ثابت کیا ہے اور بتلایا ہے کہ انبیاء اصول میں تو مستق و متحد ہیں اور فروع میں مختلف ہیں تو جب فروع میں اختلاف ہے تو لاحالہ فروع پر جتنا عمل ہوگا اتنا ہی کمال میں زیادتی پیدا ہوگی۔ (۲۳)

حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے اس اشکال کا اور جواب دیا ہے فرماتے ہیں :
 ”شرع لکم من الدین....“ میں آگے ہے ”أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ“ اور اقامت دین کے یہ معنی ہیں کہ آدمی صحیح ایمان لائے یعنی جن چیزوں کی تصدیق ایمان میں ضروری ہے ان کی تصدیق کرے اور احکام خداوندی کو اچھی طرح سے ادا کرے اب جو شخص اقامت دین میں اکمل ہوگا اس کا ایمان اکمل ہوگا اور جس کے اندر کچھ کمی ہوگی اس میں کمی ہوگی، گویا مؤلف کا مدعی، ”أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ“ سے نکلتا ہے۔ (۲۵) واللہ اعلم۔

دعاؤکم ایمانکم

یہاں بعض نسخوں میں ”باب دعاؤکم ایمانکم“ ہے امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بہت سارے نسخوں میں یہاں ”باب“ کا لفظ ہے جو غلط فاحش ہے، صحیح یہ ہے کہ یہاں ”باب“ ساقط ہے۔ (۲۶)
 علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک نسخہ دیکھا ہے جو فربری کو سنایا تھا اس میں ”باب“ کا لفظ نہیں ہے۔ (۲۷)

یہاں ”باب“ کا لفظ ماننے کی صورت میں آگے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت نہیں رہے گی اور ترجمہ اولیٰ ”باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بُنی الإسلام علی خمس“ بلا حدیث رہ جائے گا۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر یہاں ”باب“ موجود ہو تو اس کی توجیہ ممکن ہے، (۲۸) لیکن کوئی توجیہ حافظ صاحب نے نہیں کی۔

ایک توجیہ یہ کی جاسکتی ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں عقائد ایمانیہ بیان کیے ہیں اور ”دعاؤکم ایمانکم“ سے اعمال ایمانیہ کا پتہ چلتا ہے اس لیے کہ جب دعا ایمان ہے تو معلوم ہوا کہ عمل ایمان میں داخل ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں اور یہ کہا جائے گا کہ یہ باب فی باب ہے، اصل باب پہلا ہے جو کتاب کے تحت آیا ہے۔ واللہ اعلم۔

(۲۳) لاسع الداری (ج ۱ ص ۵۴۲ و ۵۴۵)۔ (۲۵) حاشیہ بخاری (ج ۱ ص ۶ حاشیہ نمبر ۵)۔ (۲۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹)۔

(۲۷) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۷۶)۔ (۲۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹)۔

یہ آیت قرآنی ”قُلْ مَا يَعْبُودُكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ“ (الفرقان/۷۷) کی تفسیر ہے، یہاں ”دُعَاؤُكُمْ“ کی تفسیر ”ایمانکم“ سے کی گئی ہے، مطلب یہ ہے کہ اے اہل کفر! تمہاری حرکتوں، فساد، استہزاء، تمسخر اور انکار کا تقاضا تو یہ ہے کہ تمہیں ہلاک کر دیا جائے لیکن تم ہی میں سے کچھ لوگ ایمان والے ہیں ان کے ایمان کی بدولت تم پر عذاب نہیں آ رہا اور تمہیں تباہ و برباد نہیں کیا جا رہا۔

بعض حضرات نے دعا کی تفسیر ذکر سے کی ہے، اور دعا میں ذکر تو ہوتا ہی ہے، مطلب یہ ہے کہ تمہارے کفر اور عناد کا تقاضا یہ تھا کہ تم ہلاک کر دیے جاتے لیکن تم میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو اللہ کو یاد کرنے والے ہیں ان کی بدولت تم بچے ہوئے ہو، صحیح مسلم کی روایت میں ہے ”لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى لَا يَقَالَ فِي الْأَرْضِ: اللَّهُ اللَّهُ“ (۲۹) جب تک اللہ اللہ پکارنا موقوف نہیں ہوگا اس وقت تک قیامت قائم نہیں ہوگی، چونکہ اللہ کو پکارنے والے اور اس کا ذکر کرنے والے لوگ موجود ہیں اس لیے تمہیں تباہ نہیں کیا جا رہا ہے۔

حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں دعا سے مراد دعا ہی لیجیے، نہ اس کی تفسیر ایمان کے ساتھ کی جائے اور نہ ذکر کے ساتھ، مطلب یہ ہوگا کہ اے اہل کفر! تم جب کسی مصیبت میں گرفتار ہوتے ہو اور کوئی افتاد تم پر پڑتی ہے تو اس مصیبت و افتاد میں اپنے آئمہ کو بے بس اور مجبور پاتے ہو تو پھر بے اختیار اللہ کو پکارتے ہو، یہ تمہارا اللہ کو بعض مواقع میں پکارنا تمہارے بچے رہنے کا سبب بنا ہوا ہے ورنہ تو تمہیں ہلاک کر دیا جاتا۔ (۳۰)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یہاں ”ایمانکم“ کی تفسیر سے ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دعا ایک عمل ہے اور اس کا اطلاق ایمان پر کیا جا رہا ہے تو یہ اطلاق الجزء علی الكل ہے، لہذا ایمان کا ذو اجزاء اور مرکب ہونا ثابت ہو گیا اور جو چیز مرکب اور ذو اجزاء ہوتی ہے وہ قابل للزیادة و النقصان ہوتی ہے لہذا ایمان کا قابل للزیادة و النقصان ہونا بھی ثابت ہو گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دعا ایمان کے متعلقات میں سے ہے اجزاء میں سے نہیں لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال اس سے درست نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

(۲۹) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۴) کتاب الایمان، باب ذهاب الایمان آخر الزمان۔

(۳۰) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۷۵ و ۷۶)۔

۸ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى قَالَ : أَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ : عَنْ عِكْرِمَةَ بْنِ خَالِدٍ ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا (۳۱) قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ : شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ ، وَالْحَجُّ ، وَصَوْمُ رَمَضَانَ) . [ر : ۴۲۴۳]

عبید اللہ بن موسیٰ

یہ عبید اللہ بن موسیٰ بن بازام عسبی کوفی ہیں، ثقہ ہیں امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ بہت سے تابعین سے انھوں نے روایت لی ہے ان سے امام بخاری اور امام احمد رحمہما اللہ تعالیٰ براہ راست اور امام مسلم اور اصحاب سنن اربعہ رحمہم اللہ تعالیٰ بیک واسطہ روایت کرتے ہیں۔ قرآن کے بڑے عالم تھے۔ (۲۲) حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ثقہ تھے البتہ کچھ ان میں تشیع تھا۔ (۲۳) امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحیحین اور ان کے علاوہ حدیث کے بہت سے ائمہ کی کتابوں میں ایسے بہت سے مبتدعین کی روایات لی گئی ہیں جو داعی الی البدعہ نہیں تھے، چنانچہ سلف و خلف کا ایسے حضرات سے روایات لینے اور ان سے استدلال کرنے پر اتفاق ہے، بغیر کسی نکیر کے ان کا سماع و إسماع درست ہے۔ (۲۴)

۱۲ھ میں اسکندریہ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۲۵)

حنظلہ بن ابی سفیان

یہ حنظلہ بن ابی سفیان بن عبدالرحمن بن صفوان بن امیہ بن خلف جمحی قرشی مکی ہیں، ثقہ اور حجت ہیں، عطاء بن ابی رباح اور دوسرے تابعین سے روایت حدیث کرتے ہیں اور ان سے سفیان ثوری جیسے اعلام حدیث نے اخذ علم کیا ہے، ان کی روایات کو اصول ستہ کے مصنفین نے اپنی کتابوں میں تخریج کیا ہے۔ ۱۵۱ھ

(۳۱) الحدیث أخرجه البخاری فی کتاب التفسیر أيضا، باب وفاتلوهم حتی لا تكون فتنة ویكون الدین لله، رقم (۴۵۱۴) ومسلم فی صحیحہ فی کتاب الإیمان، باب بیان أركان الإسلام ودعائمه العظام، رقم (۱۲۰ - ۱۲۳) والنسائی فی سننہ، فی کتاب الإیمان و شرائعہ، باب علی کم بنی الإسلام، رقم (۵۰۰۳) والترمذی فی جامعہ، فی کتاب الإیمان، باب ما جاء بنی الإسلام علی خمس، رقم (۲۶۰۹)۔

(۳۲) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۸)۔

(۳۳) تقریب التهذیب (ص ۳۶۵)۔

(۳۴) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۸)۔ (۳۵) حوالہ بالا۔ و تقریب التهذیب (ص ۳۶۵)۔

میں ان کا انتقال ہوا۔ (۳۶) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

عکرمہ بن خالد

یہ عکرمہ بن خالد بن العاص بن هشام بن المغیرہ قرشی مخزومی مکی ہیں، جلیل القدر ثقہ بزرگ ہیں، حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے انھوں نے حدیثیں سنیں ان سے روایت کرنے والوں میں عمرو بن دینار کے علاوہ دوسرے بہت سے تابعین ہیں۔ ان کی وفات مکہ میں عطاء کے بعد ہوئی، اور عطاء کی وفات ۱۱۲ھ یا ۱۱۵ھ میں ہے۔ (۳۷)

تنبیہ

یاد رکھیے کہ عکرمہ بن خالد کے نام سے ایک اور راوی اسی طبقہ سے ہیں اس دوسرے عکرمہ کا نسب ہے ”عکرمہ بن خالد بن سلمہ بن هشام بن المغیرہ المخزومی، گویا دادا کے نام سے فرق ہو جاتا ہے، اس کے علاوہ شیوخ کے اعتبار سے بھی فرق ہے، اس دوسرے عکرمہ سے صحیحین مکہ اصول ستہ میں کوئی روایت مروی نہیں، پھر یہ ضعیف بھی ہیں جبکہ پہلے والے عکرمہ جلیل القدر ثقہ رواۃ میں سے ہیں اور ابن ماجہ کے علاوہ سب نے ان کی روایات لی ہیں۔ (۳۸)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما

یہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے ہیں۔ ام المؤمنین حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے گے بھائی ہیں، ان کی والدہ کا نام زینب بنت مظعون ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بچپن میں اپنے والد کے ساتھ مسلمان ہوئے اور ان سے پہلے ہجرت کی، بدر میں چھوٹے ہونے کی وجہ سے شریک نہ ہو سکے اُحد میں شرکت کے بارے میں اختلاف ہے البتہ غزوہ خندق اور اس کے بعد کے تمام غزوات میں شریک ہوئے ہیں۔ اتباعِ سنت میں بے مثال تھے حتیٰ کہ سفر میں ان منازل میں ضرور ٹھہرتے تھے جن میں حضور اکرم

(۳۶) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۸) وتقريب التهذيب (ص ۱۸۴)۔

(۳۷) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۸)۔

(۳۸) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۸) وفتح الباری (ج ۱ ص ۴۹)۔

صلی اللہ علیہ وسلم نے نزول فرمایا تھا اور اسی جگہ اپنی ناقہ کو بٹھاتے تھے جس جگہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ناقہ بٹھائی تھی، یہ بھی مقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک درخت کے نیچے ٹھہرے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اس درخت کو سینچتے اور دیکھ بھال کرتے رہے کہ کہیں خشک نہ ہونے پائے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اتباعِ سنت، حب رسول اور زہد فی الدنیا کے اعتبار سے ان کی نظیر بہت کم تھی۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما عبادۃ اربعہ (۲۹) میں سے ایک ہیں اسی طرح ان چھ مکثرین (۴۰) صحابہ میں سے ہیں جن سے سب سے زیادہ روایات مروی ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے کل دو ہزار چھ سو تیس حدیثیں مروی ہیں جن میں سے متفق علیہ ایک سو ستر حدیثیں ہیں جبکہ صرف بخاری میں اکیا سی اور صرف مسلم میں اکتیس حدیثیں ہیں۔

مکہ مکرمہ میں حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما کی شہادت کے تین یا چھ ماہ بعد ۳۷ھ میں وفات پانے، مقام محصب یا فح میں تدفین عمل میں آئی۔ (۴۱) رضی اللہ عنہ۔

”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بنى الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان۔“
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اسلام پانچ ستونوں پر مبنی ہے، ایک اس بات کی گواہی کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، دوسرے نماز کی اقامت، تیسرے زکوٰۃ کی ادائیگی، چوتھے حج اور پانچویں رمضان کے روزوں کی ادائیگی۔

بنی الاسلام علی خمس

یہاں ایک اشکال تو یہ ہے کہ ارکانِ اربعہ درحقیقت مبنی ہیں اور شہادتین مبنی علیہ، کیونکہ شہادتین کے بغیر باقی ارکانِ اربعہ کی کوئی حقیقت نہیں، لہذا سوال یہ ہے کہ مبنی اور مبنی علیہ دونوں کو ایک مسٹی کے تحت کیسے جمع کر دیا گیا، یعنی مبنی اور مبنی علیہ سب کو اسلام کیسے کہہ دیا گیا؟

(۲۹) عبادۃ اربعہ کے بارے میں پہلے بدء الوہی کی چوتھی حدیث کی تشریح کے ذیل میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے تعارف میں تفصیل گزر چکی ہے فارجع الیہا بانشئت۔

(۴۰) مکثرین صحابہ کی تفصیل بھی ”بدء الوہی“ کی دوسری حدیث کے ذیل میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے تذکرہ کے تحت گزر چکی ہے۔

(۴۱) ان کے حالات کے لیے دیکھیے تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۶۸-۲۸۱) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۶) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۳۶-۴۰) وسیر اعلام النبلاء (ج ۳ ص ۲۰۳-۲۲۹)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ ایک چیز دوسری چیز پر مبنی ہو پھر ان دونوں پر کوئی تیسری چیز مبنی ہو، یہاں اعمال اربعہ شہادتین پر مبنی ہیں اور دونوں کے مجموعہ پر اسلام مبنی ہے یعنی اسلام کا وجود ان پانچوں کے وجود کے بعد ہے۔

دوسرا اشکال یہاں یہ ہوتا ہے کہ مبنی اور مبنی علیہ میں مغایرت ہوا کرتی ہے جبکہ یہاں جو ارکانِ خمسہ ہیں وہی اسلام ہیں، پھر اسلام کو مبنی علی الارکان الخمسہ کیسے قرار دیا جاسکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جزء و کل کی مغایرت ہے ارکانِ خمسہ کے الگ الگ افراد مجموعہ کے مغایر ہیں محض شہادتین مجموعہ خمسہ یا اسلام نہیں اسی طرح محض صلوٰۃ مجموعہ خمسہ نہیں۔

شہادۃ أن لا إله إلا الله

”شہادۃ“ پر تینوں اعراب جائز ہیں، اگر مجرور ہے تو ”خمس“ سے بدل ہے، اگر منصوب ہے تو فعل محذوف کا مفعول ہے جیسے ”اعنی“ اور اگر مرفوع ہے تو یا یہ مبتدا محذوف کے لیے خبر ہے ”اُی“ أحدھا شہادۃ....“ اور یا خبر محذوف کے لیے مبتدا ہے ”اُی: منها... شہادۃ....“۔

وأن محمدًا رسول الله

توحید و رسالت کی شہادت پورے عقائدِ دینیہ کے لیے علم ہے، جہاں کہیں شہادت پر نجات وغیرہ کا ترتب مذکور ہے اس سے مراد تمام عقائدِ دینیہ ہیں اور مطلب یہ ہے کہ جو آدمی امورِ معتبرہ فی الایمان پر ایمان رکھتا ہو وہ ناجی ہوگا تو اسی طرح سے یہاں پر بھی محض شہادتین مراد نہیں بلکہ وہ تمام امور مراد ہیں جن کا ایمان میں یقین و اعتقاد کرنا ضروری ہے۔

واقام الصلاة

”اقامتِ صلوٰۃ“ کے معنی ہیں نماز کو ہر جہت اور ہر حیثیت سے درست کرنا، جس میں نماز کے تمام فرائض، واجبات، مستحبات اور پھر ان پر دوام و التزام، یہ سب اقامت کے مفہوم میں داخل ہیں۔

وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان

اس میں ”صوم“ کی اضافت ”رمضان“ کی طرف کی گئی ہے اور رمضان کو بغیر ”شہر“ کے استعمال کیا گیا ہے، اس میں اختلاف ہے کہ ”رمضان“ کے ساتھ لفظ ”شہر“ کا استعمال ضروری ہے یا

نہیں۔

جمہور علماء کے نزدیک بغیر لفظ ”شہر“ کے ”رمضان“ کہنا درست ہے۔

بعض حضرات کے نزدیک بغیر لفظ ”شہر“ کے استعمال کرنا مکروہ ہے کیونکہ ابن عدی نے حدیث نقل کی ہے ”لاتقولوا رمضان فإن رمضان اسم من أسماء الله تعالى ولكن قولوا شهر رمضان“ (۱) لیکن یہ ضعیف ہے۔

کچھ حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اگر کوئی قرینہ ہو جس سے یہ معلوم ہو کہ رمضان سے مراد مہینہ ہی ہے تو جائز ہے ورنہ مکروہ ہے۔ حدیث باب اور اس کے علاوہ دوسری حدیثیں جمہور علماء کی تائید کرتی ہیں۔ (۲) واللہ اعلم۔

الفاظ حدیث میں تقدیم و تاخیر

اس کے بعد یہ سمجھو کہ اس حدیث پاک کے الفاظ میں کچھ اختلاف ہے :-

بخاری شریف میں اس مقام پر حج کو صوم پر مقدم کیا گیا ہے ، امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں اس کو چار طریقوں سے ذکر کیا ہے پہلے اور چوتھے طریق میں صوم کو حج پر مقدم کیا گیا ہے اور دوسرے اور تیسرے میں حج کو صوم پر مقدم کیا گیا ہے ، (۲) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے جو تقدیم الحج علی الصوم کی روایت ہے بخاری کی ترتیب اسی کے موافق رہتی ہے کیونکہ زکوٰۃ سے فراغت کے بعد کتاب المناک لائے ہیں اور اس سے فراغت کے بعد کتاب الصوم لائے ہیں۔

پھر مستخرج ابی عوانہ علی صحیح مسلم میں بھی روایت مروی ہے جس میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں ”اجعل صیام رمضان آخر من کما سمعت“ (۳)۔

بہر حال یہاں یہ شہرہ پیدا ہو گیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کو صوم پر مقدم فرمایا، یا بالعکس کیا۔

اس کا جواب یوں تو آسان تھا کہ ہم ان میں سے کسی روایت کو ”روایت بالمعنی“ پر محمول کر لیتے ،

(۱) الکامل لابن عدی (ج ۷ ص ۵۴) ترجمۃ نجیح ابی معشر المدینی السندی مولیٰ بنی ہاشم۔

(۲) تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو أوجز المسائل (ج ۵ ص ۶ و ۷) کتاب الصیام باب ما جاء فی رزقہ البلال والفطری رمضان۔

(۳) دیکھیے صحیح مسلم کتاب الایمان باب بیان أركان الإسلام ودعائمه العظام۔

(۴) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۱)۔

کیونکہ روایت بالمعنی جمہور کے نزدیک عالم کے لیے درست ہے، لیکن یہاں ایک اور مشکل یہ پیش آگئی کہ مسلم کے ایک طریق میں واقع ہوا ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے جب یہ حدیث بیان کی تو فرمایا، ”وصیام رمضان والحج“ آپ کے سامعین میں سے ایک شخص یزید بن بشر سکسکی نے حدیث دہراتے ہوئے کہا ”الحج وصیام رمضان“ تو آپ نے فرمایا ”لا“، صیام رمضان والحج، ہکذا سمعتہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ (۵) معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بتقدیم الصوم علی الحج سنا ہے۔

بعض حضرات نے یہاں وہی روایت بالمعنی کے قول کو اختیار کیا ہے اور کہا ہے کہ مسلم کی وہ روایت اصل ہے جس میں صوم رمضان حج پر مقدم ہے اور بخاری شریف میں کسی راوی نے تقدیم و تاخیر کردی ہے جس کو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی نہی معلوم نہیں تھی۔ (۶)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں دو احتمال اظہر ہیں ایک یہ کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے یہ روایت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ سنی ہے ایک مرتبہ تقدیم حج علی الصوم کے ساتھ اور دوسری دفعہ تقدیم الصوم علی الحج کے ساتھ، انھوں نے مختلف اوقات میں ان دونوں طریقوں سے روایت سنائی، جب اس آدمی نے لقمہ دیا تو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اُسے روکا ہے کہ ”تم ایسی بات پر کیوں لقمہ دیتے ہو جس کا تمہیں کماحقہ علم اور تحقیق نہیں ہے، میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح سنا ہے جس طرح میں نے بیان کیا ہے۔“ ان کے اس بیان میں دوسرے الفاظ کی نفی نہیں ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے دونوں طرح یہ روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو اور اسی طرح روایت کی ہو، لیکن جب اس آدمی نے لقمہ دیا تو وہ خود اس صورت کو بھول گئے جس کی تردید وہ کر رہے ہیں اس لیے انھوں نے ”لا“ کہہ کر اس کی نفی کردی۔ (۷)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بخاری کی حدیث روایت بالمعنی پر محمول ہے، یا تو راوی نے تعدد مجلس کی وجہ سے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے رد کو نہیں سنا، یا مجلس میں تو حاضر ہوا لیکن بھول گیا۔ (۸)

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے جو نسیان کے احتمال کو صحابی کی طرف

(۵) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب بیان اركان الإسلام ودعائم العظام، رقمہ (۱۲۰)۔

(۶) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲) کتاب الایمان، باب بیان اركان الإسلام الخ....

(۷) حوالہ بالا۔

(۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۰)۔

راجع ہونے کا رجحان ظاہر کیا ہے یہ درست نہیں بلکہ احتمالِ نسیان کو راوی کی طرف راجع کرنا مناسب ہے :
 ”تطرق النسیان إلى الراوى عن الصحابى أولى من تطرقه إلى الصحابى۔“ خصوصاً امام بخاری نے جو حظلہ کے طریق سے یہاں روایت ذکر کی ہے ان ہی حظلہ سے مسلم میں بالعکس مروی ہے ، پھر یہی حظلہ مستخرج ابی عوانہ میں ایک اور انداز سے بتقدیم صوم علی الحج روایت کرتے ہیں جیسے پیچھے ہم الفاظ ذکر کر چکے ہیں ، یہ ترویج اس بات پر دال ہے کہ انھوں نے روایت بالمعنی کی ہے ، یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ صحابی نے تین طرح یہ روایت سنی ہوگی کیونکہ یہ مستبعد ہے ۔ (۹)

ان جوابات سے یہ اشکال تو ختم ہو جاتا ہے البتہ ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بخاری شریف کی روایت میں ”روایت بالمعنی“ ماننا بخاری کی شان کے موافق نہیں کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی روایت کو اصل قرار دے کر ترتیب کتب بھی یہی رکھی ہے ۔

لہذا اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہاں روایت بالمعنی نہیں بلکہ صحیح جواب امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ دو صورتوں میں سے پہلی صورت ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے یہ روایت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں طرح سنی ہے اور وہ دونوں طرح روایت کرتے ہیں ، ایک دفعہ جب انھوں نے بتقدیم صوم روایت کیا تو کسی نے لقمہ دیا کہ آپ بتقدیم حج روایت کرتے ہیں اس پر آپ نے رد فرمایا کہ میں جس طرح سنا رہا ہوں صحیح سنا رہا ہوں میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح بھی سنا ہے ۔

اس سے دوسری صورت کی نفی اس لیے نہیں ہوتی کہ ”ہکذا سمعته من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی سنا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں بھی سنا ہے ، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے حدیث میں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا قصہ آتا ہے کہ وہ حضرت ہشام بن حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کے پاس سے گزرے وہ نماز میں سورۃ فرقان تلاوت کر رہے تھے ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ان کی قراءت اجنبی محسوس ہوئی کیونکہ جس طرح وہ قراءت فرما رہے تھے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح نہیں سنا تھا ، نماز کے اختتام پر وہ حضرت ہشام کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پکڑ لانے اور ماجرا عرض کیا ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے حضرت ہشام رضی اللہ عنہ سے سورت سنی اور فرمایا ”ہکذا انزلت“ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تلاوت سنی اور فرمایا ”ہکذا انزلت“ (۱۰) معلوم ہوا کہ ”ہکذا انزلت“ کہنے

(۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۰)۔

(۱۰) پورے واقعے کے لیے دیکھیے جامع ترمذی کتاب القراءات ، باب ماجاء : أنزل القرآن على سبعة أحرف۔

سے دوسری قراءت کی نفی نہیں ہوتی، اسی طرح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے جو یہ فرمایا ہے ”ہکذا سمعته...“ اس سے دوسری روایت کی نفی مقصود نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

حافظ ابن صلح رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے رد سے یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ”واو“ کو ترتیب کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ (۱۱)

لیکن یہ بات درست نہیں اس لیے کہ اول تو جمہور کے نزدیک ”واو“ ترتیب پر دلالت نہیں کرتا، دوسرے یہ کہ ممکن ہے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے ترتیب الفاظ نبوی کی رعایت رکھنے کے لیے تردید کی ہو اگرچہ روایت بالمعنی درست ہے لیکن بعینہ اسی ترتیب کو باقی رکھنا اولیٰ ہے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سعی فرماتے ہوئے فرمایا ”نبداً بعباد اللہ بہ“ (۱۲)۔ اور پھر آپ نے ”صفا“ سے سعی شروع فرمائی، اس لیے کہ آیت ”إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ...“ (۱۳) میں ”صفا“ کا ذکر مقدم ہے، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ذکر کے مقدم ہونے کی رعایت کرتے ہوئے سعی کی ابتدا صفا سے کی، اسی طرح یہاں بھی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ کی ترتیب کی محافظت فرماتے ہوئے دوسری صورت کی تردید فرمائی ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ ”واو“ ترتیب پر دلالت ہے۔ واللہ اعلم۔

ایمان و اعمال کے لیے بلیغ تشبیہ

پھر سمجھیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں مختصر الفاظ میں بہت اہم بات سمجھادی ہے اور بتایا ہے کہ اسلام میں بنیادی طور پر تصدیق کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے، اس کے بعد اعمال کا نمبر ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اہمیت اور نوعیت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ایک مثال دی ہے کہ یوں سمجھو جیسے کوئی خیمہ ہے اور خیمہ عمود اور اس کے آطناب پر قائم ہوتا ہے یہی بعینہ ایمان کی سربفلک عمارت کی مثال ہے کہ اس کے اندر اصل بنیاد تو شہادتین ہیں اور اس کے بعد پھر اعمال کا درجہ ہے، جس طرح بنیاد نظر نہیں آتی، اسی طرح تصدیق باطنی قلب میں ہونے کی وجہ سے نظر نہیں آتی، اب یہ اعمال اربعہ کس درجہ میں ہیں ان کی نوعیت کیا ہے؟ کوئی بات اس بارے میں صراحت تو نہیں کہہ سکتے

(۱۱) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲) کتاب الایمان، باب بیان أركان الإسلام ودعائمه العظام۔

(۱۲) الحديث أخرجه مالك في الموطأ عن جابر رضي الله عنه في كتاب الحج، باب البدء بالصفا في السعي، وأخرجه مسلم في الحديث الطويل

في صفة حجة النبي صلى الله عليه وسلم، انظر كتاب الحج، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم۔

(۱۳) سورة بقرہ / ۱۵۸۔

البتہ احادیث کے دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سب سے زیادہ اہمیت نماز کو حاصل ہے، بعض عارفین نے یہ بیان کیا ہے کہ ان چاروں عبادات میں دو عبادتیں اصل ہیں اور دو تابع ہیں، صلوٰۃ اصل ہے اور زکوٰۃ تابع ہے اور حج اصل ہے صوم تابع ہے۔

اس کے سمجھنے کے لیے یہ سمجھیے کہ عبادتیں ساری اس لیے مقرر کی گئی ہیں تاکہ بندہ اپنے خالق کی بندگی کرے، اور خالق جلّ شانہ میں دو شانیں ہیں ایک سلطنت و عظمت اور ملوکیت کی شان ہے اور دوسری شان اس کی جمالی یعنی محبوبیت کی شان ہے، جتنی عبادات ہیں سب میں یہ شانیں مشترک طور پر جھلکتی ہیں، ہر عبادت میں اللہ تعالیٰ کی عظمت اور اس کی محبت کو ملحوظ رکھا گیا ہے لیکن بعض عبادتوں میں شانِ ملوکیت غالب ہے یعنی خدائے پاک کی شانِ سلطنت کا زیادہ ظہور ہے اور بعض میں شانِ محبت کا زیادہ ظہور ہے، صلوٰۃ و زکوٰۃ میں تو شانِ سلطنت کا زیادہ ظہور ہے اور حج و صوم میں شانِ محبت کا۔

نماز کیا ہے؟ گویا ایک دربار میں حاضری ہے، سرکاری منادی نے اطلاع دی، فوراً تیاری کی گئی، صاف ستھرے ہو کر دربار میں حاضر ہوئے۔

اور زکوٰۃ کیا ہے؟ زکوٰۃ کی مثال ایسی ہے جیسے دربارِ سلطانی سے آدمی کو انعام ملتا ہے اور بادشاہ کی طرف سے یہ حکم بھی ہو جاتا ہے کہ دیکھو! جب باہر نکلو اور دربار کے باہر فقراء اور مساکین کو دیکھو تو انہیں بھی کچھ دے دینا۔

اور حج و صوم میں شانِ محبوبیتِ خداوندی کا زیادہ ظہور ہوتا ہے اس لیے کہ محبت کا ثمرہ کھانے پینے اور سونے کو بلانے طاق رکھ دینا اور محبوب کے در و دیار کا گشت لگانا ہوتا ہے، جب کسی کے سر میں سودائے عشق ہوتا ہے تو سب سے پہلے وہ کھانا پینا چھوڑ دیتا ہے اور پھر سونا ختم ہو جاتا ہے اور اخیر میں یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے محبوب کے در و دیار کا چکر لگاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی محبوبیت کے اظہار کے لیے روزہ فرض کیا تو کھانا پینا چھوڑ دو، اور رات کو تراویح پڑھو، کم سوؤ، اور جب انسان میں کچھ عشق کی چاشنی پیدا ہو گئی تو اس سے اگلا نمبر آیا اور حج کی فرضیت ہوئی، اسی لیے روزوں کے بعد اشہر حج شروع ہوتے ہیں۔

بہر حال خداوندِ قدوس کی جتنی عبادتیں ہیں سب میں اللہ کی شانِ سلطنت و عظمت اور شانِ جمال و محبوبیت نظر آتی ہے لیکن کسی میں کم اور کسی میں زیادہ۔ (۱۴)

میں یہ عرض کر رہا تھا کہ ان ارکان میں کس رکن کو اہمیت حاصل ہے وہ اس تقریر سے سمجھ میں

آتی ہے کہ اصل نماز ہے اور زکوٰۃ تابع ہے، اسی طرح اصل حج ہے اور صوم تابع ہے، ظاہر ہے کہ صلوٰۃ کو زکوٰۃ پر تقدم اور ترجیح حاصل ہوگی اور حج کو صوم پر ترجیح حاصل ہوگی۔

رہ گئے صلوٰۃ اور حج، اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کو سامنے رکھا جائے، آپ نے فرمایا کہ ”قیامت کے روز سب سے پہلے بندے سے نماز کے متعلق پوچھا جائے گا“ (۱۵) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ نماز سب سے اہم ہے جو اس کے متعلق سب سے پہلے سوال کیا جائے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بہر حال اس حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کو اس خیمہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے جس میں ایک عمود ہوتا ہے اور چار اطناب ہوتے ہیں، عمود تو درمیان میں وہ ستون ہوتا ہے جس پر خیمہ کھڑا ہوتا ہے اور چار اطناب چار جانب کی رسیاں ہوتی ہیں۔

اس تشبیہ سے مقصد یہ ہے کہ جس طریقہ سے خیمہ میں جب تک عمود کھڑا رہے گا خیمہ قائم رہے گا اور اگر عمود زمین پر آجائے گا تو وہ خیمہ زمین یوں ہو کر بے مصرف اور بے فائدہ ہو جائے گا، نہ اس کے ذریعہ گرمی سے تحفظ حاصل کیا جاسکے گا اور نہ ہی سردی سے بچاؤ ہوگا، اسی طریقہ سے اسلام میں ”شہادۃ أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله“ کی حیثیت عمود کی ہے جب تک یہ شہادت موجود ہے تو اسلام موجود ہے اور اگر یہ شہادت موجود نہیں تو پھر نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ سب ہی ہوں پھر بھی ان کا کچھ اعتبار نہیں جیسے خیمہ میں اگر عمود نہ ہو اور چاروں رسیاں کھونٹیوں سے بندھی ہوئی ہوں تو خیمہ زمین پر پڑا ہوا ہوتا ہے قائم نہیں رہتا اور اس سے استفادہ نہیں کیا جاسکتا، اسی طریقے سے اگر شہادت نہیں ہے تو بقیہ ارکان کا کوئی فائدہ نہیں آخرت میں نجات عن الخلود فی النار کا حقیقی فائدہ شہادت پر موقوف ہے۔

پھر جس طرح خیمہ میں اگر کوئی رسی کسی ایک جانب کی کھونٹی سے کھل جاتی ہے تو اس جانب سے خیمہ ڈھیلا ہو کر لٹک جاتا ہے جو کہ ضعف کی علامت ہے، اسی طرح اگر شہادت تو موجود ہو لیکن نماز نہ ہو تو اسلام کا خیمہ بھی اس جانب سے ڈھیلا ہو جائے گا، دوسری جانب سے اگر آپ رسی کھول دیں گے تو اس جانب سے بھی ڈھیلا ہو جائے گا، اسی طرح اگر آپ نماز کے ساتھ روزے کو بھی ترک کر دیں گے تو دوسری جانب سے بھی اسلام ڈھیلا ہو جائے گا۔

بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ شہادت کی حیثیت عمود کی ہے اور باقی چار ارکان سے پورا فائدہ حاصل کرنے کے لیے عمود کا قائم رہنا ضروری ہے اور اطناب کو اتاد کے ساتھ بندھا ہوا ہونا چاہیے، اگر اطناب میں سے

(۱۵) دیکھیے سنن نسائی (ج ۱ ص ۸۱) کتاب الصلاۃ، باب المحاسبة علی الصلوات۔ جامع ترمذی، أبواب الصلاۃ، باب ما جاء أن أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلاۃ، رقم (۴۱۳)۔ سنن ابی داود، کتاب الصلاۃ، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: کل صلاۃ لا يتمها صاحبها تتم من نطوعه، رقم (۸۶۳-۸۶۶) سنن ابن ماجہ، کتاب إقامة الصلاۃ والسنة فیها، باب أول ما جاء فی أول ما يحاسب به العبد: الصلاۃ، رقم (۱۴۲۵ و ۱۴۲۶)۔

بعض یا کل ڈھیلی ہو جاتی ہیں تو خیمے کے اندر نخل آجاتا ہے، اسی طرح شہادت اگر ہو اور ارکانِ اربعہ میں سے کل یا بعض کو ترک کر دیا جائے تو اسلام کے اندر بھی نخل آئے گا۔

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ

اور مشہور شاعر فرزدق کا واقعہ

روایت ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ اور فرزدق کا ایک جنازہ پر اجتماع ہوا تو حضرت حسن بصری نے پوچھا ”ما أعددت لمثل هذه الحالة؟“ کہ تم نے اس وقت کے لیے کیا تیاری کی ہے؟ فرزدق نے جواب دیا ”شهادة أن لا إله إلا الله“ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”هذا العمود فائين الأطناب؟“ یہ تو عمود ہے، باقی اطناب کہاں ہیں؟ خیمہ سے کامل استفادہ کے لیے عمود کے ساتھ ساتھ اطناب کی بھی ضرورت ہوا کرتی ہے ان کا بھی اہتمام ہونا چاہیے۔ (۱۶)

بہر حال اس بلیغ تشبیہ سے شہادت کی حیثیت واضح ہو گئی کہ وہ اساس اور بنیاد ہے اور بقیہ ارکان کا حال بھی معلوم ہو گیا کہ ان کی حیثیت شہادت جیسی تو نہیں ہے لیکن ان میں سے کسی ایک کو بھی ترک کرنے سے اسلام کی عمارت میں نخل پیدا ہو جائے گا اور وہ مکمل نہیں ہوگی۔

اس میں مرجئہ کا بھی رد ہو گیا جو اعمال کو ضروری قرار نہیں دیتے اگر خیمے میں عمود کے ساتھ اطناب ضروری ہیں تو شہادت کے ساتھ بقیہ ارکان بھی ضروری ہوں گے ان کو غیر ضروری نہیں قرار دیا جاسکتا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اسلام کے تو اور بھی بہت سے ارکان ہیں، جہاد کا حکم ہے، حقوق سے متعلق اور بہت سے فرائض ہیں، ان کا ذکر نہیں ہے، صرف پانچ چیزوں کے ذکر پر اکتفا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان پانچ چیزوں پر اتنا اس لیے کیا گیا ہے کیونکہ یہ مشہور ہیں۔

بعض حضرات نے کہا، کہ عبادات یا قوی ہوگی یا غیر قوی، قوی تو شہادتیں ہیں، غیر قوی یا ترک ہوگی جیسے روزہ

یا وجہ دی ہوگی یا بدنیہ ہیں یا مالیہ، یا مرکبہ من البدن والمال، یہاں ہر ایک کی بعض اشکال پر گفت کیا گیا، پانچ کے اندر مختصراً نہیں

یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ عبادات یا تو متعلق بالقلب ہوں گی یا نہیں، پہلی صورت کا مصداق

شہادتیں ہیں اور اگر متعلق بالقلب نہ ہوں تو پھر دو صورتیں ہیں یا وہ ایجابی ہوں گی یا سلبی، سلبی کا مصداق

روزے ہیں اور اگر ایجابی ہوں تو پھر وہ متعلق بالبدن ہوں گی یا بالمال، یا بالبدن و المال جمیعاً، متعلق بالبدن نماز ہے، بالمال زکوٰۃ ہے اور بالبدن و المال جمیعاً کا مصداق حج ہے، یہاں بطور مثال ایک ایک چیز کو پیش کیا گیا ہے۔

ایک توجیہ وہی ہے جو پیچھے گزر چکی ہے کہ ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ“ میں اللہ تعالیٰ کی حاکمیت، توحید اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے اندر دو شانیں ہیں ایک شانِ حاکمیت اور ایک شانِ محبوبیت، شانِ حاکمیت کا اظہار نماز اور زکوٰۃ سے ہوا اور شانِ محبوبیت کا اظہار روزہ اور حج سے۔ ان پانچ کے اندر ہر مقصود نہیں۔

ایک نکتہ

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک روز علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے دورانِ مذاکرہ یہ مضمون ذکر فرمایا کہ جہاں عنوانِ شہادت کے ساتھ توحید کا ذکر ہوتا ہے اس کے ساتھ وہاں رسالت کا بھی ذکر ہوتا ہے جیسا کہ حدیثِ باب میں یہی صورت ہے اور جہاں شہادت کا عنوان نہیں ہوتا وہاں عام طور پر ایسا ہوتا ہے کہ محض توحید کے ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے، رسالت کا ذکر نہیں ہوتا جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ”مَنْ كَانَ آخِرَ كَلَامِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ“ (۱۷) اور ”لَقَنُوا مَوْتَكُمْ قَوْلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ (۱۸) اسی طرح ”أَفْضَلُ الذِّكْرِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ (۱۹) حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے اس فرق کا نکتہ یہ بیان فرمایا کہ شہادت سے مقصد دلی عقیدہ و ایمان کا اظہار کرنا ہوتا ہے، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ میں دو احتمال ہیں کبھی تو اس کے کہنے سے مقصود عقیدہ کا اظہار ہوتا ہے اور کبھی عقیدہ کا اظہار نہیں بلکہ صرف ذکر مقصود ہوتا ہے، بخلاف ”محمد رسول اللہ“ کے، کہ اس سے صرف اظہارِ عقیدہ ہی مقصود ہوتا ہے، کسی نے بھی اس کو ذکر شمار نہیں کیا۔ چونکہ شہادت کے عنوان سے عقیدہ کو بیان کیا جاتا ہے اس لیے اس کے ساتھ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کو بھی ذکر کرتے ہیں اور بلا عنوانِ شہادت ذکر بھی مقصود ہوا کرتا ہے، اس لیے بلا ذکرِ رسالت صرف توحید پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ (۲۰) واللہ اعلم۔

(۱۷) سنن ابی داؤد، کتاب الجنائز، باب فی التلقین، رقم (۴۱۱۶)۔

(۱۸) حوالہ بالا حدیث نمبر (۴۱۱۷)۔

(۱۹) سنن ترمذی، کتاب الدعوات، باب ما جاء أن دعوة المسلم مستجابة، رقم (۳۳۸۳)۔

(۲۰) دیکھیے ”درسِ بخاری“ (ج ۱ ص ۱۳۲) و فضل الباری (ج ۱ ص ۲۹۹ - ۳۰۱)۔

تنبیہ

یہاں ذرا سا ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ”محمد رسول اللہ“ جب ذکر میں داخل نہیں ہے تو صوفیہ کرام اس کی تلقین کیوں کرتے ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ذکر کرنے والوں کو ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ کے ساتھ ”محمد رسول اللہ“ ماننے کی جو تلقین کی جاتی ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ یہ دوسرا جزء ذکر ہے، بلکہ اس لیے کہ کہیں ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ کی کثرت تکرار سے اور اس میں منہمک ہونے کی وجہ سے عقیدہ رسالت سے غفلت نہ ہو جائے اور اس میں کسی قسم کی کوئی کمزوری نہ آنے پائے، لہذا کہا جاتا ہے کہ ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ کے ساتھ اس کو بھی درمیان درمیان میں کہہ لیا کرو۔ واللہ اعلم۔

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ اور ذکر مفرد

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ بڑے درجہ کے آدمی تھے اور بہت بڑے اللہ والے بزرگ تھے، انھوں نے ”اللہ اللہ“ کے مفرد ذکر کا سختی سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ ذکر بدعت ہے، کیونکہ یہ علم ہے، اور علم کے بار بار تکرار سے کوئی فائدہ نہیں، ذکر ہونا چاہیے جیسے ”سبحان اللہ“ جس میں اللہ تعالیٰ کی تقدیس بیان کی گئی ہے ”الحمد للہ“ جس میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کا بیان ہے ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ جس میں اللہ تعالیٰ کی توحید کا بیان ہے، صرف ”اللہ اللہ“ یہ بے مقصود ہے اور بے فائدہ ہے۔

لیکن ان کی یہ بات نہایت سقیم ہے اور ان کے شایانِ شان نہیں ہے اس لیے کہ دیکھنا یہ ہے کہ ذکر سے کس کا فائدہ پیش نظر ہے ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ اگر کوئی شخص سبحان اللہ سبحان اللہ کہتا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کی شانِ تقدیس میں کوئی اضافہ نہیں کرتا اسی طرح الحمد للہ کہنے سے اللہ تعالیٰ کی صفتِ محمودیت میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا، بالکل اسی طرح لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ کہنے سے اللہ تعالیٰ کی صفتِ وحدانیت کے اندر کوئی زیادتی نہیں ہوتی۔ ہاں! خود ذکر کرنے والے کو اس سے فائدہ پہنچتا ہے کہ سبحان اللہ کے تکرار سے اس کے دل میں اللہ تعالیٰ کی شانِ قدوسیت و پاکی راسخ ہوتی ہے اسی طرح تحمید و توحید کے ذکر سے اللہ تعالیٰ کی محمودیت و وحدانیت قلب میں راسخ ہو جاتی ہیں بعینہ یہی فائدہ اللہ اللہ کے ذکر مفرد پر بھی مرتب ہے کہ اس سے آدمی کے دل میں اللہ تعالیٰ کی صفاتِ کمالیہ کا استحضار اور رسوخ ہوتا ہے اس لیے کہ ”اللہ“ ذات واجب الوجود، مستجمع جمیع صفات الکمال کے لیے علم قرار دیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ اللہ اللہ کے تکرار اور ذکر سے اس ذات کا اور اس کی صفات کا استحضار ہوگا اور ان کا قلب میں رسوخ ہوگا۔ گویا جو فوائد دوسرے

اذکار میں ہیں وہی فوائد اس کے اندر بھی ہیں۔

پھر اس کے علاوہ اس کو بدعت قرار دینا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ حدیث میں وارد ہے ”لاتقوم الساعة حتی لا یقال فی الارض: اللہ اللہ“ (۲۱) یعنی جب تک ایمان والے لوگ باقی رہیں گے اس وقت تک قیامت نہیں آئے گی لیکن ان ایمان والوں کی بقاء کے لیے حدیث میں عنوان ”اللہ اللہ“ کہنے کا اختیار کیا گیا ہے اور تکرار کے ساتھ اس کو ذکر کیا گیا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ تکرار کے ساتھ اللہ اللہ کہنا یہ بدعت میں شامل نہیں ہے۔

واضح رہے کہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر مفرد کے جواز پر آیت قرآنی ”قُلِ اللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ...“ سے استدلال کیا ہے کہ یہاں پر صرف لفظ ”اللہ“ مذکور ہے۔ لیکن یہ استدلال کمزور ہے کیونکہ یہ سوال کا جواب ہے، یہاں ”اللہ“ مفرد مراد نہیں ہے بلکہ ماقبل کے ساتھ ملانے کے بعد یہ مرکب ہو جائے گا۔ (۲۲) واللہ اعلم۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کو لا کر بتانا چاہتے ہیں کہ ایمان مرکب ہے اور جو چیز مرکب ہوگی وہ قابلِ زیادت و نقصان ہوگی، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہی ثابت کرنا ہے کہ ایمان پانچ امور سے مرکب ہے چونکہ یہ امور خمسہ ہر شخص میں مکمل نہیں پائے جاتے کوئی نماز میں کوتاہی کرتا ہے، کوئی زکوٰۃ ادا نہیں کرتا، کچھ لوگوں سے حج اور روزہ میں تساہل ہو جاتا ہے، یہ سب علاماتِ اسلام ہیں جن میں تفاوت کے اعتبار سے مراتبِ ایمان میں فرق آجاتا ہے، امام بخاری اپنا مدعا اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ اعمال کی کمی بیشی ایمان کی کمی بیشی پر دلالت کرتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ ایمان کی ترکیب اور اس کی قابلیتِ زیادت و نقصان کے مطلقاً منکر نہیں ہیں وہ بھی ان کو مانتے ہیں البتہ وہ اعمال کو ایمانِ کامل کا جزء مانتے ہیں لہذا کوئی اختلاف نہیں۔ (۲۳) واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(۲۱) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۴) کتاب الایمان باب ذہاب الایمان آخر الزمان۔

(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۰۰)۔

(۲۳) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۱۲)۔

۲ - باب : اُمُورِ الْإِيمَانِ .

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى : «لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرُّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» /البقرة : ۱۷۷ .

«قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ» /المؤمنون : ۱ / . آيَةُ .

بعض نسخوں میں ”اُمورِ الایمان“ کی جگہ ”اُمورِ الایمان“ ہے ، اس صورت میں جنس مراد لیں

گے - (۱)

اس میں تین احتمال ہیں :-

ایک یہ کہ یہ اضافتِ بیانیہ ہو یعنی ”باب اُمور الیٰھی الایمان“ یہ امام بخاری کے مدعی کے

مطابق ہے -

دوسری صورت یہ ہے کہ اضافت بمعنی ”فی“ ہو ، تقدیر یوں ہوگی ”باب اُمور الداخلۃ فی الایمان“

یہ صورت بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے مدعا کے مطابق ہے -

تیسری صورت یہ ہے کہ اضافت لاسیہ ہو اور یوں کہیں باب اُمور الیٰھی مکملۃ للایمان ، اس

صورت میں یہ اعمال ایمان کا جزء نہیں کیملات ہوں گے اور امام بخاری کا مدعا ثابت نہیں ہوگا - (۲)

ترجمہ کا مقصد اور ماقبل سے ربط

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے اصول کو بیان کیا اور اب فروع کو بیان کرنا چاہتے ہیں - (۳)

(۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۰) -

(۲) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۰) ولاح الذراری (ج ۱ ص ۵۴۷ و ۵۴۸) -

(۳) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۲) -

شرح کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یا تو یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ ایمان ایک ایسی مکمل چیز ہے جو بہت سے اجزاء و ارکان سے مل کر پوری ہوتی ہے اور یا یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ ایمان ایک حقیقت مرکبہ ہے اس کے بہت سے اجزاء ترکیبیہ ہیں جن کے ملنے کے بعد اس کا تحقق ہوتا ہے ، پہلی صورت میں تو امام بخاری نے گویا یہ اشارہ کیا ہے کہ یہ امور مکملاتِ ایمان ہیں اور دوسرے احتمال پر یہ اشارہ ہے کہ ان امور سے ایمان کی حقیقت کا وجود ہوتا ہے لیکن حضرت امام بخاریؒ نے جو الجواب کتاب الایمان میں ذکر کیے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمالِ ایمان ایمان کے مکمل ہیں۔ (۴)

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ پیچھے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں پانچ اجزاء کا ذکر ہے ، کسی کو یہ خیال گذر سکتا ہے کہ بس ارکان پانچ ہی ہیں اور پانچ ہی ضروری ہیں ، اس باب کو لا کر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بتادیا کہ ایمان کے اور بھی افعال و اعمال ہیں ایمان پانچ ہی چیز میں منحصر نہیں۔ (۵)

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ ہی سے یہ بھی منقول ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جب ایمان کی بساطت و ترکیب کی بحث سے فارغ ہو گئے اب امام صاحب مقتضیات الایمان کو بیان کر رہے ہیں اور اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ مؤمن کی یہ شان نہیں کہ تصدیق کرنے کے بعد اعمال میں کوتاہی کرے ، بلکہ اعمال جو کہ ایمان کے مقتضیات میں سے ہیں مؤمن کو ان اعمال کو پورا کرنا چاہیے۔ (۶)

یہ بھی ممکن ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے تو اجمالاً یہ بتادیا کہ ایمان قول و عمل کا مجموعہ ہے اس میں کمی و زیادتی ہوتی ہے ، اب یہاں پر اجمالی طور پر تمام شعبِ ایمانیہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایمان کے بہت سے شعبے ہیں اسی لیے اس باب میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ”الإيمان بضع وستون شعبة والحياء شعبة من الإيمان“ ذکر فرمائی اور اس باب کے بعد پھر آگے جو الجواب لے کے آئے ہیں ان میں شعبِ ایمانیہ کی تفصیل بیان کی ہے گویا پہلے اجمالاً یہ بتادیا کہ ایمان کے بہت سے شعبے ہیں اور پھر آگے تراجم سے ان بعض شعب کی تفصیل و تعیین کردی جن کے متعلق امام بخاری نے ”الإيمان بضع وستون شعبة“ کی روایت ذکر کی۔

ایک بات آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس باب کو لا کر مرجعہ پر رد کر رہے ہیں کہ تم کہتے ہو طاعت مفید نہیں اور معصیت مضر نہیں حالانکہ ایمان کے ساتھ بہت سے احکام و اعمال کا

(۴) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

(۵) تعلیقات لایع الدراری (ج ۱ ص ۵۴۶)۔

(۶) لایع الدراری (ج ۱ ص ۵۴۹)۔

تعلق ہے، ان احکام و اعمال کو اگر ادا نہ کیا جائے تو اسلام بالکل نامکمل رہتا ہے، اسلام کی تکمیل کے لیے صرف پانچ چیزوں پر ہی اکتفا نہیں کیا جاسکتا بلکہ ان کے علاوہ دوسری فروع کی بھی ضرورت ہے، گویا پانچ سے بھی مرجمہ کا رد ہو گیا اور جب مزید امور کی طرف امام بخاری نے اشارہ کیا تو اور زیادہ رد ہو گیا۔ (۷)

یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مقصد کو ثابت کرنے کے لیے دو آیتیں ذکر کی ہیں ایک لَيْسَ الْبِرَّ... الْخ " اور دوسری آیت ہے "قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ... الْخ"۔

آیات کا ترجمہ کے ساتھ ربط

ان میں سے پہلی آیت کے متعلق حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایمان کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے جواب میں یہ آیت تلاوت فرمائی (۸) چونکہ یہ روایت علی شرط البخاری نہ تھی اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے روایت چھوڑ دی اور اس سلسلہ کی آیت ذکر فرما دی۔ (۹)

لیکن سوال یہ ہے کہ یہ کیسے معلوم ہوا کہ یہ امور جو آیت شریفہ میں مذکور ہیں وہ ایمان میں داخل ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں کہا گیا ہے "أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ" یہاں : "الْمُتَّقُونَ" سے مراد ہے "الْمُتَّقُونَ مِنَ الشَّرِّ وَالْمَعَاصِي وَالْأَعْمَالِ السَّيِّئَةِ" اور شرک و معاصی سے بچنے والے مؤمن ہیں، تو مؤمن ایسے شخص کو کہا جا رہا ہے جو اوصاف مذکورہ بالا کا حامل ہے لہذا معلوم ہوا کہ ایمان میں یہ چیزیں داخل ہیں۔ (۱۰)

اسی طرح دوسری آیت میں تو صراحۃً مؤمن کی صفات شمار کرائی گئی ہیں، گویا دونوں آیتوں کا باب امور الایمان کے ترجمے سے مکمل ربط ہے۔

آیتوں کی ترتیب میں نکتہ

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ ان میں سے پہلی آیت سورہ بقرہ کی ہے اور دوسری آیت سورہ مؤمنون

(۷) دیکھیے ایضاً البھری (ج ۲ ص ۱۷۱)۔

(۸) برواہ عبدالرزاق۔ کذا فی الفتح (ج ۱ ص ۵۱) قال الحافظ: "ورجالت ثقات۔"

(۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۱)۔

(۱۰) حوالہ ۱۹۔

کی، ”باب اُمور الایمان“ کے ترجمہ کا تقاضا یہ تھا کہ ترتیب برعکس ہوتی، کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مدعا یہ ہے کہ ایمان اعمال سے مرکب ہے اس مدعا اور مقصد پر دلالت کرنے کے لیے ”قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ“ والی آیت زیادہ واضح ہے اس لیے کہ اس میں ”مؤمنون“ کا لفظ موجود ہے، اس کے بعد ”الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ.... الخ“ کے ذریعہ مؤمنین کی صفات شمار کرائی گئی ہیں، یہ صفات کاشفہ ہیں جو یہ بتا رہی ہیں کہ یہ اعمال ایمان میں داخل ہیں۔ برخلاف پہلی آیت کے کہ وہاں ”بر“ کا لفظ استعمال ہوا ہے، وہاں یہ تاویل کرنی پڑتی ہے کہ ”بر“ کا اطلاق ایمان پر کیا گیا ہے اور اس سے مراد ایمان ہے۔ اس کے باوجود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایسا نہیں کیا اس کی وجہ وہی روایت ہے جو ہم بیان کر آئے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کی تفسیر کرتے ہوئے بقرہ کی یہ آیت تلاوت فرمائی تھی، گویا کہ اس آیت میں صراحۃً امور ایمان کو ذکر کیا گیا ہے اس لیے انھوں نے اس آیت کو مقدم کیا ہے۔ (۱۱)

اس کے علاوہ یہ بھی ممکن ہے کہ ”قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ“ والی آیات میں وارد صفات صفات کاشفہ نہ ہوں بلکہ مادہ ہوں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مدعا تو کاشفہ ہونے کی صورت میں پورا ہو رہا تھا مادہ ہونے کی صورت میں یہ کمال ایمان کا بیان ہوگا گویا ان کمالات کو ذکر کیا جا رہا ہے جو مؤمنین کے لیے قابلِ مدح و ستائش ہیں، چونکہ یہ احتمال موجود تھا اس لیے اس کو مقدم نہیں کیا، اس کے مقابلہ میں اس آیت کو مقدم کر دیا جو ”ایمان“ کی تفسیر کے سلسلہ میں وارد ہے۔ واللہ اعلم۔

تنبیہ

آپ اس مقام پر دیکھ رہے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ“ کے بعد بغیر کسی فصل کے ”قَدْ أَفْلَحَ....“ والی آیت ذکر کی ہے، اس کے بارے میں سمجھ لیجیے کہ اصلی کے نسخہ میں یہاں دونوں آیتوں کے درمیان ”واو“ موجود ہے اور ابن عساکر کے نسخے میں ”وقوله“ کا فصل موجود ہے۔ (۱۲)

اس مقام پر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے یہ احتمال ذکر کیا ہے کہ ”قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ.... الخ“ ”المتقون“ کی تفسیر ہو لیکن شارحین نے اس کی تردید کی ہے (۱۳) چنانچہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مذکورہ اوصاف کے حاملین کا ذکر کر کے ان کی طرف اشارہ کیا ہے ”وَأُولَئِكَ

(۱۱) ایضاح البخاری (ج ۲ ص ۱۷۴)۔

(۱۲) دیکھیے ارشاد الساری للقطانی (ج ۱ ص ۹۲)۔

(۱۳) حوالہ بالا۔

”هُمُ الْمُتَّقُونَ“ کے ذریعہ ، گویا کہ یہ بتادیا کہ ان اوصاف کے حاملین ہی متقین ہیں ، اب یہاں ایسی کوئی بات رہ گئی کہ اس کی تفسیر کرنی پڑے ؟! پھر یہ دعویٰ کسی حد تک اُس وقت درست ہو سکتا تھا جب دونوں آیتیں متصل ہوتیں جبکہ یہاں آیات نہیں بلکہ بہت ساری سورتوں کا فاصلہ ہے ، لہذا اس کو تفسیر قرار دینا بہت ہی مستبعد ہے - (۱۴)

بہر حال جن نسخوں میں یہاں کوئی فصل نہیں ہے ان کے بارے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ ان دونوں آیتوں کا بالکل الگ الگ ہونا واضح ہے کسی قسم کا العباس نہیں ہے اس لیے کسی فاصل کی ضرورت نہیں سمجھی گئی - (۱۵) واللہ اعلم۔

تفسیر آیات

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ....

جب تحویلِ قبلہ کا حکم آیا تو لوگوں نے عجیب و غریب قسم کی باہمی شروع کیں ، کسی نے کہا کہ صاحب آپ کے پیغمبر تو کہتے ہیں کہ میں نبی ہوں اور انبیاء کے قبلہ کو چھوڑ دیا ، چونکہ انبیائے بنی اسرائیل ہزاروں کی تعداد میں تھے اور ان کا قبلہ بیت المقدس تھا ، آپ نے بیت المقدس کو چھوڑ کر بحکم خداوندی بیت اللہ کو قبلہ بنایا تو انھوں نے اعتراض کیا کہ یہ کیسے پیغمبر ہیں۔

بعض نے کہا کہ ان کا عجیب حال ہے ان کی ناچکنگی دیکھیے کہ کبھی بیت المقدس کی طرف نماز پڑھ رہے ہیں اور کبھی بیت اللہ کی طرف ، ان کو کسی ایک حال پر قرار نہیں۔

ایسے لوگوں کے جواب میں یہ آیت اتری جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ ایمان یہ نہیں ہے کہ تم مشرق کی طرف منہ کرو یا مغرب کی طرف بلکہ ایمان تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرف رُخ کرنے کا حکم دیا ہے اس طرف فوراً رُخ کر لیا جائے اور اس کے حکم کی فوری تعمیل کی جائے - (*)

اس کو یوں سمجھیے کہ ایک شخص کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ یہ وفادار غلام ہے ، یہ اپنے آقا کے

حکم کی بھرپور تعمیل کرنے والا ہے اس کی زندگی کا مقصد یہی ہے کہ میں آقا کے حکم کو بجلاؤں ایسا شخص کسی رُخ یا جہت کو نہیں جانتا بلکہ صرف اس بات کو جانتا ہے کہ میرے مولیٰ کی مرضی کس چیز میں ہے ، جب

(۱۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۴۳)۔

(۱۵) حوالہ بالا۔

(*) دیکھیے تفسیر قرطبی (ج ۲ ص ۳۷۷ و ۳۷۸)۔

تک آقا کا حکم رہا کہ بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھو تو وہ اُدھر ہی منہ کر کے نماز پڑھتا رہا اور جب آقا کا حکم آگیا کہ اب بیت اللہ کی طرف اپنا رخ پھیر لو تو وہ اس میں کسی حکمت کا سوال نہیں کرتا اور نہ ہی تعمیل حکم میں توقف کرتا ہے بلکہ وہ فوراً اپنا رخ بیت اللہ کی طرف کر لیتا ہے۔
گویا اس آیت کے اندر یہ حقیقت بیان کی گئی ہے کہ اصل اطاعت اور برّ حکم خداوندی کو بجالانا ہے۔

اس کو دوسرے لفظوں میں یوں سمجھو کہ ایک صورت برّ ہوتی ہے اور ایک حقیقت برّ۔ صورت برّ میں اگر حقیقت موجود نہ ہو تو وہ صورت بیکار ہے، حقیقت برّ اگر اس میں آجائے تو وہ کار آمد ہے۔

دیکھیے منافقین نماز پڑھتے ہیں، جہاد میں شرکت کرتے ہیں، شہادتین کا اقرار کرتے ہیں اس کے باوجود اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اَنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ لَكَٰذِبُوْنَ“ (۱۶) نیز فرمایا ”اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ فِي الدَّرَكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ“ (۱۷) آپ نے دیکھا کہ ان میں صورتِ صلوة، صورتِ جہاد وغیرہ موجود ہے لیکن چونکہ حقیقتِ ایمان اور تصدیقِ قلبی نہیں ہے اس لیے ان آیات میں ان کی حقیقت بیان کر دی گئی۔

یہی صورتحال تمام کفار کے ساتھ ہے جو نیک اعمال کرتے ہیں لیکن ان کے وہ اعمال کار آمد نہیں چنانچہ قرآن کریم میں ہے ”وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَعْمَالُهُمْ كَسَرًاۙ اَيۡقِيْعَةٍ يَّخۡسِفُهَآ الظُّلُمٰنُ مَآءٌ حٰثٍ اِذَا جَآءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْۡئًا“ (۱۸) — کافروں کے اعمال کی مثال ایسی ہے جیسا کہ سحرا اور چٹیل میدان میں ریت ہو، اس کو آدمی دور سے پانی سمجھتا ہے لیکن جب وہ قریب پہنچتا ہے تو پانی ندارد، اسی طرح ان لوگوں کے اعمال میں صورت تو موجود ہے لیکن حقیقت موجود نہیں ہے۔

یہ بات سمجھ میں آگئی تو اب یہ سمجھیے کہ ایک ہے استقبال فی الصلوة کی صورت، وہ چاہے بیت المقدس کی طرف ہو یا بیت اللہ کی طرف، اور ایک ہے اس کی حقیقت، یہ حقیقت اُس وقت متحقق ہوگی جب ایمان ہوگا، اگر ایک شخص بیت المقدس کی طرف منہ کر رہا ہے اور اس کے دل میں ایمان نہیں ہے تو وہ انبیاء کی پیروی کرنے والا نہیں ہے، اسی طرح ایک آدمی بیت اللہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھ رہا ہے اور اس کے دل میں ایمان نہیں ہے تو صورت تو استقبال ہے لیکن حقیقت استقبال نہیں ہے کیونکہ عمل کی حقیقت ایمان سے متحقق ہوتی ہے۔

(۱۶) سورة المنافقون / ۱-

(۱۷) سورة النساء / ۱۳۵-

(۱۸) سورة النور / ۳۹-

وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ“۔

یہ آیت شریفہ اپنے اختصار کے ساتھ پوری شریعت کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے، اس لیے کہ ساری شریعت تین قسموں پر منقسم ہو جاتی ہے:-

ایک سمت اعتقاد، کہ انسان کو حصول کمال کے لیے سب سے پہلے اپنے خیالات اور عقائد کی درستگی کی ضرورت پڑتی ہے، اگر کسی آدمی کا عقیدہ درست نہ ہو تو وہ خواہ کیسا ہی ہو لیکن اللہ کی زمین پر بوجھ ہے، اسی صحیح عقائد کی طرف یہاں ”وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ... وَالنَّبِيِّينَ“ میں اشارہ کیا گیا ہے۔
دوسری قسم حسن اخلاق و معاشرت ہے، کہ عقائد کی درستگی کے بعد ایک انسان کو حسن اخلاق اور حسن معاشرت کے ساتھ متصف ہونا چاہیے ”وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ... وَفِي الرِّقَابِ“ میں اسی حسن اخلاق کا بیان ہے۔

تیسری قسم تہذیب نفس ہے، پھر اس تہذیب نفس کی دو صورتیں ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ بندہ کا تعلق اللہ تعالیٰ کے ساتھ درست ہو، تہذیب نفس کی اس شاخ کی طرف ”وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ“ سے اشارہ کیا گیا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ کے بندوں کے ساتھ تعلق صحیح رہے اس کی طرف اشارہ ہے ”وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ“ میں۔

بہر حال یہ پہلی آیت ہے اس کو یہاں لا کر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ گویا یہ بتا رہے ہیں کہ ”بر“ سے

مراد ایمان ہے، اور ایمان کی تفسیر میں یہ تمام اعمال داخل ہیں لہذا معلوم ہوا کہ ایمان مرکب ہے۔

آپ کہہ سکتے ہیں کہ اس آیت میں مرجئہ پر رو ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ اعمال کا ایمان سے کوئی تعلق نہیں، یہاں اللہ تعالیٰ نے ایمان سے متعلق بہت سے اعمال بیان کر دیے، یہ سارے اعمال مکملات ایمان ہی تو ہیں، یہ سارے اعمال ایمان کی فروع اور اس کے مقتضیات ہی تو ہیں، پھر اعمال کے بارے میں یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ ان کا ایمان کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ یہ بات ذہن میں رکھیے کہ حنفیہ کی تردید یہاں مقصود نہیں اس لیے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور حنفیہ کے درمیان فرق ہی نہیں ہے کیونکہ اعمال کو

نفسِ ایمان کے لیے وہ بھی جزء نہیں مانتے ہم بھی جزء نہیں مانتے، نفسِ ایمان کے اندر وہ بھی زیادتی اور کمی کے قائل نہیں ہیں اور ہم بھی کمی و بیشی کے قائل نہیں ہیں۔

اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ نہیں! امام بخاری کا حنفیہ کے ساتھ اختلاف مشہور ہے، اسی بنیاد پر وہ حنفیہ پر رد کر رہے ہیں۔ تو آپ اس صورت میں کہہ سکتے ہیں کہ یہاں ایمان کا ذکر نہیں ہے بلکہ ”بِرّ“ کا ذکر ہے، چونکہ ”بِرّ“ ایمان کا اثر ہے اس لیے حدیث میں ایمان کی تفسیر ”بِرّ“ سے کر دی گئی ہے اس لیے نہیں کہ ”بِرّ“ اور ”ایمان“ مترادف ہیں۔ لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال درست نہیں۔

دوسری آیت ”قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ....“ کے متعلق ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ ان صفات کے اندر دو احتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ یہ صفات مادہ ہوں، اس صورت میں ان صفات سے کمالِ ایمان کی تعریف ہوگی، اور کمالِ ایمان کو ہم بھی مرکب مانتے ہیں، دوسرا احتمال یہ ہے کہ ان کو صفات کا شفعہ قرار دیا جائے، اس صورت میں بیشک یہ ثابت ہوگا کہ ایمان میں یہ چیزیں داخل ہیں۔ لیکن آپ کہہ سکتے ہیں کہ اس سے امام بخاری کا مقصود مرجئہ کی تردید ہے۔ واللہ اعلم۔

۹ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ الْعَقَدِيُّ قَالَ : حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (۱۹) ، عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً ، وَالْحَبَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ) .

رواقہ حدیث

① عبد اللہ بن محمد: یہ ابو جعفر عبد اللہ بن محمد بن عبد اللہ بن جعفر بن الیمان بن احنس جعفی بخاری مُسنَدی ہیں، ان کے نسب نامہ میں جو ”یمان“ ہیں یہ وہی ہیں جن کے ہاتھ پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اجداد میں سے مغیرہ اسلام لائے تھے۔ یہ ثقہ اور حافظ ہیں، اصحابِ اُصولِ ستہ میں سے صرف بخاری اور ترمذی نے ان کی حدیثیں لی ہیں، ۲۲۹ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۲۰)

ان کو ”مُسنَدی“ کیوں کہا جاتا ہے؟ اس کی وجہ علماء لکھتے ہیں کہ یہ ہمیشہ مُسنَد احادیث کی

(۱۹) الحدیث أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها، رقم (۱۶۱ و ۱۶۲) والنسائي في سننه، في كتاب الإيمان وشرائعها، باب ذكر شعب الإيمان، رقم (۵۰۰۶ - ۵۰۰۹) وأبو داود في سننه، في كتاب السنة، باب في رد الإرجاء، رقم (۳۶۶۶) والترمذي في جامعه، في كتاب الإيمان، باب ما جاء في استكمال الإيمان وزيادة ونقصانه، رقم (۲۶۱۳) وابن ماجه في سننه، في المقدمة، باب في الإيمان، رقم (۵۷)۔

جستجو میں رہتے تھے مراسیل و منقطعات کی طرف ان کو رغبت نہیں تھی، امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کو ”مسندی“ اس لیے کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ماوراء النہر میں سب سے پہلے صحابہ کی مسانید جمع کی ہیں۔ (۲۱) واللہ اعلم۔

② ابو عامر عَقَدی: یہ ابو عامر عبدالملک بن عمرو بن قیس عَقَدی۔ بفتح العين المہملۃ واخفاف۔ بھری ہیں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ ہیں، تمام حفاظ کا ان کی جلالت و ثقاہت پر اتفاق ہے، تمام صحاح ستہ میں ان کی روایات موجود ہیں ۲۰۴ھ یا ۲۰۵ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۲۲)

③ سلیمان بن بلال: یہ ابو محمد یا ابو ایوب سلیمان بن بلال قرشی تیمی مدنی ہیں، عبداللہ بن دینار رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے علاوہ دوسرے بڑے بڑے تابعین سے حدیث سنی اور عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ جیسے یگانہ روزگار محدثین نے ان سے سماع کیا ہے۔

اصول ستہ میں ان کی روایات موجود ہیں بلکہ اس نام سے اصول ستہ میں اور کوئی راوی موجود نہیں ہے۔ ۱۷۷ھ میں یہ انتقال کر گئے۔ (۲۳)

④ عبداللہ بن دینار: یہ ابو عبدالرحمن عبداللہ بن دینار قرشی عدوی مدنی ہیں، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے مولیٰ ہیں، انھوں نے حضرت ابن عمر اور ان کے علاوہ بہت سے حضرات سے احادیث سنیں اور ان سے ان کے بیٹے عبدالرحمن نے اور دوسرے حضرات نے حدیثوں کا سماع کیا ہے، یہ بالاتفاق ثقہ ہیں۔ ۱۲۷ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ اصول ستہ میں ان کی روایات موجود ہیں۔ (۲۴)

⑤ ابو صالح: ابو صالح ان کی کنیت ہے اور ان کا نام ذکوان ہے، لقب سمان اور زیات ہے کیونکہ یہ کوفہ سے تیل اور گھی لایا کرتے اور ان کا کاروبار کرتے تھے، ثقہ اور ثبت ہیں، صحابہ و تابعین میں سے بہت سے حضرات سے یہ روایت کرتے ہیں اور ان سے روایت کرنے والوں میں تابعین کی ایک بڑی جماعت ہے، امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ نے ان سے ایک ہزار حدیثیں سنیں، ۱۰۱ھ میں مدینہ منورہ میں ان کا انتقال ہوا۔ ان کی حدیثیں صحاح ستہ میں موجود ہیں۔ (۲۵)

(۲۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۳)۔

(۲۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۳) و تقریب التہذیب (ص ۳۶۴)۔

(۲۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۳) و تقریب التہذیب (ص ۲۵۰)۔

(۲۴) عمدۃ (ج ۱ ص ۱۲۳) و تقریب (ص ۳۰۲)۔

(۲۵) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۳ و ۱۲۴) و تقریب التہذیب (ص ۲۰۳)۔

① حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ: جلیل القدر حافظ وفقیہ وکثیر صحابی، جنہوں نے اسلام لانے کے بعد سے اپنے آپ کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے استفادہ کرنے، علم کو حاصل کرنے اور اسے نشر کرنے میں وقف کر رکھا تھا۔ ۷ھ خیر کے سال میں مسلمان ہوئے اور پھر ان کی والدہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کی برکت سے مسلمان ہوئیں، والدہ کے اسلام لانے کے بعد حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ یا رسول اللہ! اللہ تعالیٰ سے دعا کر دیجیے کہ مجھے اور میری والدہ کو اللہ اپنے مؤمن بندوں کے دلوں میں محبوب بنادے اور مؤمن بندوں کی محبت ہمارے دلوں میں پیدا کر دے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے یہ دعا مانگی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے ”فما خلق مؤمن یسمع بی ولا یرانی الا احببنی“ (۲۶)۔

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ابوہریرۃ أحفظ من روی الحدیث فی دھرہ“ (۲۷)

کثرتِ روایت اور روایات کی تعداد

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ان چھ مکثرین صحابہؓ میں پہلے نمبر پر ہیں جن سے سب سے زیادہ روایات مروی ہیں، لوگوں کو اس بات پر تعجب بھی ہوتا تھا کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ باوجود متاخر الاسلام ہونے کے اس قدر کثرت سے حدیثیں بیان کرتے ہیں لیکن حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ خود اس اعتراض کو نقل کر کے فرماتے ہیں کہ مجھے کبھی مال جمع کرنے کی فکر نہیں رہی، ماجرین کو بازار سے فرصت نہیں ہوتی تھی اور انصار کو اپنی جائیدادوں کی فکر ہوتی تھی جبکہ میں ہر دم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر رہتا، پیٹ بھرنے کے لیے کھانا مل جاتا تو کھا لیتا ورنہ صبر کر لیتا۔ پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا میرے ساتھ تھی کیونکہ ایک دفعہ آپ نے فرمایا کہ کون اپنی چادر پھیلانے لگا کہ اس کے بعد مجھ سے سنی ہوئی کوئی بات نہیں بھولے گا، میں نے اپنی چادر پھیلادی پھر اسے اپنے سینے سے لگایا، اس کے بعد سے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوئی کوئی بات نہیں بھولا۔ (۲۸)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مسند بنی مغلہ میں ۵۷۷۳ (پانچ ہزار تین سو چوبتر) حدیثیں مروی ہیں، اور یہ سب سے بڑی تعداد ہے جو کسی صحابی سے مروی ہے۔

(۲۶) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل ابی ہریرۃ الدوسی رضی اللہ عنہ۔

(۲۷) تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱، ص ۲۷۰)۔

(۲۸) صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل ابی ہریرۃ الدوسی رضی اللہ عنہ۔

بعض لوگوں نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ بھلا یہ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ خود حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ”ما من أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم أحد أكثر حدیثاً عنہ منی إلا ما کان من عبد اللہ بن عمرو، کان یکتب ولا ُکتب“ (۲۹) اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی روایات حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے زیادہ تھیں۔

اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ استثناء یہاں منتطع ہے اور تقدیر یہ ہے کہ ”لکن الذی کان من عبد اللہ وهو الکتابۃ لم یکن منی“ مطلب یہ ہے کہ ”مجھ سے بڑھ کر کوئی تکثیر نہیں تھا البتہ عبداللہ بن عمرو حدیثیں لکھا کرتے تھے اور میں نہیں لکھتا تھا“ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی حدیثیں زیادہ ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی حدیثیں زیادہ نہ ہوں۔

لیکن اگر استثناء کو ہم متصل مانیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم تک جو حدیثیں حضرت عبداللہ بن عمرو کی پہنچی ہیں وہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیثوں سے کافی کم ہیں (ایک قول میں عبداللہ بن عمرو کی روایات کا عدد ۵۰۰ بتایا گیا ہے اور بعض محدثین نے ان کی روایات کا عدد ۷۰۰ نقل کیا ہے۔ تقریر بخاری اردو) جس کی کئی وجوہات ہیں:-

① پہلی وجہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ عبادت میں زیادہ مشغول رہے، تعلیم میں ان کی مشغولیت کم رہی، اس وجہ سے ان کی روایات کم ہو گئیں۔

② مختلف مسائل کے فتح ہونے کے بعد حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کا قیام زیادہ تر مصر اور طائف میں رہا، ان مقامات کی طرف طلبہ کی توجہ اتنی نہیں رہی جتنی مدینہ منورہ کی طرف، جبکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ میں وفات تک فتویٰ اور تحدیث میں مصروف رہے جو کہ اس وقت مرکز تھا۔

③ تیسری وجہ یہ ہے کہ پیچھے ہم ذکر کر چکے ہیں کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا تھی کہ جو کچھ ایک دفعہ من لیتے تھے اُسے بھلاتے نہیں تھے۔

④ چوتھی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کو شام میں بہت سی کتابیں اہل کتاب کی مل گئی تھیں جن کو وہ دیکھا کرتے تھے، اس وجہ سے بہت سے ائمہ تابعین نے ان سے روایات نہیں لیں۔ (۳۰) واللہ اعلم۔

بہر حال حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ تمام صحابہؓ سے بڑھ کر کثیر الروایۃ ہیں، پانچ ہزار تین سو چوہتر

حدیثیں ان سے مروی ہیں جن میں سے متفق علیہ تین سو پچیس روایتیں ہیں جبکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تراویع میں مستفرد ہیں اور امام مسلم ایک سو نوے حدیثوں میں، صرف تلامذہ کی تعداد آٹھ سو لکھی ہے جن میں صحابہ بھی ہیں اور تابعین بھی۔ (۳۱)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا تفقہ

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بالاتفاق فقہاء صحابہ میں سے تھے بلکہ فقہی مسائل میں دوسرے فقہاء صحابہ کے ساتھ معارضہ بھی کرتے تھے، حنفیہ کی بعض اصول کی کتابوں میں ان کو ”غیر فقیہ“ کہا گیا ہے، یہ بات درست نہیں ہے، پھر یہ بات نہ تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے اور نہ آپ کے معروف تلامذہ میں سے کسی سے، بعض اصولیین نے عیسیٰ بن ابان رحمۃ اللہ علیہ کی طرف اس بات کو منسوب کیا ہے، لیکن اس نسبت میں بھی کلام ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ صرف روایت حدیث ہی میں نہیں بلکہ فقہ و افتاء میں بھی بڑے صحابہ میں شمار ہوتے ہیں۔ (۳۲)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا نام

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے نام میں بہت سخت اختلاف ہے، حتیٰ کہ حافظ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”اختلفوا فی اسم ابي هريرة واسم أبيه اختلافاً كثيراً لا يحاط به ولا يضبط في الجاهلية والإسلام“ (۳۳) یعنی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور ان کے والد کے نام کے بارے میں اتنا اختلاف ہے کہ جاہلیت اور اسلام میں ایسا اختلاف اور کسی کے نام میں نہیں۔ چنانچہ حافظ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ نے بیس اقوال شمار کرائے ہیں، ابن الجوزی نے ”اللسان“ میں ان میں سے اٹھارہ اقوال ذکر کیے ہیں اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تیس اقوال سے زیادہ ہیں، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے یہ تمام نام تہذیب التہذیب میں ذکر کیے ہیں لیکن تیس تک نہیں پہنچے، امام نووی کا قول صرف حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے نام پر نہیں بلکہ ان کے اور ان کے والد دونوں کے نام پر محمول ہے۔ (۳۴)

(۳۱) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

(۳۲) دیکھئے تکملة فتح الملمم (ج ۱ ص ۲۳۰ و ۲۳۱) کتاب البیوع باب حکم بیع المصتراف۔

(۳۳) الاستیعاب بہامش الإصابۃ (ج ۳ ص ۲۰۲ و ۲۰۳) ترجمۃ ابي هريرة رضي الله عنه۔

(۳۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۱)۔

بہر حال رائج یہ ہے کہ اسلام سے پہلے ان کا نام عبد شمس تھا اسلام لانے کے بعد عبد اللہ یا عبد الرحمن نام رکھا گیا، اور ان کے والد کے نام کے سلسلہ میں رائج یہ ہے کہ منخر تھا (۲۵) واللہ اعلم۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ

کی کنیت اور اس کی وجہ

جامع ترمذی میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میری وجہ کنیت یہ ہے کہ میں اپنے گھر والوں کی بکریاں چرایا کرتا تھا میرے پاس ایک چھوٹی سی بلی تھی، رات کو میں اسے درخت کے اوپر رکھ دیا کرتا تھا اور دن میں اسے اپنے ساتھ لے جاتا اور اس سے کھیلا کرتا تھا، چنانچہ میری کنیت ابوہریرہ رکھ دی گئی۔ (۲۶)

ایک قول یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی آستین میں بلی دیکھی تو آپ نے فرمایا ”یا اباہریرہ“ چنانچہ یہ کنیت پڑ گئی۔ (۲۷)

ابو معشر مدائنی نے محمد بن قیس سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے ”لا تکنونی اباہریرہ فإن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کنانی اباہر“ والذکر خیر من الأنثی“ (۲۸) لیکن حدیثوں میں ان کی کنیت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے دونوں طرح وارد ہے، چنانچہ صحیح مسلم کی طویل حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک باغ میں تشریف لے گئے، جب تاخیر ہونے لگی تو صحابہ کرام آپ کی تلاش میں لکے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ باغ میں داخل ہوئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا ”ابوہریرہ؟“ یعنی کیا تم ابوہریرہ ہو؟ اسی طرح اسی حدیث میں ”یا اباہریرہ“ کے ساتھ خطاب بھی مذکور ہے۔ (۲۹)

اسی طرح بخاری شریف کی روایت میں ہے ”عُدْ فاشرب یا اباہر“ (۳۰) بخاری شریف ہی کی ایک دوسری روایت میں ہے ”یا اباہر“ (۳۱) واللہ اعلم۔

(۲۵) دیکھیے الإصابہ (ج ۲ ص ۲۰۲ و ۲۰۳)۔

(۲۶) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب لابی ہریرہ رضی اللہ عنہ، رقم (۳۸۴۰)۔

(۲۷) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲۳)۔

(۲۸) الإصابہ (ج ۳ ص ۲۰۶)۔

(۲۹) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الدلیل علی أن مات علی التوحید دخل الجنة قطعاً، رقم (۱۵۶)۔

(۳۰) صحیح بخاری، کتاب الأطعمة، باب قول اللہ تعالیٰ: کلوا من طیبات ما رزقناکم، رقم (۵۳۶۵)۔

(۳۱) صحیح بخاری، کتاب الرقاق، باب کیف عیش النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ، رقم (۶۳۵۲)۔

”أبو هريرة“ منصرف ہے یا غیر منصرف؟

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اصل تو یہ ہے کہ ”هريرة“ کو مجرور پڑھا جانے اس لیے کہ یہ علم نہیں، علم کا جزء ہے چونکہ صرف ایک سبب ہے اس لیے اس کو منصرف پڑھنا چاہیے، اسی کو علماء کی ایک جماعت نے درست قرار دیا ہے لیکن محدثین کی زبان پر اس کا غیر منصرف ہونا ہی شائع ہے کیونکہ یہ کلمہ واحد کی مانند ہے، لہذا دو سبب ہونے کی وجہ سے اس کو غیر منصرف پڑھیں گے۔ (۴۲)

واللہ اعلم۔

وفات اور مدفن

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی وفات اٹھتر سال کی عمر میں ۷ھ، ۵۸ھ یا ۵۹ھ میں ہوئی اور مدینہ منورہ میں جنت البقیع میں مدفون ہوئے، بعض لوگوں نے ان کا مدفن عسکان میں بتایا ہے جس کی کوئی اصل نہیں۔ (۴۳)

رضی اللہ تعالیٰ عنہ وأرضاه وحشرنا معہ فی زمرة محبیہ۔

قوله: الإیمان بضع وستون شعبة

بضع: باء کے کسرہ کے ساتھ ہے، فتح بھی ایک لغت ہے۔

بضع کے مصداق کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ مشہور قول یہ ہے کہ تین سے لے کر نو تک پر بولا جاتا ہے، اس پر قزاز نے جزم کیا ہے، ابن سیدہ کہتے ہیں کہ تین سے دس تک پر اطلاق ہوتا ہے، ایک قول ایک سے نو تک کا ہے، ایک قول دو سے لے کر دس تک کا اور ایک قول چار سے لے کر نو تک کا ہے۔ (۴۴)

ان میں سے پہلا قول مشہور ہے اور اس کی تائید ترمذی شریف کی حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں یہ ہے کہ جب آیت کریمہ ”الْمَ غُلِبَتِ الرُّومُ فِیْ اَآذَنَی الْاَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَیَغْلِبُوْنَ فِیْ بَضْعِ سِنِیْنٍ“ (۴۵) نازل ہوئی تو صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے مشرکین مکہ سے بازی لگائی اور مدت نو سال سے کم

(۴۲) مرقاۃ (ج ۱ ص ۶۹) کتاب الایمان۔

(۴۳) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۲) وتقريب التذیب (ص ۶۸۰ و ۶۸۱)۔

(۴۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۱)۔

(۴۵) سورۃ روم ۱ / ۲

مقرر کی، اس پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ألا احتطت يا أبا بکر! فإن البضع ما بين الثلاث إلى النسع“ (۳۶) کہ اے ابوبکر! تم نے احتیاط کیوں نہیں کی اس لیے کہ ”بضع“ کا اطلاق تین سے لے کر نو تک کے مابین ہوتا ہے۔

اختلاف روایات

یہ روایت بخاری شریف میں ابو عامر عقدی کے طریق سے ”بضع وستون“ کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے۔

مسلم شریف میں اس کے دو طریق ہیں:-

ایک طریق ”عبداللہ بن سعید و عبد بن حمید، عن أبي عامر العقدي“ کے واسطے سے ہے اس میں ”بضع وسبعون“ کے الفاظ ہیں۔

دوسرا طریق ”زہیر بن حرب، عن جریر، عن سهيل، عن عبد الله بن دينار، عن ابي صالح، عن أبي هريرة“ کی سند کے ساتھ ہے اس میں ”بضع وسبعون أو بضع وستون“ کے الفاظ ہیں یعنی شک کے ساتھ وارد ہے۔ (۱)

سنن نسائی میں یہ روایت تین طریق سے مروی ہے ان میں سے پہلے دو طریق میں ”بضع وسبعون“ کے الفاظ ہیں جبکہ آخری طریق میں اس حدیث کا پہلا جزء یعنی ”الإيمان بضع وسبعون شعبة....“ موجود نہیں، صرف آخری جزء یعنی ”الحياة شعبة من الإيمان“ مروی ہے۔ (۲)

سنن ابی داؤد میں بھی ”بضع وسبعون“ کے الفاظ ہیں۔ (۳)

سنن ترمذی میں اس کے دو طریق ہیں ان میں سے پہلے طریق میں تو ”بضع وسبعون بابا“ ہے جبکہ دوسرے طریق میں ”الإيمان أربعة وستون بابا“ وارد ہے (۴) اس آخری طریق کو حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے معلول قرار دیا ہے۔ (۵)

ابن ماجہ نے بھی اس کو نقل کیا ہے اور مسلم کی شک والی روایت کی طرح ذکر کیا ہے یعنی ”الإيمان

(۳۶) جامع ترمذی، کتاب التفسیر، باب ومن سورة الروم، رقم (۳۱۹۱)۔

(۱) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب بیان عدد شعب الایمان.... رقم (۱۶۱) و (۱۶۲)۔

(۲) دیکھیے سنن نسائی، کتاب الایمان و شرائعہ، باب ذکر شعب الایمان، رقم (۵۰۰۶-۵۰۰۹)۔

(۳) دیکھیے سنن ابی داؤد، کتاب السنۃ، باب فی رد الإرجاء، رقم (۴۶۶۶)۔

(۴) جامع ترمذی، کتاب الایمان، باب ماجاء فی استكمال الإيمان و زيادته و نقصانه، رقم (۲۶۱۴)۔

(۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۲)۔

بضع وستون أو سبعون باباً“ (۶)

صحیح ابی عوانہ میں ”ست وسبعون أو سبع وسبعون“ کے الفاظ ہیں۔ (۷)
خلاصہ ان تمام روایات کا یہ ہوا کہ:

① بعض روایات میں ”بضع وستون“ کے الفاظ ہیں۔

② بعض میں ”بضع وسبعون“ کے الفاظ ہیں۔

③ بعض میں شک کے ساتھ ”بضع وستون أو بضع وسبعون“ یا ”ست وسبعون أو سبع وسبعون“ کے الفاظ ہیں۔

④ اور ایک روایت میں ”أربعة وستون باباً“ کے الفاظ بھی ہیں۔

اس آخری روایت کو اول تو حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے معلول قرار دیا ہے، ویسے بھی یہ صحیحین کی روایات کے مقابلہ میں مرجوح ہے لہذا اس سے بحث کی ضرورت نہیں۔ (۸)

رہیں دوسری روایات سو ان میں جو بلا شک واقع ہیں ان کو شک والی روایات پر ترجیح حاصل ہوگی۔ اب صرف دو قسم کی روایتیں رہ جاتی ہیں ایک ”بضع وستون“ والی روایت، اور ایک ”بضع وسبعون“ والی روایت، یہ دونوں روایتیں صحیح ہیں۔

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے بخاری کی روایت ”بضع وستون“ کو رائج قرار دیا ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ سلیمان بن بلال نے بغیر کسی شک کے اسے روایت کیا ہے۔ (۹)

لیکن اس دلیل میں یہ خدشہ ہے کہ سلیمان بن بلال کے طریق سے ابو عوانہ نے حدیث نقل کی ہے اس میں شک کے ساتھ ”بضع وستون أو بضع وسبعون“ کے الفاظ ہیں۔ (۱۰) لہذا امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ دلیل صحیح نہیں ہے۔

حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ نے بخاری کی روایت کو اس بناء پر رائج قرار دیا ہے کہ اس میں عدد اقل ہے، اور عدد اقل متیقن ہوتا ہے۔ (۱۱)

امام ابو عبد اللہ الحلیسی، قاضی غیاض، امام نووی رحمہم اللہ تعالیٰ اور ایک جماعت نے ”بضع

(۶) سنن ابن ماجہ، المقلدۃ، باب فی الایمان، رقم (۵۷)۔

(۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۲)۔

(۸) حوالہ بلا۔

(۹) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۷) کتاب الایمان، باب بیان عدد شعب الایمان.....

(۱۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۱)۔

(۱۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۲)۔

”وسبعون“ کی روایت کو رائج قرار دیا ہے، اس لیے کہ یہ زیادة الثقات میں سے ہے، اور زیادة الثقة کو قبول کیا جاتا ہے اگر اپنے سے اوثق کی مخالفت نہ ہو۔ (۱۲)

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ یہ زیادة الثقة کی صورت نہیں ہے چونکہ زیادة الثقة میں الفاظ کا اضافہ ہوتا ہے جبکہ یہاں اختلاف روایتیں ہیں۔ (۱۳)

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا۔

وہ فرماتے ہیں کہ یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ ”بضع وستون“ والی روایت مقدم ہو اور ”بضع وسبعون“ والی روایت مؤخر ہو، گویا پہلے آپ کو ”بضع وستون“ کا علم دیا گیا اور بعد میں ”بضع وسبعون“ کا۔ لہذا دونوں ہی روایتیں درست ہیں۔ (۱۴)

لیکن علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یہاں روایت ایک ہی ہے طریق الگ الگ ہیں، لہذا جب مخرج ایک ہو تو الگ الگ عدد ہونے کا اور ان میں تطبیق دینے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔ (۱۵) پھر چونکہ ”بضع وسبعون“ زیادت کے معنی کو متضمن ہے جیسا کہ علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کا اعتراف بھی ہے لہذا امام نووی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کی بات ہی صحیح معلوم ہوتی ہے۔ (۱۶)

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ ان سے مراد کسی خاص عدد کی تحدید نہیں ہے بلکہ تکثیر مراد ہے، جیسے آیت کریمہ ”إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ“ (۱۷) میں تکثیر مراد ہے۔ اور عدد کے اختلاف کو تعدد واقعات پر محمول کریں گے اگرچہ کسی ایک راوی کی طرف سے ہو۔ (۱۸) اگر عدد کو تکثیر کے لیے مانا جائے تو علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ستین اور سبعین دونوں کی حکمتیں بیان کی ہیں:-

چنانچہ وہ ”ستین“ کی حکمت بیان کرتے ہیں کہ عدد یا تو زائد ہوتا ہے یا ناقص یا مساوی۔

عدد زائد۔ اس عدد کو کہتے ہیں جس کے اجزاء کا مجموعہ اُس عدد سے بڑھ جاتا ہو جیسے بارہ کا عدد ہے، اس کے پانچ اجزاء لگتے ہیں نصف ”۶“ ثلث ”۳“ ربع ”۲“ سدس ”۱“ اور نصف سدس ”۱“

(۱۲) شرح نووی (ج ۱ ص ۴۷)۔

(۱۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۲)۔

(۱۴) التوبة / ۸۰۔

(۱۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۱۰)۔

(۱۶) مرقاة المفاتیح (ج ۱ ص ۶۹)۔

(۱۷) مرقاة المفاتیح (ج ۱ ص ۶۹)۔

اور ان کا مجموعہ سولہ بنتا ہے $(۱۶ = ۱ + ۲ + ۳ + ۴ + ۶)$ جو بارہ کے عدد سے زائد ہے۔

عدد ناقص: اس عدد کو کہتے ہیں جس کے اجزاء کا مجموعہ اس عدد سے کم ہو۔ جیسے چار کا عدد ہے کہ اس کے دو اجزاء ہیں۔ نصف ”۲“ اور ربع ”۱“ اور ان کا مجموعہ تین ہوتا ہے $(۳ = ۱ + ۲)$ ظاہر ہے تین کا عدد چار کے عدد سے کم ہے۔

عدد مساوی: وہ عدد ہے جس کے اجزاء کا مجموعہ اس عدد کے برابر ہوتا ہے جیسے چھ کا عدد ہے، اس کے تین اجزاء لکھتے ہیں نصف ”۳“ ثلث ”۲“ اور سدس ”۱“ ان کا مجموعہ بھی چھ ہی ہے $(۳ + ۲ + ۱ = ۶)$ ۔

ان تینوں قسم کے اعداد میں اس عدد کو فضیلت حاصل ہے جو تام اور مساوی ہے یعنی چھ، یہ چھ کا عدد اکائی ہے، جب مبالغہ مقصود ہو تو اس کو دہائیوں میں لے جاتے ہیں، اور اس کی دہائی بنتی ہے ساٹھ۔ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ”سبعین“ کی حکمت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ”سات کا عدد ایسا عدد ہے کہ عدد کی جملہ اقسام اس کے تحت آجاتی ہیں، اس لیے کہ عدد کی ایک تقسیم ہوتی ہے فرد اور زوج کی طرف۔ پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں ایک اول اور ایک مرکب۔

فرد اول کی مثال تین ہے اور فرد مرکب پانچ، اسی طرح زوج اول دو ہے اور زوج مرکب چار۔ ظاہر ہے یہ تمام اعداد سات کے تحت ہی ہیں۔

پھر عدد کی ایک تقسیم اور بھی ہے، اس اعتبار سے اس کی دو قسمیں بنتی ہیں ایک عدد ناطق اور ایک عدد اصم، عدد ناطق کی مثال چار ہے اور اصم کی مثال چھ ہے، اور سات کا بعد ان دونوں کو بھی شامل ہے۔

جہاں تک ان دونوں اعداد کے ساتھ ”بضع“ کے اضافہ کا تعلق ہے سو وہ اس لیے کہ پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے کہ ”بضع“ کا اطلاق چھ پر بھی ہوتا ہے اور سات پر بھی، کیونکہ بضع: مابین اثنین الی عشرة کے لیے ہے، گویا ستین کے ساتھ جو ”بضع“ ہے وہ چھ پر دال ہے اور چھ کا عدد ”ستین“ کے لیے اصل کا درجہ رکھتا ہے، اسی طرح ”سبعین“ کے ساتھ جو ”بضع“ ہے وہ سات کے عدد پر دال ہے، اور سات کا عدد سبعین کے لیے اصل کا درجہ رکھتا ہے۔ گویا کہ ”بضع“ کا لفظ لا کر ان اعداد کی اصل کی طرف بھی اشارہ کر دیا ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ عرب کے لوگ ”سبعین“ کو مبالغہ کے لیے بہت زیادہ استعمال کرتے ہیں، اس پر سات کا اضافہ کر کے اس کی تعبیر ”بضع“ سے کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سات

اکمل الاعداد ہے ، کیونکہ چھ پہلا عدد تام ہے ، اس میں ایک ملانے سے یہ عدد سات بن جاتا ہے ، گویا کہ اب کامل ہو گیا کیونکہ ”لیس بعد التمام سوى الكمال“ پھر سبعین غایۃ الغایۃ ہے اس لیے کہ آحاد اور اکائیوں کی غایات عشرات یعنی دہائیاں ہوتی ہیں۔ (۱۹) واللہ اعلم۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا ایک تسامح

حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے بخاری شریف کی اس حدیث کے ذیل میں فرمایا ہے ”لم تختلف الطرق عن أبي عامر شيخ شيخ المؤلف في ذلك“ (۲۰) یعنی اس حدیث کے راوی جو سلیمان بن بلال ہیں ان کے شاگردوں میں اختلاف ہوا ہے ، لیکن ابو عامر عقیدی جو سلیمان بن بلال کے شاگرد ہیں ان کے تلامذہ میں اختلاف نہیں۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی یہ بات درست نہیں کیونکہ مسلم شریف ہی میں ابو عامر کے دو شاگرد ہیں عبید اللہ بن سعید اور عبد بن حمید ، دونوں ابو عامر سے ”بضع وستون شعبة“ (جو بخاری کی روایت ہے) کے بجائے ”بضع وسبعون شعبة“ نقل کرتے ہیں۔ (۲۱)

اسی طرح نسائی میں ابو عامر کے شاگرد محمد بن عبد اللہ بن المبارک ہیں ، وہ بھی ”بضع وسبعون شعبة“ نقل کرتے ہیں۔ (۲۲) واللہ اعلم۔

شُعَبِ اِیْمَان کے بارے میں چند کتابیں

نصوص میں شُعَبِ اِیْمَان کی تفصیل متعین طور پر کہیں واقع نہیں ہے ، البتہ مختلف علماء نے اپنے اپنے علم و فہم کے اعتبار سے ان کو شمار کیا ہے۔

اس سلسلہ میں مختلف تصانیف بھی وجود میں آئیں چنانچہ امام ابو عبد اللہ حلیمی رحمۃ اللہ علیہ نے ”فوائد المنہاج“ کے نام سے اس موضوع پر کتاب لکھی ، حافظ ابوبکر بیہقی اور شیخ عبد الجلیل رحمہما اللہ تعالیٰ نے بھی اس موضوع پر کتابیں لکھیں ، دونوں نے اپنی اپنی کتاب کا نام ”شعب الایمان“ رکھا ، اسحاق بن القرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس موضوع پر ”کتاب النصائح“ کے نام سے تصنیف کی ہے اور امام ابو حاتم

(۱۹) مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۷)۔

(۲۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۱)۔

(۲۱) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۷) کتاب الایمان باب بیان عدد شعب الایمان.....

(۲۲) سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۶۸) کتاب الایمان و شرائعہ باب ذکر شعب الایمان۔

رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی موضوع پر ”وصف الایمان وشعبہ“ کے نام سے کتاب لکھی ہے۔ (۲۳)
 پھر آخر میں مشہور محدث علامہ محمد مرتضیٰ زبیدی رحمۃ اللہ علیہ نے ابن حبان اور عبد الجلیل رحمہما اللہ
 تعالیٰ کی محنت کا خلاصہ ”عقد الجمّان“ کے نام سے لکھا ہے۔ (*) جزاھم اللہ تعالیٰ۔

شعبِ ایمان کی تحقیق

امام ابو حاتم بن حبان بستی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں اس حدیث کے پڑھنے کے بعد ان
 شعبوں کے مجمع میں لگ گیا، پہلے احادیث کو دیکھا اور ان امور کو شمار کیا جن کو احادیث میں امورِ ایمان میں
 شمار کیا گیا ہے تو یہ تعداد کم لگی، پھر قرآن کریم کی طرف رجوع کیا، اور اس میں جن چیزوں کو ایمان کہا گیا
 ان کو شمار کیا تو ان کی تعداد بھی کم رہی، پھر قرآن و حدیث دونوں کو ملا کر جب جمع کیا اور مکررات کو
 حذف کر کے دیکھا تو اس تعداد کے موافق عدد لکل آیا۔ (۲۴)

ابو حاتم بن حبان رحمۃ اللہ علیہ کے اس طرز تحقیق کو علماء نے سراہا ہے اور حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے
 اس کو اقرب الی الصواب قرار دیا ہے۔ (۲۵)

ان شعبِ ایمانیہ کی تفصیل ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ”وصف الایمان وشعبہ“ میں
 ذکر کی ہے یہ کتاب معدوم ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کو بھی یہ کتاب نہیں ملی، انھوں نے مختلف علماء
 کی ذکر کردہ تفصیل سے اخذ کر کے اپنے انداز سے ان کو ذکر کیا ہے، چنانچہ انھوں نے جملہ اعمال کو تین
 حصوں میں تقسیم کیا ہے اعمال متعلقہ بالقلب، اعمال متعلقہ باللسان اور اعمال متعلقہ بالبدن، ان میں سے
 اعمالِ قلبیہ کی تعداد چوبیس ہے، اعمالِ لسان کی تعداد سات ہے اور اعمالِ بدنیہ کی تعداد اڑتیس ہے، یہ کل
 اترتر اشیاء ہوتی ہیں، پھر ان کے اندر بعض ضمنی اشیاء بھی ہیں ان کو مستقل شمار کر کے اُن اسی شعبے بنا سکتے
 ہیں۔ (۲۶) واللہ اعلم۔

حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”امام ابن حبان رحمۃ اللہ
 علیہ نے یہ شعبے قرآن کریم اور احادیث سے مجمع کر کے نکالے ہیں لیکن میرا خیال یہ ہے کہ تمام شعبوں کو

(۲۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲۸)۔

(*) دیکھو الاعلام للزرکلی (ج ۴ ص ۶۰)۔

(۲۴) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲۶)۔

(۲۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۲)۔

(۲۶) راجع للتفصیل فتح الباری (ج ۱ ص ۵۴ و ۵۵)۔

قرآن ہی سے نکالا جائے، اس بناء پر میں نے قرآن کا متبع کیا اور تلاش و متبع کے دائرہ کو ذرا وسعت دی، ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے فقط ان چیزوں کو شمار کیا جن پر صراحۃً لفظِ ایمان بولا گیا تھا اور میں نے ان کو بھی شمار کیا جن پر لفظِ ایمان اگرچہ صراحۃً نہیں بولا گیا مگر وہ صفتِ ایمان ہی کا اقتضاء ہیں اور ان کا منشا ایمان ہی ہے، اسی طرح اولاً جب میں نے متبع کیا تو عدد ۶۷ تک پہنچا، پھر غور کیا تو خیال ہوا کہ قرآن میں بعض ایسے شعبے بھی بیان کیے گئے ہیں کہ اصل کے اعتبار سے دو کو ملا کر ایک بھی شمار کیا جاسکتا ہے اور اپنی جگہ وہ دونوں مستقل شعبے بھی شمار ہو سکتے ہیں مثلاً اِنْفَاقِ فِی سَبِيلِ اللّٰہِ ایمان ہی کا ایک شعبہ ہے اور قرآن میں جگہ جگہ اس کا تذکرہ ہے، زکوٰۃ بھی اِنْفَاقِ فِی سَبِيلِ اللّٰہِ ہی کا ایک فرد ہے لیکن زکوٰۃ اس کا ایسا اہم فرد ہے کہ وہ شریعت کی نظر میں مستقل ایک فریضہ سمجھا جاتا ہے۔ اب یہ ممکن ہے کہ واقع کا لحاظ کر کے زکوٰۃ کو اِنْفَاقِ فِی سَبِيلِ اللّٰہِ میں مندرج کر کے دونوں کو ایک ہی شعبہ شمار کر لیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ زکوٰۃ کی اہمیت کو ملحوظ رکھ کر اس کو ایک مستقل شعبہ شمار کیا جائے، شریعت کسی حکم کی اہمیت ظاہر کرنے کے لیے کبھی ایسا بھی کرتی ہے، یہ شریعت کے ”مامورات“ میں سے ایک مثال پیش کی گئی ہے۔

منہیات میں سے اس قسم کی ایک مثال یہ ہے کہ ”اجتناب من الزور“ ایمان کا ایک شعبہ ہے اسی کا ایک اہم فرد چھوٹی شہادت سے اجتناب بھی ہے، شہادت زور کو حدیث میں مستقل طور پر اکبر الکبائر میں سے شمار کیا گیا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تعلیظ ظاہر کرنے کے لیے مکرر سے کرر بیان فرمایا ہے (۲۷) اب چاہیں تو شہادت زور کو مطلق کذب میں مندرج کر کے ان سے اجتناب کو ایک ہی شعبہ قرار دیں اور چاہیں تو ”اجتناب عن الکذب“ کو ایک الگ شعبہ اور اس کے اہم ترین فرد ”اجتناب عن شہادة الزور“ کو دوسرا مستقل شعبہ قرار دے لیں۔ اس قسم کے شعبوں کو جب شمار کیا گیا تو چھ شعبے ایسے ملے جن کو مستقل بھی شمار کیا جاسکتا ہے اور دوسرے کے ضمن میں مندرج بھی کر سکتے ہیں، اگر مندرج مانا جائے تو عدد ۶۷ ہی مانا جائے گا اور اگر مستقل شمار کر کے اضافہ کیا جائے تو ان کا شمار تتر ہو جائے گا، ان سب کی تفصیل میری ایک یادداشت میں مذکور ہے۔

اس تحقیق سے یہ عقدہ بھی حل ہو گیا کہ ”ستون“ اور ”سبعون“ کا اختلاف اگر واقعی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں ہو تو اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے۔ مزید برآں اس تقریر سے ایک دوسری تطبیق حاصل ہوتی ہے کہ اگر اس قسم کے شعبوں کو ایک ہی شمار کر لو تو ”بضع وستون“ یعنی ستر ٹھ شعبے

(۲۷) حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ”قال: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ”الْاَنْبِیَکُمْ بِالْکِبَرِ الْکِبَارِ۔ ثَلَاثًا۔ قَالُوا بَلٰی یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ، قَالَ۔

اِلَّا اَشْرَاکَ بِاللّٰہِ وَعَفْوُ الْوَالِدِیْنِ۔ وَجَلَسَ، وَكَانَ مَتَکْنَا، فَقَالَ: اَلَا وَقَوْلُ الزُّوْرِ، قَالَ: فَمَا زَالَ یُکْرَرُ مَا حَتٰی قُلْنَا: لَیْسَ مَسْکُتٌ“ وفی روایۃ خالد عن الجریری:

”اَلَا وَقَوْلُ الزُّوْرِ وَشَہَادَةُ الزُّوْرِ“ دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الشہادات، باب ما قیل فی شہادۃ الزور، رقم (۲۶۵۳) وفتح الباری (ج ۵ ص ۲۶۲)

ہو جائیں گے ، اور اگر مستقل شمار کرو تو ”بضع وسبعون“ یعنی تتر شعبے ہو جائیں گے۔ “ (۲۸)

نکتہ

حدیث میں ”الایمان بضع وستون شعبۃ“ فرمایا ہے اور قرآن کریم میں ہے ”الْمَ تَرَكَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ“ (۲۹) قرآنی تعبیر سے محدثین اور فقہاء ثلاثہ کے نقطہ نظر کی تائید ہوتی ہے ، اس لیے کہ کلمہ طیبہ سے مراد ایمان ہے ، اور اس کو شجرہ سے تشبیہ دی ہے اور اعمال کو قرآن نے فرع کہا ہے تو معلوم ہوا کہ محدثین کی تعبیر قرآن کریم کی تعبیر کے مطابق ہے کہ ایمان بمنزلہ شجرہ اور اعمال بمنزلہ أغصان ہیں ، متکلمین کی تعبیر اس سے مختلف تھی ، انھوں نے فرمایا تھا کہ ایمان بمنزلہ اصل اور جز ہے اور اعمال بمنزلہ أغصان ہیں ، أغصان اور شاخیں درخت اور شجر کا تو جزء ہیں لیکن جز اور اصل کا جزء نہیں ، بلکہ اس پر مستغرق ہیں۔

بہر حال اس نقطہ نظر کے اعتبار سے قرآنی تعبیر حضراتِ محدثین اور فقہاء کے مطابق ہے ، باقی اصل مدعی پر اس سے اثر نہیں پڑتا اس لیے کہ دونوں کے نزدیک اعمال ضروری ہیں اور ایمان کی تکمیل سب کے یہاں اعمال پر موقوف ہے ، اعمال کے بغیر نہ ایمان تر دتا زہ ہو سکتا ہے نہ اس میں شادابی آسکتی ہے۔
واللہ اعلم بالصواب۔

والحياء شعبۃ من الایمان

حياء ایمان کا ایک شعبہ ہے۔

اشکال ہوتا ہے کہ ”الایمان بضع وستون شعبۃ“ میں حياء بھی داخل تھی تو اس کو علیحدہ کیوں

ذکر کیا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حياء ایک ایسا شعبہ ہے جو دوسرے تمام شعبے کی تحصیل میں مدد و معاون ہوتا ہے ، اس لیے کہ امام راغبؒ نے حياء کی تعریف کی ہے ”الحياء: انقباض النفس عن القبائح وتركه لذلك“ (۳۰) یعنی انسان کا قبح اور برائیوں سے اجتناب کرنا اور دور رہنا یہ حياء ہے تو جو آدمی صاحبِ حياء

(۲۸) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۱۷ و ۳۱۸)۔ نیز دیکھیے درسِ باری (ج ۱ ص ۱۵۲)۔

(۲۹) سورۃ ابراہیم / ۲۴۔

(۳۰) المفردات فی غریب القرآن (ص ۱۴۰)۔

ہوگا ظاہر ہے کہ وہ تمام مامورات کی پابندی کرے گا کیونکہ ان کی پابندی نہ کرنا قبیح ہے اور تمام منہیات سے اجتناب بھی کرے گا، کیونکہ ارتکاب منہیات بھی قبیح ہے۔ گویا حیاء ایک ایسا شعبہ ہے جو دوسرے تمام شعبہ ایمان کی تحصیل میں حد درجہ معاون اور مددگار ہوتا ہے، اس اہمیت کے پیش نظر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”الحیاء شعبۃ من الایمان“ فرما کر اس کو علیحدہ ذکر فرمایا۔

”شعبۃ“ میں تین لفظیں کے لیے ہے اور یہ ”الحیاء شعبۃ عظیمۃ من الایمان“ کے معنی میں ہے

بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”حیا“ کا ذکر علیحدہ اس لیے کیا ہے کہ حیا ایک فطری خلقی اور جبلتی صفت ہے، فطرۃ آدمی باحیا ہوتا ہے تو شہرہ ہوتا تھا کہ چونکہ یہ ایک فطری امر ہے اس لیے ایمان کا شعبہ نہیں ہوگا کیونکہ شعبہ ایمان پر اجر ملتا ہے اور اجر کسبیات پر ملنا چاہیے، فطریات پر اجر ملنے کا کیا سوال ہے؟ اس شعبے کو دور کرنے کے لیے ”الحیاء شعبۃ من الایمان“ فرمایا گیا ہے۔ سوال پیدا ہوگا کہ جب حیاء امر فطری ہے تو اس کو شعبہ ایمان میں داخل نہ ہونا چاہیے، اس واسطے کہ ایمان خود کسی ہے تو اس کے تمام شعبے بھی کسی ہونے چاہئیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جس حیاء کو ایمان کا شعبہ بتایا جا رہا ہے اس سے وہ امر فطری مراد نہیں ہے بلکہ تخلق بالامر الفطری یعنی تخلق بالحیاء مراد ہے، مطلب یہ ہے کہ تمہارے اندر اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے جو حیاء فطری طور پر رکھی ہے تم اس کو استعمال کرو، شریعت نے جن چیزوں سے منع کیا ہے ان سے اجتناب کر کے حیا کرو اور جن چیزوں کا حکم دیا ہے ان کو بجالانے کے لیے حیاء سے کام لو۔ بہت سے آدمی ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے اندر یہ فطری جذبہ موجود ہے لیکن اس کے باوجود وہ اس کے ساتھ تخلق کو اختیار نہیں کرتے اور اس کے مقتضی پر عمل نہیں کرتے، سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے، چنانچہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے روایت نقل کی ہے ”عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: استحبوا من اللہ حق الحیاء، قال: قلنا: یا رسول اللہ، إنا نستحبی والحمد للہ، قال: لیس ذاک، ولكن الاستحیاء من اللہ حق الحیاء أن تحفظ الرأس وما وعی، والبطن وما خوی، وتذكر الموت والبلى، ومن أراد الآخرة ترک زينة الدنيا، فمن فعل ذلك فقد استحیا من اللہ حق الحیاء“ (۳۱)

آپ نے فرمایا اللہ سے جیسے حیا کا حق ہے اس طرح حیا کرو صحابہؓ نے کہا کہ اللہ کا شکر ہے کہ یا رسول اللہ! ہم تو اللہ سے حیا کرتے ہیں، آپ نے فرمایا کہ یہ مطلب نہیں بلکہ اللہ سے حیا کا حق یہ ہے

کہ آدمی اپنے سر کی اور آنکھ کان وغیرہ جو اس میں شامل ہیں ان کی حفاظت کرے اور ان سب کو اللہ کی نافرمانی سے بچائے، اپنے پیٹ کو اکل حرام سے دور رکھے، اپنی شرمگاہ کو بھی جسے پیٹ شامل ہے حرام سے بچائے، موت کو یاد کرے اور ہڈیوں کے یوسیدہ ہو جانے کا خیال کرے کہ یہ جسم کی تروتازگی برقرار نہیں رہے گی، جو آدمی آخرت کو اپنا مقصود سمجھتا ہے وہ دنیا کی زینت اور دنیا کی زیبائش کی طرف توجہ نہیں دیتا، جو آدمی یہ کام کرتا ہے وہ درحقیقت حیاء کا حق ادا کرتا ہے۔

حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ حدیث جبریل (۳۲) میں احسان کا ذکر ہے ”أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَلَا تَمُوتْ“ اس احسان کا مفہوم وہی ہے جو حیاء کا ہے، آدمی ہر وقت یہ سمجھے کہ اللہ مجھے دیکھ رہے ہیں اور میں اللہ تبارک و تعالیٰ کی پیشی میں حاضر ہوں جیسے کہ اس کو دیکھ رہا ہوں، جب آدمی کو یہ خیال مستحضر ہوگا وہ پھر گناہ نہیں کرے گا، نہ مامور بہ کا ترک اس سے ہوگا نہ منہی عنہ کا ارتکاب۔ (۳۲) اور یہی بات حیاء میں ہوتی ہے کہ آدمی اللہ سے شرماتا ہے وہ سوچتا ہے کہ چاہے کوئی نہ دیکھے لیکن اللہ تبارک و تعالیٰ تو دیکھ رہے ہیں، اس خیال سے پھر وہ گناہ کے ارتکاب پر جرأت نہیں کرتا، لیکن یہ خیال آدمی کے دل میں اس وقت راسخ ہوتا ہے جب اللہ کا ذکر کثرت سے کیا جاتا ہے اور جو لوگ غافل رہتے ہیں اللہ کی یاد سے انہیں کوئی واسطہ نہیں ہوتا تو پھر نفس و شیطان ان کو خوب شکار کرتے ہیں، چونکہ حفاظت کا ذریعہ اللہ کی یاد ہے اس لیے اس کو جوہر قلب میں شامل ہونا چاہیے اس کے بغیر نفس و شیطان کو اغوا کرنے کا موقع ملتا رہتا ہے۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے سید الطائفہ حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ سے حیا کی تعریف نقل کی ہے ”الحیاء حالة تتولد من رؤية الآلاء ورؤية التقصير“ (۳۳) آدمی اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی نعمتوں کو پیش نظر رکھے اور اس سے جو کوتاہیاں ہوتی ہیں اللہ کا حق ادا کرنے میں جو قصور ہوتا ہے اس کو پیش نظر رکھے کسی کے کہنے سے تو ممکن ہے کہ وہ چڑ جائے اور توجہ نہ کرے لیکن یہ کہ خود سوچے کہ اللہ کے کتنے احسانات ہیں! اور میری کوتاہیوں کی فہرست کس قدر طویل ہے! اس مراقبہ سے جو کیفیت جذبہ اطاعت کی پیدا ہوگی وہ حیا ہے، اس کے لیے خصوصی مراقبہ اور فکر و اہتمام کی ضرورت ہے، افسوس ہے دنیا کی چھوٹی چھوٹی حقیر خواہشات کے لیے بڑا اہتمام ہوتا ہے لیکن ہم کبھی تنہائی اور خلوت میں بیٹھ کر یہ نہیں سوچتے کہ اللہ کے ہم پر کتنے احسانات ہیں اور اس کے باوجود ہم کتنے قصور وار ہیں، منعم حقیقی اور خالق و مالک کے حق کو ادا

(۳۲) انظر صحيح مسلم، فاتحة كتاب الإيمان۔

(۳۳) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۱۹ و ۳۲۰)۔

(۳۴) أشعة اللمعات (ج ۱ ص ۳۶)۔

کرنے میں کیسی کیسی تقصیر اور کوتاہی ہم سے ہوتی رہتی ہے، جب اس طرح سوچنے کا کبھی موقعہ ہی نہیں ملتا اور ادھر کبھی التفات ہی نہیں ہوتا تو پھر آخر آدمی کے اندر حیاء کیسے پیدا ہو، ہمیں اس بات کا اہتمام کرنا چاہیے، تھوڑا سا وقت اس کے لیے نکالنا چاہیے نماز سے فراغت کے بعد یا قرآن مجید کی تلاوت کے بعد تھوڑی دیر سوچ لیا کریں، رات کو سونے سے پہلے تھوڑا سا غور کر لیا کریں، اس کو اپنے معمولات میں داخل کرنا چاہیے۔

حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف اور امام راغب رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف میں ثمرہ اور نتیجہ کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے اس لیے کہ امام راغب رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف میں یہ تھا کہ نفس میں قبائح سے انقباض پیدا ہو، اور یہاں بھی جب آدمی اللہ کی نعمتوں اور اپنی تقصیرات کا موازنہ کرے گا تو یقیناً اس میں یہ کیفیت آئے گی کہ وہ قبائح سے بچنے کی فکر کرے گا۔

امام العصر حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بعض اخلاق حسنہ جو ایمان کے مبادی ہیں وہ ایمان پر مقدم ہیں جیسے امانت ہے، چنانچہ ارشاد نبوی ہے ”لَا إِيمَانُ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ“ (۳۵) امانت کو ایمان پر مقدم قرار دیا ہے، یہی صورت حیاء میں بھی ہونی چاہیے۔ (۳۶)

حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا مطلب یہ ہے کہ بعض صفات ایمان سے پہلے موجود ہوتی ہیں اور ایمان نے ان کو قائم اور برقرار رکھنے کی تاکید فرمائی ہے، نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ ایمان سے پہلے یہ چیزیں موجود نہیں تھیں ان کا حکم ایمان کے بعد دیا گیا، لیکن امانت اور حیاء یہ دو صفتیں ایسی ہیں کہ جو ایمان سے پہلے موجود ہوتی ہیں اور پھر اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ایمان کے بعد ان کو قائم اور برقرار رکھنے کی تاکید فرمائی ہے، ”لَا إِيمَانُ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ“ میں امانت کی حفاظت کی تاکید ہے اور اسی طریقہ سے ”استحيوا من الله حق الحياء“ میں حیاء کی حفاظت کا حکم ہے۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا اشارہ اس طرف ہے کہ یہاں جو ”الحياء شعبۃ من الإیمان“ کو علیحدہ ذکر کیا ہے یہ اسی وجہ سے ہے کہ یہ صفت ایمان سے پہلے بھی موجود تھی اور اب اس کو قائم اور برقرار رکھنے کے لیے مزید تاکید فرمائی جا رہی ہے۔ واللہ اعلم۔

اس کے علاوہ ایک بات اور کہی گئی ہے کہ اصل میں یہاں اختصار ہے، سوال یہ تھا کہ ”الإیمان

(۳۵) آخر جملاً حمدی مسند عن انس رضی اللہ عنہ (ج ۱ ص ۱۳۵ و ۱۵۳ و ۲۱۰ و ۲۵۱) والبیہقی فی سنن الکبریٰ عنہ رضی اللہ عنہ (ج ۶ ص ۲۸۸) کتاب الودیعة باب ماجاء فی الترغیب فی أداء الأمانات۔ وفی شعب الإیمان لہ عنہ رضی اللہ عنہ (ج ۴ ص ۶۸) الثانی والثلاثون من شعب الإیمان، وهو باب فی الإیمان بالعقود رقم (۳۳۵۳) وعن ثوبان رضی اللہ عنہ (ج ۴ ص ۳۲۰) الخامس والثلاثون من شعب الإیمان، وهو باب فی الأمانات وما یجب من أدائها إلى أهلها رقم (۵۲۵۳) و (۵۲۵۵)۔

(۳۶) فیض الباری (ج ۱ ص ۶۹)۔

بضع وستون شعبۂ ” میں حیا داخل تھی تو پھر علیحدہ اس کا ذکر کیوں کیا؟

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں روایت میں اختصار ہے دوسری روایت کے اندر آتا ہے ”فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إمارة الأذى عن الطريق والحياء شعبۂ من الإيمان“ (۳۷) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حیا کو علیحدہ بیان نہیں کیا بلکہ ایمان کے جو متعدد شعبے ہیں ان میں سے افضل کو بھی بیان کیا اور ان میں سے ادنیٰ کو بھی بیان کیا، پھر شعبۂ متوسطہ کو بھی بیان کیا، لہذا یہ اعتراض کہ حیا کو خاص طور پر علیحدہ کیوں ذکر کیا، ختم ہو گیا۔

حیا کی قسمیں

اس کے بعد سمجھیے کہ حیا کی تین قسمیں ہیں:-

① حیا شرعی۔

② حیا عقلی۔

③ حیا عرفی۔

اگر حیا کا سبب امر شرعی ہے اور حیا نہ کرنے میں شرعاً یہ آدمی ملامت کا مستحق بنتا ہے تو وہاں حیا شرعی ہوگی۔

اور اگر حیا کا سبب کوئی امر عقلی ہے اور اس کو ترک کرنے میں اہل عقل کے نزدیک یہ ملامت کا مستحق ہوتا ہے تو وہاں حیا عقلی ہوگی۔

اور اگر حیا کا سبب کوئی امر عرفی ہے اور اس امر کو ترک کرنے کی وجہ سے عرف میں اس کو ملامت و مذمت کا مستحق قرار دیا جاتا ہے تو وہاں حیا عرفی ہوگی۔ (۳۸)

لیکن حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک حیا کی شرعی و عرفی تقسیم درست نہیں، بلکہ وہ امر واحد ہے، البتہ متعلق کے اعتبار سے اس کی یہ تقسیم ہو جاتی ہے (۳۹) حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بات بھی ٹھیک ہے، اس میں اور قول مشہور میں جو پہلے بیان ہوا کوئی تعارض نہیں ہے۔

(۳۷) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب بیان عدد شعب الایمان۔

(۳۸) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۲)۔

(۳۹) فیض الباری (ج ۱ ص ۷۹)۔

حیاء کی تینوں قسموں میں

اگر تعارض ہو تو اس کے دفعیہ کی صورت

اس کے بعد یہ سمجھیے کہ حیاء شرعی اور حیاء عقلی میں کبھی تعارض نہیں ہوتا، یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ ایک چیز شرعاً قبیح ہو اور عقلاً مستحسن ہو، یا عقلاً قبیح ہو اور شرعاً مستحسن ہو لیکن اعتبار عقل سلیم کا ہوگا، جو چیز شرعاً قبیح ہوگی عقل سلیم کے نزدیک بھی وہ قبیح ہوگی، وہ عقل کے نزدیک مستحسن نہیں ہو سکتی، اسی طرح جو چیز عقلاً قبیح ہوگی شریعت کی نظر میں بھی وہ قبیح ہی ہوگی، وہ شریعت کی نظر میں مستحسن نہیں ہو سکتی، لہذا حیاء شرعی اور حیاء عقلی میں تو تصادم کا سوال نہیں۔ البتہ حیاء شرعی اور حیاء عرفی میں تعارض ہو سکتا ہے۔

اگر حیاء شرعی اور حیاء عرفی میں تعارض ہوگا تو ہم یہ دیکھیں گے کہ وہ امر جس کو اختیار کرنے سے عرفاً حیا لاحق ہو رہی ہے وہ امر شرعی طور پر فرض ہے، واجب ہے، ست ہے یا مستحب ہے؟ اگر وہ امر عند الشرع فرض ہے تو اس حیاء عرفی کا ترک فرض ہوگا، اگر وہ واجب ہے اور حیاء عرفی اس سے مزاحم ہو رہی ہے تو اس حیاء عرفی کا ترک واجب ہوگا، اگر وہ امر عند الشرع ست ہے اور حیاء عرفی اس سے روک رہی ہے تو اس عرفی حیاء کا ترک ست ہوگا، اور اگر وہ امر مستحب ہے اور حیاء عرفی اس کے لیے مانع بن رہی ہے تو اس حیاء عرفی کا ترک مستحب ہوگا۔

اور اگر کوئی ایسا امر ہے کہ عند الشرع نہ فرض ہے، نہ واجب ہے، نہ ست ہے اور نہ مستحب ہے بلکہ مباح ہے، لیکن مباح ہونے کے باوجود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے تو وہاں اگر حیاء عرفی ایسے مباح سے مانع ہو تو حیاء عرفی پر عمل کی گنجائش ہے، لیکن یہ ضروری ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کو جو آپ سے ثابت ہے اور مباح ہے حیا کے خلاف نہ سمجھا جائے اور یہ یقین کیا جائے کہ یہ ہمارے اہل عرف کا قصور فہم ہے کہ انھوں نے اس کو حیاء کے خلاف سمجھا ہے، ورنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل حیاء کے خلاف نہیں ہو سکتا، اپنے اہل عرف کی عقل اور فہم کا قصور تسلیم کرنا ہوگا کہ انھوں نے غلط اس فعل کو حیاء کے خلاف قرار دیا، اگر فی الواقع وہ حیاء کے خلاف ہوتا تو آپ اس کو نہ کرتے، آپ کے فعل کو حیاء کے خلاف سمجھنے سے اللہ کی پناہ مانگنی چاہیے۔

البتہ اگر کوئی فعل ایسا ہے کہ وہ مباح ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے اور حیاء عرفی اس میں مانع ہے تو بے شک وہاں آپ حیا پر عمل کیجیے اور اس فعل کو نہ کیجیے۔ (۴۰) واللہ اعلم۔

۳ - باب : الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ

۱۰ : حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ قَالَ : حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي السَّقَرِ وَإِسْمَاعِيلَ ، عَنْ الشَّعْبِيِّ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ، (۴۱) عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ) .

ما قبل سے ربط اور مقصودِ ترجمہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے تو ایمان کی حقیقت ”ہو قول و فعل“ اور اس کی صفت ”یزید و ینقص“ کو ثابت کیا تھا اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد مرجئہ کی تردید تھی، وہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ”بنی الاسلام علی خمس....“ کو ذکر کیا تھا جس میں اصولِ ایمان کا ذکر تھا، پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے شعبِ ایمان کا تذکرہ فرمایا کہ ایمان ان اصول ہی میں منحصر نہیں بلکہ ایمان کے اور بھی شعبے ہیں اور وہ ساٹھ یا ستر سے زیادہ ہیں، وہاں بھی مرجئہ کی تردید مقصود تھی اب اس کے بعد ”المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ کا ترجمہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے قائم کیا ہے اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مؤمن اور مسلمان کے لیے ضروری ہے کہ وہ دوسروں کی ایذا رسانی سے اپنے آپ کو بچائے، اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ دوسروں کا خیر اندیش اور خیر خواہ ہو، اس سے مرجئہ کی تردید ہو رہی ہے وہ کہتے ہیں کہ طاعت کا کوئی فائدہ نہیں اور معصیت سے نقصان نہیں ہوتا، امام بخاریؒ بتانا چاہتے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان دوسرے مسلمانوں کی ایذا رسانی سے اپنے آپ کو بچاتا ہے تو اس نیکی کے سبب وہ کامل مسلمان بن جاتا ہے یہ طاعت کا بڑا فائدہ ہے اور اگر کوئی مسلمان دوسرے مسلمان کو ہاتھ یا زبان سے ضرر پہنچا کر مرتکبِ معصیت ہوگا تو وہ مسلمان کہلانے کا حق دار نہیں، یہ کچھ کم نقصان ہے معصیت کا؟ ترجمہ میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث کے الفاظ ہی ذکر فرمائے ہیں اور وہ کبھی کبھی حدیث کے الفاظ ہی کو ترجمہ بنا لیتے ہیں۔

(۴۱) الحدیث أخرجه البخاری فی کتاب الرقاق أيضا، باب الانتباه عن المعاصی، رقم (۶۳۸۳)۔ و مسلم فی صحیحہ، فی کتاب الایمان، باب بیان تفاضل الاسلام و ائی امورہ افضل۔ والنسائی فی سننہ، فی کتاب الایمان و شرائعہ، باب صفۃ المسلم۔ و أبو داود فی سننہ، فی کتاب الجہاد، باب فی الهجرة هل انقطعت، رقم (۲۳۸۱)۔ و أحمد فی مسندہ (ج ۲ ص ۱۶۳ و ۱۹۲ و ۱۹۵ و ۲۰۳ و ۲۰۵ و ۲۰۹ و ۲۱۲) و الدارمی فی سننہ (ج ۲ ص ۳۸۸) کتاب الرقاق، باب فی حفظ البدن، رقم (۲۷۱۶)۔

تراجم رواۃ

آدم بن ابی ایاس : یہ ابوالحسن آدم بن ابی ایاس عبدالرحمن العسقلانی ہیں، یہ خراسان میں پیدا ہوئے، بغداد میں پلے بڑھے اور وہاں کے شیوخ سے علم حاصل کیا، پھر کوفہ، بصرہ، جاز اور شام کی طرف سفر کیا، عسقلان کو اپنا وطن بنایا اور وہیں ۲۲۰ھ یا ۲۲۱ھ میں انتقال کر گئے۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ہو ثقۃ مأمون من خیار عباد اللہ تعالیٰ۔“

ان کی روایات امام بخاری، امام نسائی، امام ترمذی اور امام ابن ماجہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے اپنی اپنی

کتابوں میں لی ہیں۔ (۴۳)

شعبہ

یہ امیر المؤمنین شعبہ بن الحجاج بن الورد عتکی واسطی بصری ہیں، ابوبسطام کنیت ہے، ان کی جلالتِ قدر اور امامت پر سب کا اتفاق ہے۔

امام سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”شعبۃ أمیر المؤمنین فی الحدیث۔“

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان أمةً وحده فی هذا الشأن۔“

عراق میں رجال کی تفتیش اور حدیث سے دفاع کا کام سب سے پہلے انھوں نے شروع کیا۔ بصرہ ہی میں ۱۶۰ھ میں وفات ہوئی، اصول ستہ کے مصنفین نے ان کی روایات لی ہیں۔ (۴۴) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

عبداللہ بن ابی السفر

یہ عبداللہ بن ابی السفر ثوری کوفی ہیں، ثقہ ہیں۔

ترمذی کے علاوہ باقی اصول میں ان کی حدیثیں موجود ہیں، یہ ثقہ ہیں، مروان بن محمد کے عہدِ

خلافت میں ان کا انتقال ہوا۔ (۴۴)

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”السفر“ جہاں بھی بطور نام آیا ہے فاء کے سکون کے ساتھ

ہے اور جہاں کہیں ”ابو السفر“ یعنی کنیت کے طور پر آیا ہے وہاں فاء کے فتح کے ساتھ ہے، یہاں بھی ”فاء“

کا فتح ہے، البتہ بعض حضرات نے یہاں فاء پر سکون پڑھا ہے۔ (۴۵)

(۴۳) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۰) و تقریب التذیب (ص ۸۶) رقم الترمذی (۱۲۲)۔

(۴۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۰) و تقریب التذیب (ص ۳۶۶) رقم الترمذی (۲۷۹۰)۔

(۴۵) عمدۃ القاری، حوالہ بالا، و تقریب التذیب (ص ۲۰۶) رقم الترمذی (۲۳۵۹)۔ (۴۵) عمدۃ القاری، حوالہ بالا۔

اسمعیل

یہ اسمعیل بن ابی خالد آحمسی بکلی کوئی ہیں، حضرت انس رضی اللہ عنہ کے علاوہ اور بہت سے صحابہ کرام سے احادیث سنیں، ان سے کسبِ علم کرنے والوں میں سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ جیسے اعلامِ محدثین ہیں۔

یہ ثقہ، ثبت، صالح اور متقن تھے، ان کو ”میزان“ کہا جاتا تھا، کوفہ میں ۱۲۵ھ یا ۱۳۱ھ میں ان کی وفات ہوئی، اصولِ ستہ میں ان کی حدیثیں مروی ہیں۔ (۱) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

شعبی

یہ ابو عمرو عامر بن شراحیل شعبی کوئی ہیں۔ جلیل القدر ثقہ تابعی، فقیہ اور فاضل ہیں، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے ایک بہت بڑی جماعت سے کسبِ علم کیا، خود فرماتے ہیں ”أدرکت خمسمائة صحابی مکحول فرماتے ہیں ”مارأیت أفعق منہ“۔

ان سے امام قتادہ کے علاوہ بہت سے تابعین روایت کرتے ہیں، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے چھٹے سال پیدا ہوئے، کوفہ میں قضاء کے عہدے پر بھی فائز رہے اور ۱۰۲ھ، ۱۰۳ھ، ۱۰۴ھ، ۱۰۵ھ یا ۱۰۶ھ میں وفات پائی۔ (۲) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما

یہ مشہور صحابی حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص بن وائل بن ہاشم بن سعید (بالتصغیر) السہمی ہیں۔ ان کی کنیت ابو محمد، ابو عبدالرحمن یا ابو نصیر ہے، عبادۃ اربعہ میں سے ایک ہیں۔

ان کا شمار فی الحقیقت حضرات صحابہ مکثرین میں ہونا چاہیے تھا لیکن چونکہ ان کی روایات ہم تک کم پہنچی ہیں اس لیے ان کو مکثرین فی الحدیث میں شمار نہیں کیا گیا۔ (۳)

یہ وہی صحابی ہیں جنہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کتابتِ حدیث کی اجازت مانگی تھی (۴)

(۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۰) و تقریب التہذیب (ص ۱۰۷) رقم الترمذی (۳۳۸)۔

(۲) دیکھیے عمدۃ (ج ۱ ص ۱۳۰) و تقریب (ص ۲۸۷) رقم الترمذی (۲۰۹۲)۔

(۳) عبادۃ اربعہ کے بارے میں تفصیل ”بدء الوحی“ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے تذکرہ کے تحت آچکی ہے اسی طرح مکثرین صحابہ کی تفصیل بھی ”بدء الوحی“ کی دوسری حدیث کے تحت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے تذکرہ میں گزر چکی ہے۔

(۴) دیکھیے سنن دارمی (ج ۱ ص ۱۳۶ و ۱۳۷) المقلدۃ باب من رخص فی کتابۃ العلم رقم (۲۸۵) و (۳۸۶)۔

اور احادیث کا ایک مجموعہ تیار کیا تھا جس کا نام انھوں نے ”الصحيفة الصادقة“ رکھا تھا۔ (۵)
 پچھلے باب میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے تذکرہ کے تحت ہم ذکر کر آئے ہیں کہ حضرت
 ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ”ما من أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم أحد أكثر حدیثا عنہ منی،
 إلا ما کان من عبد اللہ بن عمرو، کان یکتب ولا ُکتب“ (۶)

یہ اور بات ہے کہ ہم تک ان کی روایات سب پہنچی نہیں، اس کی کیا وجوہات ہیں؟ ہم بالتفصیل
 حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے تذکرہ کے تحت پچھلے ذکر کر آئے ہیں فارجع الیہ إن شئت۔
 ان کی روایات جو ہم تک پہنچی ہیں وہ کل سات سو حدیثیں ہیں جن میں سے متفق علیہ سترہ احادیث
 ہیں، پھر آٹھ احادیث میں امام بخاری منفرد ہیں اور بیس حدیثوں میں امام مسلم۔ (۷)
 یہ اپنے والد حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے پہلے مسلمان ہوئے، ان کے اور ان کے والد
 کی عمر میں گیارہ یا بارہ سال کا فرق بتایا جاتا ہے۔ (۸)

صحابہ کرام میں سے بڑے غابد زاہد صحابی مشہور ہیں اسی طرح کتب سابقہ کے مطالعہ میں بھی
 دوسروں سے ممتاز تھے۔ (۹) اصح قول کے مطابق ایام حرہ میں طائف کے مقام پر ان کی وفات ہوئی۔ (۱۰)
 رضی اللہ تعالیٰ عنہ وأرضاه

المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ
 مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمان محفوظ رہیں۔
 ”المسلم“ میں الف لام عہد کا ہے اور ”المسلم الکامل“ کے معنی میں ہے، یعنی کامل مسلمان
 وہ ہے کہ دوسرے مسلمان اس کی زبان اور ہاتھ کے شر سے محفوظ ہوں۔ (۱۱)

(۵) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۴ ص ۲۶۲) ترجمۃ عبد اللہ بن عمرو بن العاص و (ج ۲ ص ۳۶۳)۔

(۶) صحیح بخاری، کتاب العلم، باب کتابۃ العلم، رقم (۱۱۳)۔

(۷) عمدہ (ج ۱ ص ۱۳۱) و تہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۸۲)۔

(۸) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۴ ص ۲۶۲) و تہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۸۱)۔

(۹) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۴ ص ۲۶۱-۲۶۸) و سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۸۱)۔

(۱۰) تقریب التہذیب (ص ۳۱۵) رقم الترجمۃ (۳۳۹۹)۔

(۱۱) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۲)۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علمی تحقیق کی حد تک تو ٹھیک ہے آپ کہہ سکتے ہیں کہ الف لام عہد کا ہے اور ”المسلم الکامل“ یا ”المسلم الممدوح“ کے معنی میں ہے لیکن اس صورت میں کلام میں زور باقی نہیں رہتا۔ اگر الف لام کو جنس کے لیے لیا جائے تو مطلب ہوگا کہ مسلم کے لقب کا وہ شخص حق دار اور مستحق ہے جس کے ہاتھ پاؤں اور زبان کے شرے دوسرے محفوظ ہوں اگر کوئی دوسروں کو ایذاء اور ضرر پہنچاتا ہے تو وہ موذی اور ضار کہلانے گا مسلم نہیں کہلانے گا، اس صورت میں تنبیہ اور زجر زیادہ ہے یہ بالکل ایسا ہے جیسے اہل عرب ”اہل“ پر ”مال“ کا اور ”عرب“ پر ”ناس“ کا اطلاق کرتے ہیں ”المال الابل“، ”الناس العرب“ حالانکہ اہل کے علاوہ مال اور عرب کے علاوہ انسان اور بھی ہیں لیکن اہل کی اہمیت کو بتانے کے لیے جنس مال کا اور عرب کی اہمیت کو بتانے کے لیے جنس ناس کا اطلاق اہل اور عرب پر کر دیا گیا ہے، اسی طرح قاعدہ ہے کہ خانہ کعبہ پر ”بیت“ کا اطلاق اس کی عظمت کا اظہار کرنے کے لیے کیا جاتا ہے، اسی طرح کتاب سیویہ پر ”الکتاب“ کا اطلاق، یہ بھی اس کی عظمت کے اظہار کے لیے ہے، یہاں بھی الف لام جنس کے لیے لیا جائے اور مطلب یہ ہو کہ جس آدمی کے ہاتھ اور زبان کے شرے دوسرے لوگ محفوظ نہ ہوں وہ مسلمان کہلانے کا مستحق نہیں ہے، گویا یہ تنزیل الناقص بمنزلۃ المعلوم کی قبیل سے ہے کہ مسلمان صرف وہ شخص کہلا سکتا ہے کہ دوسرے لوگ اس کے شرے محفوظ ہوں، یہ عنوان اگر اختیار کیا جائے تو اس سے لوگوں کو تنبیہ ہوگی اور وہ ایذاء سے بچنے کا اہتمام کریں گے کہ اگر ہم نے دوسروں کو ضرر یا ایذاء پہنچائی تو ہم مسلمان کہلانے کے بھی حق دار نہیں رہیں گے، لہذا ہمیں اس سے بچنا چاہیے۔ (۱۲)

برخلاف پہلی صورت کے کہ اگر وہاں آپ ”المسلم الکامل“ کا ترجمہ کرتے ہیں تو آدمی یہ سوچ سکتا ہے کہ مجھ میں اور بھی بہت نقائص ہیں اگر یہ بھی ایک کوتاہی رہی تو کیا مضائقہ ہے، اس میں اتنا زجر اور تنبیہ نہیں ہوتی جتنی تنبیہ الف لام کو جنس کا لینے میں ہوتی ہے۔

حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ ہمارے فقہاء یہ مسئلہ لکھتے ہیں کہ اگر عوام غیبت کے متعلق مسئلہ دریافت کریں کہ اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے؟ تو وہ حدیث سنادی جائے جس میں فرمایا گیا ہے ”الغیبة یفطر الصوم“ کہ غیبت مفطر صوم ہے اور اس سے روزہ باقی نہیں رہتا، اس سے زائد کچھ نہ کہو البتہ کوئی شخص کرچکنے کے بعد دریافت کرے تو اس وقت اصل مراد کے مناسب تشریح

کر سکتے ہو۔ (۱۲) چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ ان سے اگر کوئی مسئلہ دریافت کرتا کہ قاتلِ عمد کے لیے توبہ ہے؟ تو اگر ان کو پتہ چل جاتا کہ اس نے ابھی تک کسی کو قتل نہیں کیا بلکہ قتل کا ارادہ رکھتا ہے اس لیے مسئلہ دریافت کر رہا ہے تو اس کے سامنے آیت کے ظاہر کے مطابق مسئلہ بتاتے کہ نہیں، توبہ نہیں ہے ”فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا....“ (النساء/۹۳) اور اگر پتہ چلتا کہ قتل تو کر چکا ہے مگر اب نادم ہے اور توبہ کی غرض سے آیا ہے تو پھر واقعی مسئلہ بتا دیتے تھے کہ توبہ ہے (۱۳) الغرض علماء کے لیے مقتضائے حال کی رعایت ضروری ہے۔ (۱۵)

بعض حضرات نے فرمایا کہ اصل میں یہاں بتانا یہ ہے کہ مسلم ”اسلام“ سے ماخوذ ہے لہذا مسلم کی علامت یہ ہونی چاہیے کہ اس سے دوسروں کو اذیت نہ پہنچے، یہاں اس علامت کو بیان کرنا مقصود ہے جس سے انسان کے اسلام پر استدلال کیا جاسکتا ہے اور جس علامت سے اس کو مسلمان سمجھا جاسکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ دوسرے اس کے شر سے محفوظ ہوں کسی کو اس سے تکلیف نہ پہنچے۔ (۱۶)

ایک شبہ اور اس کا جواب

یہاں حدیث کے الفاظ ”المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ سے معلوم ہو رہا ہے کہ اگر کوئی شخص دوسروں کو ایذا نہیں پہنچاتا تو بس وہ مسلمان ہے چاہے نماز پڑھے یا نہ پڑھے، روزہ رکھے یا نہ رکھے، اسی طرح دیگر فرائض ادا کرے یا نہ کرے، کیونکہ ان میں سے کسی چیز کا تذکرہ نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ”المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ کے ساتھ ”مع مراعاة باقی الأركان“ کی قید بھی ملحوظ ہے (۱۷) یعنی یہ نہیں ہے کہ اتنی ہی بات مسلمان ہونے کے لیے کافی ہے بلکہ

(۱۲) غیبت سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ جمہور علماء کے نزدیک فاسد نہیں ہوتا، البتہ امام سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ متن میں مذکور الفاظ حدیث ”الغیبة یفطر الصوم“ احقر کو نہیں ملے البتہ بعض تابعین کے آثار اس سلسلے میں مروی ہیں، چنانچہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ کا اثر نقل کیا ہے ”خصلتان تفسدان الصوم: الغیبة والكذب“ جبکہ امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ سے جو الفاظ معروف ہیں وہ ہیں ”خصلتان من حفظهما سلم له صومه: الغیبة والكذب“ (مکذراواہ ابن ابی شیبہ) اسی طرح عبیدہ ثمالی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے ”انقوا المفیطین: الکذب والغیبة“ دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۷۶) کتاب الصوم باب من لم یدع قول الزور والمحل صمی الصوم۔

(۱۳) دیکھیے تفسیر ”الدر المنثور“ (ج ۲ ص ۱۹۸) آیت: ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ....“ اسی قسم کا فتویٰ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی منقول ہے۔ حوالہ بالا۔

۱۲۰. فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۵)۔

۱۶۱. فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۲)۔ (۱۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۴)۔

دوسرے ارکانِ اسلام کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ اس کا اہتمام ضروری ہے۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں تو صرف اتنی بات بتائی گئی ہے کہ مسلمان میں یہ سلامتی کا وصف پایا جانا چاہیے، ایک چیز کی اہمیت کی وجہ سے اس کا تذکرہ ہوا ہے اس سے یہ کیسے لازم آنے لگا کہ دوسرے احکام و ارکانِ اسلام کی کوئی حیثیت ہی نہیں اور مسلمان ان کی ادائیگی کا مکلف نہیں ہے، اس کا تو یہاں کوئی ذکر نہیں ہے۔ (۱۸)

کیا غیر مسلموں کو ایذاء سے بچانا ضروری نہیں؟

پھر یہاں ”المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ میں ”مسلمون“ کی قید پر اشکال ہوتا ہے کہ شرعے حفاظتِ اہلِ اسلام کے لیے خاص نہیں، دوسرے انسانوں کو بھی اپنے شرع سے بچانا چاہیے بلکہ ایذاء سے تو حیوانات کی حفاظت بھی ضروری ہے چنانچہ بخاری شریف میں روایت ہے ”عذبت امرأة في هرة حبستها حتى ماتت جوعاً، فدخلت فيها النار“ قال: فقالوا: والله أعلم۔ : لا أنتِ أطعمتها ولا سقيتها حين حبستها، ولا أنتِ أرسلتها فأكلت من خُشاش الأرض“ (۱۹) اس سے معلوم ہوا کہ جانوروں کو بھی ایذاء پہنچانے کی ممانعت ہے، پھر ”المسلمون“ کی قید کیوں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ”خرج هذا القيد مخرج الغالب“ اس لیے کہ مسلمان کا واسطہ زیادہ تر مسلمانوں ہی سے ہوتا ہے، شب و روز اس کا اختلاط اور ملنا جلنا مسلمانوں کے ساتھ رہتا ہے، اس بنا پر ”المسلمون“ کی قید ذکر کی گئی ہے (۲۰) یا یہ قید اس لیے ہے کہ دارالاسلام کے زیادہ تر باشندے جن سے اس کو واسطہ ہے مسلمان ہی ہوتے ہیں۔

یا یوں کہہ دیجیے کہ کفار کی دو قسمیں ہیں ذمی اور حربی، اگر وہ ذمی ہیں تو ”مماؤہم کدمائنا و أموالہم کأموالنا وأعراضہم كأعراضنا“ کے اصول کی بنا پر وہ ”المسلمون“ میں داخل ہیں، چاہے وہ حقیقتہً مسلمان نہ ہوں لیکن ان کو حکماً اہلِ اسلام میں داخل کیا گیا ہے اس لیے کہ ان کے دماء، اموال اور أعراض کی حرمت کا وہی حکم ہے جو مسلمانوں کے دماء، اموال اور أعراض کا حکم ہے۔

کفارِ اہلِ حرب کی دو قسمیں ہیں، ایک مصالحن جن سے صلح ہو چکی ہے دوسرے محاربین جن سے صلح

(۱۸) دیکھیے امداد الباری (ج ۲ ص ۲۴۲)۔

(۱۹) صحیح بخاری، کتاب المساقاة، باب فضل سقی الماء، رقم (۲۳۶۵)۔ و کتاب بدء الخلق، باب إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه....

الخ، رقم (۳۳۱۸)۔ و کتاب أحادیث الأنبياء، باب (بلا ترجمہ) بعد باب محدث الغار، رقم (۳۳۸۲)۔

(۲۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۵۳)۔

نہیں ہوتی، جن سے صلح ہو چکی ہے ان سے تعرض کی اجازت نہیں ہے اور صلح کے مطابق ان کے اموال، دماء اور اعراض کی حفاظت کی ذمہ داری ہوگی، لہذا وہ بھی حکماً ”المسلمون“ کی قید میں داخل ہوں گے۔

رہ گئے کفارِ محاربین جو اہل حرب ہیں اور ان سے کوئی صلح نہیں تو بیشک وہ ایسے ہیں کہ ان کو ضرر اور نقصان پہنچایا جائے گا اور وہ بھی اس لیے تاکہ وہ اسلام کا مقابلہ کرنا اور اسلام کا راستہ روکنا چھوڑ دیں، بس یہ مستثنیٰ ہونگے اور باقی دوسرے مستثنیٰ نہیں، وہ حکماً ”المسلمون“ ہی میں شامل ہیں۔ (۲۱) چنانچہ دوسری روایت میں آتا ہے ”والمؤمن من أئمة الناس على دماءهم وأموالهم“ (۲۲) یہاں ”الناس“ کا لفظ عام ہے اور اس میں مسلمان، ذمی اور حربی مصالح سب داخل ہیں۔

آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ”المسلمون“ کی تخصیص یہاں ان کی عظمتِ شان کی وجہ سے کی گئی ہے باقی کفارِ محاربین کے علاوہ کسی کو بھی نقصان پہنچانا جائز نہیں، اسی طرح ضمناً حیوانات بھی اس حفاظت کے حکم میں شامل ہیں۔

من لسانہ ویدہ

لسان کے شر میں سب و شتم، لعن طعن اور بہتان و غیبت سب داخل ہیں، ہر ایک سے بچنا واجب اور ضروری ہے۔

”من لسانہ“ فرمایا ہے ”من قوله“ نہیں فرمایا اس لیے کہ لسان سے ایذا پہنچانا بغیر تلفظ اور حکم کے بھی ہوتا ہے جیسے کہ آدمی اپنی زبان نکال کر منہ چڑا دیتا ہے اس سے بھی ایذا پہنچتی ہے، تو ”لسان“ کا لفظ اس لیے استعمال فرمایا تاکہ اس میں تلفظ اور قول بھی شامل ہو جائے اور إخراج اللسان من الفم کی صورت بھی اس میں داخل ہو جائے۔

”ویدہ“ کا ذکر فرمایا، ہاتھ کے شر میں ضرب اور قتل بھی داخل ہے، دفع اور ہدم بھی، اسی طرح اس میں کتابت بالباطل بھی داخل ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ ایذا تو دوسرے اعضاء سے بھی پہنچائی جاتی ہے پھر ”ید“ کی تخصیص کیوں کی گئی؟

(۲۱) تفصیل کے لیے دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۵) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

(۲۲) دیکھیے سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۶۶) کتاب الایمان و شرائعہ، باب صفة المؤمن۔ و جامع ترمذی، کتاب الایمان، باب ما جاء أن المسلم من

سلم المسلمون من لسانہ ویدہ، رقم (۲۶۲۶)۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ سلطت افعال ”ید“ ہی سے ظاہر ہوتی ہے، اخذ و بطش، وصل و قطع، منع و إعطاء یہ سب ہاتھ سے ہوتے ہیں، یعنی اکثر و بیشتر افعال ”ید“ کے ذریعہ چونکہ کیے جاتے ہیں اس لیے اس کا ذکر فرمادیا، دوسرے اعضاء سے احتراز مقصود نہیں ہے۔

یا یوں کہیے کہ قبض علی مال الغیر کو چونکہ ”ید“ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو قتل و ضرب وغیرہ کے ساتھ اس نقصان کو جو قبض علی مال الغیر کی صورت میں ہوتا ہے شامل کرنے کے لیے یہاں ”ید“ کا عنوان اختیار کیا گیا ہے۔ (۲۲)

لسان کو ید پر کیوں مقدم کیا گیا؟

یہاں یہ سوال کیا گیا ہے کہ لسان کو ید پر کیوں مقدم کیا گیا۔ سو اس کی وجہ یہ ہے کہ زبان سے جو تکلیف پہنچائی جاتی ہے وہ عام بھی ہے اور تام بھی ہے۔ اس لیے کہ ہاتھ سے تو اس کو نقصان پہنچا سکتے ہیں جو آپ کے سامنے ہو اور عموماً یہی ہوتا ہے، جبکہ زبان سے اس آدمی کو بھی نقصان پہنچا سکتے ہیں جو غیر حاضر ہو یہاں موجود نہ ہو، یا بے چارہ فوت ہو چکا ہو، یا پیدا ہی نہ ہوا ہو، چونکہ زبان کا شر عام اور تام ہے اسی لیے کہا گیا ہے۔

جراحات السنان لها التیام

ولا يلتام ما جرح اللسان

زبان سے جو زخم لگایا جاتا ہے وہ کبھی مندمل نہیں ہوتا بلکہ ہرا رہتا ہے جبکہ ہاتھ کا زخم کچھ عرصے کے بعد درست ہو جاتا ہے، باقی نہیں رہتا۔ (۲۳)

والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه

یہاں بھی وہی صورت ہے کہ یا تو آپ الف لام کو عہد کے لیے لیں گے اور ”مہاجر“ سے ”مہاجرِ کامل“ مراد لیں گے۔

یا آپ الف لام کو جنس کے لیے قرار دیں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ ہجرت وہی معتبر ہے جس میں گناہ نہ ہو اور مہاجر کہلانے کا مستحق وہی شخص ہے جو گناہ چھوڑ دے، اس لیے کہ وطن کو چھوڑنا بذاتِ خود

(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح البدی (ج ۱ ص ۵۴) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲۲ و ۱۲۳)۔

(۲۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

کوئی مطلوب شے نہیں ہے، ایک وطن سے دوسرے وطن کی طرف ہجرت کرنا تو اسی لیے ہوتا ہے کہ سابق وطن کے اندر اللہ کے احکام پر عمل کرنا مشکل ہو گیا تھا اس لیے اس کو چھوڑ کر دوسرے وطن کی طرف ہجرت کی جاتی ہے تو ہجرت کا اصل مقصد گناہ کو ترک کرنا ہی ہے اس بنا پر جو آدمی ترک وطن کر کے دارالاسلام کی طرف آگیا ہے وہ اگر گناہوں کا ارتکاب پھر بھی کر رہا ہے تو وہ مہاجر کہلانے کے لائق نہیں ہے۔ پھر ”المہاجر من ہجر ما نہی اللہ عنہ“ کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ دراصل مہاجرین مکہ مکرمہ سے ہجرت کر کے مدینہ منورہ پہنچتے تھے تو انصار کی طرف سے ان کے لیے ایثار کا مظاہرہ ہوتا تھا وہ اپنے اموال بھی ان کو پیش کرتے تھے اور بعض اوقات اگر انصاری کی کئی بیویاں ہوتی تھیں تو ان کو بھی پیش کر دیتے تھے اور کہتے تھے کہ تم جس کو پسند کرو میں طلاق دیدیتا ہوں تم نکاح کر لینا، تو اس لیے آپ نے تنبیہ کرنے کے لیے کہ ہجرت میں ان چیزوں کو مطلوب و مقصود نہ بنالینا ورنہ ہجرت کا عمل ضائع ہو جائے گا فرمایا کہ گناہوں سے بچنے کا اہتمام کرو، اس سے ہجرت کا مقصد بھی پورا ہو جائے گا اور ہجرت حقیقیہ بھی حاصل ہوگی۔

ایک بات یہ بھی تھی کہ جب آپ نے مکہ مکرمہ فتح کر لیا تو فتح مکہ کے بعد مسلمان ہونے والوں کو قلق اور افسوس تھا کہ ہم پہلے اگر اسلام لے آتے تو ہمیں بھی ہجرت کی فضیلت حاصل ہوتی جو بڑی اہم فضیلت تھی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”لولا الهجرة لکنت امرء آمن الأنصار“ (۲۵) اگر ہجرت کی فضیلت نہ ہوتی تو میری نمنا اور آرزو ہوتی کہ میں بھی ایک انصاری ہوتا لیکن ہجرت کی فضیلت کی وجہ سے میں یہ تمنا نہیں کرتا۔ تو وہ حضرات جو فتح مکہ کے بعد مسلمان ہوئے اور ہجرت کا شرف انہیں حاصل نہ ہوا ان کو افسوس تھا، ان کی تسلی اور اطمینان قلب کے لیے فرمایا کہ حقیقی ہجرت تو یہ ہے کہ گناہوں سے ہجرت اختیار کی جائے اور جن چیزوں سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے ان سے اجتناب کیا جائے اور اس فضیلت کو تم اب بھی حاصل کر سکتے ہو، ان حضرات کی تسلی اور اطمینان کے لیے گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا تھا۔ (۲۶)

ہجرت کا حکم

ہجرت کی قسمیں پیچھے پہلی حدیث کے تحت ”فمن کانت ہجرته“ کے ذیل میں گذر چکی ہیں یہاں

(۲۵) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب مناقب الأنصار، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لولا الهجرة لکنت امرء آمن الأنصار، رقم (۳۷۷۹) و

کتاب التمنی، باب ما یجوز من اللغو، رقم (۷۲۳۳) و (۷۲۳۵) و جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب فضل الأنصار، قریش، رقم (۳۸۹۹)۔

(۲۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۵۲) و ارشاد الساری (ج ۱ ص ۹۲)۔

بطورِ خلاصہ یہ سمجھ لیجئے کہ ہجرت کی ایک قسم ظاہری ہے اور ایک قسم باطنی۔ (۲۷)

ہجرتِ ظاہرہ کا حکم یہ ہے کہ اگر آدمی کسی دار الکفر میں رہتا ہے اور وہاں احکام اسلام کو ادا کرنے کی اس کے لیے گنجائش نہیں چھوڑی گئی تو اس کے لیے ہجرت کرنا فرض ہے اور اگر وہاں احکام اسلام کو ادا کرنے میں کوئی خلل اندازی نہیں کی جاتی تو اس کے لیے ہجرت فرض تو نہیں ہے لیکن پسندیدہ اور مستحب پھر بھی ہے، اس لیے کہ مسلمانوں کا ایک جگہ پر جتنا زیادہ اجتماع ہوگا اتنا ہی وہ اسلام اور اہل اسلام کے حق میں زیادہ مفید ہوگا۔

ہجرت کی دوسری قسم جو ہجرت باطنیہ ہے اس کو ہجرتِ حقیقیہ بھی کہا جاتا ہے یعنی ہجرت من الذنوب والمعاصی، کیونکہ جو ہجرت من دار الکفر الی دار الاسلام ہو رہی ہے یہ بذاتِ خود کوئی مقصود نہیں، یہ تو اسی لیے ہے تاکہ گناہوں سے اور احکام اسلام کے ترک سے آدمی بچا رہے اس لیے یہ ہجرت من الذنوب والمعاصی ہجرتِ حقیقیہ اور ہجرتِ باطنیہ ہے، ظاہر ہے یہ ہجرت سب پر لازم اور ضروری ہے۔

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ : وَقَالَ أَبُو مُعَاوِيَةَ : حَدَّثَنَا دَاوُدُ : عَنْ عَامِرٍ قَالَ : سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ .

یہ تعلق ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ پہلے جو روایت عبداللہ بن ابی السفر اور اسماعیل کے طریق سے ذکر کی گئی ہے اس میں ”شعبی“ کا ذکر تھا، لیکن وہاں شعبی کا نام نہیں بتایا تھا یہاں بتادیا کہ ان کا نام عامر ہے، پھر وہاں حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے حضرت شعبی جو روایت کر رہے تھے وہ ”عن“ کے لفظ سے روایت تھی اور ”عن“ میں اتصال اور انقطاع دونوں کا احتمال ہوتا ہے، یہاں ”قال: سمعت عبداللہ بن عمرو“ فرما کر سماع کی تصریح کر دی ہے۔

گویا اس تعلق سے دو فائدے حاصل ہونے ایک تو راوی امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ کا نام معلوم ہو گیا اور دوسرے سماع کی تصریح ہو گئی جبکہ پہلی روایت معنعن تھی جس میں سماع و عدم سماع دونوں کا احتمال تھا، اس تعلق سے احتمال عدم سماع ختم ہو گیا۔ (۲۸)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ابن مندۃ نے نقل کیا ہے کہ بہ حدیث ”وہیب بن خالد عن داود عن الشعبي عن رجل عن عبد الله“ کے طریق سے بھی مروی ہے، گویا شعبی اور صحابی کے درمیان ایک مبہول شخص ہے، اس صورت میں تعلق کا فائدہ یہ ہوگا کہ گویا شعبی کو جب بیک واسطہ حضرت عبداللہ

بن عمرو رضی اللہ عنہما سے یہ روایت ملی تو انھوں نے براہِ راست حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے ملاقات کر کے حدیث کا سماع کر لیا، جس سماع کا تذکرہ اس تعلیق میں صراحۃً موجود ہے۔ (۲۹)

ابو معاویہ کی اس تعلیق کو اسحاق بن راہویہؒ نے اپنی مسند میں موصولاً ذکر کیا ہے، اور ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنی صحیح میں اس کی تخریج کی ہے ان کے الفاظ ہیں ”سمعت عبداللہ بن عمرو یقول: ورب هذه البنية لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: المهاجر من هجر السيئات، والمسلم من سلم الناس من لسانه ويده۔“ (۳۰)

وَقَالَ عَبْدُ الْأَعْلَى : عَنْ دَاوُدَ عَنْ عَامِرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ . [۶۱۱۹]

یہ دوسری تعلیق ہے، اس کو نقل کرنے کا مقصد یہ ہے کہ یہاں عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کو مطلق ”عبداللہ“ کے ساتھ ذکر کیا ہے اور محدثین کے یہاں طبقہ صحابہؓ میں جب عبداللہ مطلق ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ مراد ہوتے ہیں (۳۱) اس واسطے شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید یہ امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ کی کوئی دوسری سند ہے جس کو عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کے بجائے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے نقل کر رہے ہیں، اس پر تنبیہ کر دی کہ پہلے ہم تصریح کر چکے کہ یہ عبداللہ بن عمرو ہیں، باب کی اصل روایت میں بھی عبداللہ بن عمرو کی تصریح آئی ہے تو آپ کو سمجھ لینا چاہیے کہ یہاں جو عبداللہ مطلق آیا ہے اس سے وہی عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما مراد ہیں، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ مراد نہیں ہیں۔

ترجمۃ الباب کا مقصد

ترجمۃ الباب کا مقصد پہلے آچکا ہے، پھر مَن لیجیے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مرجحہ کا رد کر رہے ہیں کیونکہ ان کا کہنا ہے ”الطاعة لاتفید والمعصية لاتضر“ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بتا دیا کہ تمہارا خیال غلط ہے، معصیت مضر کیوں نہیں ہے؟ اسلام کامل نہیں ہوتا، آدمی مسلمان کملانے کا حق دار نہیں ہوتا جب کہ وہ اپنی زبان یا ہاتھ سے دوسروں کو ایذا پہنچاتا ہے، معلوم ہوا کہ معصیت مضر ہے اور اگر کوئی آدمی

(۲۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۴)۔

(۳۰) حوالہ بالا۔

(۳۱) دیکھیے امداد الباری (ج ۲ ص ۲۲۲)۔

معصیت سے بچتا ہے اور اپنے آپ کو دوسروں کی ایذا رسانی سے محفوظ رکھتا ہے تو اس سے اسلام میں کمال آتا ہے اور وہ آدمی مسلم کہلانے کا حق دار بنتا ہے، اس لیے یہ خیال کہ طاعت مفید نہیں اور معصیت مضر نہیں غلط ہے۔

۴۔ باب : اَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ .

۱۱ : حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقُرَشِيُّ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو بُرْدَةَ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ ، عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (۱) قَالَ : قَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، اَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ ؟ قَالَ : (مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَبَدَنِهِ) .

ما قبل سے ربط

پہلے باب سے ایک شبہ ہو گیا تھا کہ ”المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده“ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی آدمی دوسروں کو اذلاء پہنچاتا ہو تو وہ مسلمان اور مؤمن نہیں رہتا تو اس سے خوارج اور معتزلہ کی تائید ہوتی ہے وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ اگر حکام کبیرہ سے آدمی مؤمن نہیں رہتا، آپ بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ مسلمان وہ ہے کہ جس کی زبان اور ہاتھ سے کسی کو تکلیف نہ پہنچے۔

اس اشکال کو دور کرنے کے لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”ای الاسلام افضل“ کا ترجمہ قائم کیا ہے وہ بتانا چاہتے ہیں کہ اسلام کے درجات ہیں اگر کوئی آدمی اپنے شر سے دوسروں کو نقصان پہنچاتا ہے تو وہ اپنی درجے کے اسلام کا حامل ہوگا، اسلام سے خارج نہیں ہوگا۔

تراجم رواۃ

① سعید بن یحییٰ: یہ سعید بن یحییٰ بن سعید اموی ہیں، ابو عثمان کنیت ہے، ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوا باقی تمام اصحاب اصول کے استاذ ہیں۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ صدوق ہیں، امام نسائی اور یعقوب بن سفیان رحمہما اللہ فرماتے

(۱۱) الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان باب بيان تفاضل الإسلام وأي أمور أفضل رقم (۱۶۲) و (۱۶۳)۔ والنسائي في كتاب الإيمان وشرائعه باب أي الإسلام أفضل رقم (۵۰۰۲) و الترمذي في جامعه في كتاب صفة القيامة باب (۵۲) بدون ترجمة رقم (۲۵۰۳) و في كتاب الإيمان باب ما جاء في أن المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده رقم (۲۶۲۶)۔

ہیں کہ یہ اور ان کے والد دونوں ثقہ ہیں، امام علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اپنے والد کے مقابلہ میں اثبوت ہیں، صالح بن محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ثقہ ہیں البتہ کبھی کبھار غلطی کر جاتے ہیں، ۲۴۹ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۲)

② یحییٰ بن سعید: یہ پہلے راوی کے والد ہیں، امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ہو من اهل الصدق وليس به بأس“ ایک دوسری روایت میں ابن معین رحمۃ اللہ علیہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے، اسی طرح محمد بن عبد اللہ بن عمار موصلی اور دارقطنی نے انہیں ثقہ کہا ہے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”صدوق یغرب“ اسی سال کی عمر میں ۱۹۴ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۳)

③ ابو بردہ: یہ برید۔ بضم الباء الموحدة وفتح الراء المہملۃ۔ ابن عبد اللہ بن ابی بردہ بن ابی موسیٰ اشعری ہیں، یہ اپنے والد، دادا، حسن بصری اور عطاء رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں اور ان سے روایت کرنے والوں میں حضرت عبد اللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ جیسے اعلام محدثین ہیں، ابن معین رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی توثیق کی ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة بخطی قلیلاً“ (۴)

④ ابو بردہ: یہ عامر یا حارث بن ابو موسیٰ اشعری ہیں، یہ ان سے پہلے راوی کے دادا ہیں، دونوں کی کنیت ایک ہے، البتہ ناموں میں فرق ہے، پوتے کا نام برید ہے اور دادا کا نام عامر یا حارث۔ انھوں نے اپنے والد سے، حضرت علی، حضرت ابن عمر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے روایات سنی ہیں اور ان سے عمر بن عبد العزیز اور امام شعبی رحمہما اللہ نے اور ان کے علاوہ بہت سے حضرات نے روایات لی ہیں، قاضی شریح رحمۃ اللہ علیہ کے بعد کوفہ کے قاضی بھی رہے۔ حدیث میں ثقہ ہیں، اصحاب اصول ستہ نے ان کی روایات کا اخراج کیا ہے، ۱۰۱ سال سے زیادہ عمر ہوئی، ۱۰۲ھ یا ۱۰۳ھ میں کوفہ میں انتقال کر گئے۔ (۵)

⑤ ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ: یہ مشہور صحابی ہیں ان کا نام عبد اللہ بن قیس ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت الی المدینہ سے پہلے یہ تشریف لانے اور مشرف باسلام ہونے، پھر یمن چلے گئے، پھر حبشہ کی ہجرت کی، حبشہ سے مدینہ کی طرف فتح خیبر کے بعد اصحاب السفینین کے ساتھ ہجرت کی، حافظ ابو بکر بن ابی داؤد سجستانی فرماتے ہیں کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی حسن صوت کے علاوہ ایک اور

(۲) بحیثیہ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۱۲)۔ وتقریب التذیب (ص ۲۲۲) رقم الترمذی (۲۲۱۵)۔

(۳) بحیثیہ تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۱۸)۔ وتقریب (ص ۵۹۰) رقم الترمذی (۷۵۵۴)۔

(۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۲)۔ وتقریب (ص ۱۲۱) رقم الترمذی (۶۵۸)۔

(۵) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۵)۔ وتقریب (ص ۶۲۱) رقم الترمذی (۷۹۵۴)۔

فضیلت ایسی تھی جو کسی اور صحابی کو حاصل نہیں، انھوں نے تین ہجرتیں کیں پہلی ہجرت یمن سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف، دوسری ہجرت مکہ مکرمہ سے حبشہ کی طرف اور تیسری ہجرت حبشہ سے مدینہ منورہ کی طرف۔ بہن واضح رہے کہ یہاں پہلا قول ہی صحیح ہے کہ وہ مکہ سے یمن چلے گئے، پھر حبشہ اور حبشہ سے مدینہ منورہ لے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو زید، عدن اور ساحل یمن کا گورنر مقرر کیا تھا، پھر حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے انہیں کوفہ اور بصرہ کا عامل مقرر کیا تھا۔

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے تین سو ساٹھ روایتیں مروی ہیں جن میں متفق علیہ پچاس حدیثیں ہیں، پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ چار حدیثوں میں مسترد ہیں اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ پندرہ حدیثوں میں۔

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کا شمار صحابہ میں علماء اور مفتیوں میں ہوتا ہے۔
صحیح قول کے مطابق حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی وفات ۳۴ھ میں ہوئی۔ (۶) واللہ اعلم۔

ای الاسلام افضل

صحابہ کرام نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا ای الاسلام افضل؟
بعض حضرات نے اس کی تقدیر ”ای خصال الاسلام افضل“ نکالی ہے۔ (۷) اور بعض حضرات نے ”ای ذوی الاسلام افضل“ تقدیر نکالی ہے (۸) یہ دوسری تقدیر پہلی تقدیر سے اولیٰ ہے (۹) کیونکہ جواب میں صاحب اسلام کا ذکر ہے، آپ نے جواب میں ”من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ فرما کر مسلم کا ذکر کیا ہے، نہ ملت کا ذکر نہیں کیا، اگر ”ای خصال الاسلام“ کی تقدیر نکالی جائے تو سوال و جواب میں مطابقت نہیں رہے گی۔

دوسری ایک بات یہ بھی ہے کہ اسی حدیث کے بعض طرق میں ”ای المسلمین افضل“ مذکور ہے (۱۰) اور جواب وہی ”من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ دیا گیا ہے، تو ”ای المسلمین“ کے مطابق ہی ”ای الاسلام“ کی تقدیر نکالی جائے تو زیادہ بہتر ہے اور وہ جب ہی ہوگا کہ ”ای ذوی الاسلام“ مقدر مانیں۔

(۶) تہذیب الاسماء واللغات (ج ۲ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) وسیر اعلام النبلاء (ج ۲ ص ۳۸۰-۳۰۲) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۳۵)۔

(۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۵)۔

(۸) حوالہ بلا۔

(۹) حوالہ بلا۔

(۱۰) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب بیان نفاصل الاسلام وای امورہ افضل، رقم (۱۶۳)۔

اس تقریر سے علامہ کرمانی کا سوال اور جواب غیر ضروری ہو جاتا ہے ، انھوں نے سوال کیا ہے کہ حضراتِ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسلام کے بارے میں یعنی خصلت کے بارے میں سوال کیا اور جواب میں آپ نے ”من سلم“ یعنی ذی الخصلۃ کا ذکر فرمایا ، گویا سوال اور جواب میں مطابقت نہیں۔

پھر انھوں نے اس کا جواب دیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب معنی کے اعتبار سے بالکل مطابق بلکہ زائد معنی پر مشتمل ہے اس لیے کہ اس سے اس خصلت کے اعتبار سے افضلیت سمجھ میں آرہی ہے ، اور تقدیر ہے ”خصلۃ من سلم المسلمون....“۔ ”ای ذوی الإسلام“ کی تقدیر کی صورت میں اس کی ضرورت نہیں کہ ”خصلۃ“ کو مقدر مانا جائے۔ (۱۱)

یہ باب چونکہ پہلے باب کی تشریح کے طور پر آیا ہے وہاں اشکال ہو گیا تھا ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ باب قائم کر کے اس اشکال کا جواب دیا ہے ، اس لیے یہ کہنا کہ اس ترجمہ کا مقصد مرجحہ کی تردید ہے یا نہیں ، زائد از حاجت بات ہے ، اصل مقصد شبہ کو دور کرنا ہے نہما تردید بھی ہو رہی ہے ۔ واللہ اعلم۔

۵۔ باب : إِطْعَامُ الطَّعَامِ مِنَ الْإِسْلَامِ .

۱۲ : حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ : حَدَّثَنَا اللَّيْثُ ، عَنْ يَزِيدَ ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا : أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ : أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ ؟ قَالَ : (تُطْعِمُ الطَّعَامَ ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ) . [۵۸۸۲ ، ۲۸]

تراجم میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا تفسیر

یہاں ترجمہ ہے ”إِطْعَامُ الطَّعَامِ مِنَ الْإِسْلَامِ“ کا ، اس میں ”اسلام“ کا لفظ آیا ہے ، اگلے باب میں فرمایا ”من الإیمان أن یحب لأخیه ما یحب لنفسه“ یہاں ”ایمان“ کا لفظ ہے ، پھر یہاں ”من الإسلام“ کو مؤخر کیا ہے اور اگلے باب میں ”من الإیمان“ کو مقدم کر دیا ، اس کے بعد آگے باب ہے ”حب الرسول صلی اللہ علیہ وسلم من الإیمان“ وہاں ”من الإیمان“ کو مؤخر کر دیا ، یہ اتفاقی بات بھی ہو سکتی ہے ، لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جیسے متیقظ اور وقت پسند بزرگ سے ایسا اتفاق بعید معلوم ہوتا ہے اس لیے بہتر یہی ہے کہ اس کو تفسیر پر حمل کیا جائے ، ان کا منشا یہ ہے کہ طبیعت کے اندر نشاط قائم رہے ، اگر تراجم میں یکسانیت رہی تو طبائع میں ملال پیدا ہونے کا اندیشہ ہے نشاط کو قائم رکھنے کے لیے وہ اس قسم کی تبدیلیاں

لاتے رہتے ہیں ہم لوگ اہل لسان نہیں ہیں اس لیے ان لطائف کو محسوس نہیں کرتے جو لوگ اہل لسان ہوتے ہیں وہ ان باتوں سے محظوظ ہوتے ہیں۔ (۱۲)

ترجمۃ الباب کا مقصد اور ماقبل و مابعد سے مناسبت

پچھلے باب میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے پہلے ترجمے پر جو اشکال ہو رہا تھا کہ اگر کوئی آدمی دوسروں کو ایذا پہنچانے والا ہے تو وہ مسلمان ہی نہیں ہے، اس اشکال کو رفع کیا تھا کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ اسلام کے درجات ہیں اگر کوئی آدمی دوسروں کو ایذا نہیں پہنچا رہا ہے اس میں کمال اسلام پایا جائے گا اور اگر کوئی آدمی دوسروں کو ایذا پہنچاتا ہے تو اس کا ایمان اور اسلام ناقص ہوگا، وہاں تنزیل الناقص بمنزلۃ المعلوم کی صورت اختیار کی گئی تھی جو اہل بلاغت کے یہاں معروف ہے اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ترجمہ اس لیے قائم فرمایا ہے کہ وہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایک درجہ تو اسلام کا یہ ہے کہ آدمی دوسرے کو ضرر نہ پہنچائے، اور اس سے بڑا درجہ یہ ہے کہ وہ دوسروں کو ایذا سے بچانے کے ساتھ ساتھ ان کو نفع پہنچائے، یہ اس کے مقابلہ میں اعلیٰ درجہ ہے، جس کو ”مواسات“ کہتے ہیں، اس کے بعد آگے فرمایا ”من الإیمان أن یحب لأخیه ما یحب لنفسه“ یہ اس سے بھی بڑا درجہ ہے کہ آدمی دوسرے کو اپنے مساوی درجہ دے، جس چیز کو اپنے لیے پسند کرتا ہو اسے دوسروں کے لیے بھی پسند کرے، یہ ”مواسات“ سے بھی آگے کا درجہ ہے، پھر اس سے بھی آگے کا درجہ ہے ”حب الرسول صلی اللہ علیہ وسلم من الإیمان“ کہ آدمی دوسروں کو اپنے اوپر ترجیح دے، مثلاً حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کو اتنی محبت ہو کہ اپنی جان اور ذات کے ساتھ بھی وہ محبت نہ ہو، یہ دوسروں کی ترجیح کا مسئلہ ہے جو ظاہر ہے کہ عام نہیں ہے، یہ ان خواص اور اہل فضائل کے لیے ہے جن کے اندر ایمان اعلیٰ اور اکمل درجے میں موجود ہے، ان کے معاملہ میں اس کو اپنے اوپر ترجیح سے کام لینا چاہیے۔ پھر اس سے آگے ایک درجہ اور بیان کیا ہے جس کا ذکر ”علامة الإیمان حب الأنصار“ میں آ رہا ہے یعنی یہ کہ دوسروں کو اپنے اوپر ترجیح دے اور اپنی ذات سے زیادہ ان کے ساتھ محبت کرے اور ان کے ساتھ اس کی محبت اتنی ہو کہ ان کے جو متعلقین و انصار ہیں ان کے ساتھ بھی اس کی محبت ہو جائے، آدمی کو جب کسی شے سے محبت ہوتی ہے تو اس کے متعلقات سے بھی اس کو تعلق اور الفت ہوتی ہے، یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاص متعلقین حضرات انصار ہیں جنہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت و نصرت اور امداد کے کارہائے نمایاں انجام دیے ہیں، لہذا ایمان کا اعلیٰ

درجہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کو اپنی جان کی محبت سے اتنا بڑھایا جائے کہ جو آپ کے انصار اور معاونین ہیں ان کی محبت بھی اس کے دل کے اندر راسخ ہو جائے۔

خلاصہ یہ کہ پہلا درجہ یہ ہے کہ دوسروں کی ایذا رسانی سے اپنے آپ کو بچائے۔ دوسرا درجہ یہ ہے دوسروں کو نفع پہنچانے، تیسرا درجہ یہ ہے کہ دوسروں کو اپنے برابر درجہ دینے لگے یعنی دوسروں کا اتنا اہتمام ہو جتنا اہتمام اپنے لیے ہوتا ہے۔ چوتھا درجہ یہ ہے کہ دوسروں کو اپنے اوپر ترجیح دینے لگے اور پانچواں درجہ یہ ہے کہ اہل ترجیح اور اہل محبت کے ساتھ اس کی محبت اتنی ہو کہ ان کے متعلقین کے ساتھ بھی محبت ہو جائے، یہ ایک خاص ترتیب ہے اور اس کے مطابق ”إطعام الطعام من الإسلام“ میں مواہات یعنی دوسرا درجہ بیان کیا گیا ہے جو پہلے باب ”من سلم المسلمون من لسانه ويده“ سے بڑا درجہ ہے، لہذا یہ کہنا کہ پہلے اور دوسرے درجہ کا مقصد ایک ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں، مناسب نہیں ہے۔

تراجم رواۃ

① عمرو بن خالد: یہ عمرو بن خالد بن فروث بن سعید تمیمی ہیں، خزاعی بھی کہا جاتا ہے، اصل حران کے ہیں اس لیے حرانی کہلاتے ہیں، مصر میں سکونت اختیار کی تھی اس لیے ان کا شمار مصریوں میں ہوتا ہے، ان کی کنیت ابو الحسن ہے۔ ایث بن سعد اور عبید اللہ بن عمر رحمہما اللہ تعالیٰ وغیرہ سے حدیثیں سنیں اور ان سے روایت کرنے والوں میں ابو زرعمہ اور ابو حاتم رحمہما اللہ وغیرہ ہیں۔

ابو حاتم ان کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ صدوق ہیں جبکہ احمد بن عبد اللہ فرماتے ہیں ”ثبت ثقة مصری“ ان سے اصول ستہ میں صرف امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے روایات لی ہیں جبکہ باقی حضرات نے نہیں لیں، البتہ ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایک شخص کے واسطے سے ان کی روایات لی ہیں۔

مصر میں ۲۲۹ھ کو ان کی وفات ہوئی (۱۲) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

② لیث: یہ مشہور فقیہ اور امام لیث بن سعد مصری ہیں، ان کے حالات ہم ”بدء الوحی“ کی تیسری حدیث کے ذیل میں ذکر کر چکے ہیں۔ فار جع الیہ ان شئت۔

③ یزید: یہ یزید بن ابی حبیب ہیں، ابو حبیب کا نام سدید ہے، اور یزید کی کنیت ابو رجاء ہے۔ یہ جلیل القدر تابعی ہیں صحابہ میں سے حضرت عبد اللہ بن الحارث بن جزء الزبیدی اور ابو الطفیل عامر بن واثلہ رضی اللہ عنہما سے حدیثیں سنیں اور ان کے علاوہ تابعین میں سے ایک بڑی جماعت سے کسب علم کیا ان سے

روایت کرنے والوں میں سلیمان تسی، ابراہیم بن یزید اور یحییٰ بن ایوب ہیں اور ان کے علاوہ مصر کے اکابرین میں سے بہت سے حضرات ہیں۔

ابن یونسؒ فرماتے ہیں کہ ان سے پہلے مصر میں صرف فتن اور ملائم کے بارے میں بات چیت ہوتی تھی اور ان ہی سے متعلقہ حدیثیں بیان کی جاتی تھیں، یہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے مصر میں حدیث اور فقہ کا علم ظاہر کیا اور حلال و حرام کے سلسلہ میں گفتگو شروع کی۔

یزید بن ابی حبیب ان تین بزرگوں میں سے ایک تھے جن کو حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے مصر میں فتویٰ دینے کے لیے مقرر فرمایا تھا۔ چنانچہ وہ مصر میں فتویٰ دیا کرتے تھے، بڑے حلیم اور مائل تھے، ۳۳ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۲۸ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۱۴)

❶ ابوالخیر: یہ مرشد بن عبداللہ یزنی مصری ہیں، حضرت عمرو بن العاص، سعید بن زید اور حضرت ابویوب انصاری رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں، ثقہ اور فقیہ ہیں ۹۰ھ میں ان کی وفات ہوئی، اصحاب صحاح ستہ نے ان کی روایات اپنی کتابوں میں نقل کی ہیں۔ (۱۵) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

❷ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما: ان کے حالات ”باب المسلمہ من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

أَنْ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ....

اس رجلِ مبہم کے بارے میں حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لہ أعرف اسمہ“ پھر فرماتے ہیں ”قیل: إنه أبوذر، وفي ابن حبان أنه هانئ بن يزيد والد شريح“ (۱۶)۔

”آی الاسلام خیر؟ قال تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف“ (۱۷)

آپ سے پوچھا کیا کہ ”آی الاسلام خیر“ یعنی ”آی خصال الاسلام خیر“ اسلام کی کونسی نصائتیں

(۱۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۷) وتقريب (ص ۶۰۰) رقم الترمذی (۷۷۰۱)۔

(۱۵) عمدۃ (ج ۱ ص ۱۲۷) وتقريب (ص ۵۲۲) رقم (۶۵۴۷)۔

(۱۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۶)۔

(۱۷) الحدیث أخرجه البخاری أيضا في كتاب الإيمان، باب إفتاء السلام من الإيمان رقم (۲۸) وفي كتاب الاستدانة باب المسلمون في معرفة وغير المعرفة رقم (۶۲۳۶) ومسلم في صحيحه في كتاب الإيمان باب بيان تفاصيل الإسلام وأي أموره أفضل رقم (۹۶۹)۔ والسانی في مسنده في كتاب الإيمان وشرائعه باب أي الإسلام خیر رقم (۵۰۰۳)۔ وأبو داود في مسنده في كتاب الأدب باب إفتاء السلام رقم (۵۱۹۳)۔ وابن ماجه في مسنده في كتاب الأطعمة باب إطعام النعماء رقم (۴۲۵۳)۔

خیر کی ہیں؟ یہاں پر ”خصال“ کی تقدیر مانی جانے کی، کیونکہ آگے خدمتوں ہی کا ذکر ہے۔ (۱۸) اس سوال کے جواب میں آپ نے فرمایا ”تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف“ یہاں ”تطعم“ اور ”تقرأ“ ”ان تطعمہ“ اور ”ان تقرأ“ کے معنی میں ہیں اور مصدر کی تاویل میں ہیں جیسے ”تسمع بالمعیدی خیر من ان تراہ“ ”ان تسمع“ کے معنی میں ہے۔ (۱۹)

اطعام طعام مطلق ہے

”تطعم الطعام“ میں بولی قید نہیں، دوست ہو، رشتہ دار ہو، قریب ہو، بعید ہو، اس سے علاقہ ہو یا نہ ہو، جب آپ یہ دیکھتے ہیں کہ اسے ضرورت ہے تو آپ کو اس کے لیے اطعام طعام کا اہتمام کرنا چاہیے، اس کے بعد پھر یہ بھی تقسیم ہے کہ خواہ وہ طعام اصلی ہو یا ادنیٰ ہو، جو بھی آپ کو میسر ہو اس میں سے کھلائیں۔ تطعم الطعام میں تو یہ قید بھی نہیں کہ پیٹ بھر کر کھلائیں، اگر آپ کے پاس تھوڑا ہے تو: ”طعام الواحد یکفی الاثنين“ کے مطابق اس ایک ہی کو دو آدمی مل کر کھالیں، گزارہ تو بہر حال ایک کھانے سے دو کا بھی ہو جاتا ہے، اس لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ پیٹ بھر کر کھلایا جائے، اس کے ساتھ ساتھ پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ اطعام طعام میں کھانا کھلانا ہی داخل ہو بلکہ اس میں ٹھنڈا اور گرم بھی داخل ہیں، چائے پلاویں، بوتل پلاویں، قرآن مجید میں پینے کے لیے بھی یہ نظر استعمال ہوا ہے ”ومن لم یطعمہ فانه منی“ (۲۰) اس لیے اطعام طعام میں کھانا کھلانا بھی داخل ہے اور چائے، پانی، دودھ اور شربت کا پلانا بھی داخل ہے، منشا یہ ہے کہ ”من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلیکرم ضیفہ“ (۲۱) کا مصداق آپ کو ہونا چاہیے، اس سے پہلو تہی نہیں ہونی چاہیے۔

شیخ الاسلام حضرت مدنی قدس اللہ سرہ کا طرز عمل

ہم نے تو دیکھا ہے شیخ الاسلام حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں سبق ختم ہوتا تھا، سبق کے بعد حضرت چوکی پر کھڑے ہو جاتے تھے اور پورے دار الحدیث میں نگاہ ڈالتے تھے کہ کون کون لوگ نووارد ہیں

(۱۸) فتح الباری ج ۱ ص ۵۶۔

(۱۹) حوالہ بالا۔

(۲۰) سورہ بقرہ / ۲۳۹۔

(۲۱) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الأدب، باب من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلا یؤذ جاره، رقم (۶۰۱۸) و (۶۰۱۹) و باب حق الضیف، رقم (۶۱۳۵)

و (۶۱۳۶) و (۶۱۳۸)۔

دارالعلوم دیوبند ایک مرکزی ادارہ تھا، قریب اور بعید سے لوگ اس کی زیارت کے لیے آیا کرتے تھے، چونکہ حضرت کی ذات کو مرکزیت حاصل تھی، حضرت کے درس کا وقت ہوتا تھا تو ایسے لوگ وہاں آجاتے تھے، تو سبق کے بعد حضرت نوواردین کو تلاش کرتے، پھر ان کو بلاتے، اپنے ساتھ گھر لے جاتے اور کھانا کھلاتے تھے، حالانکہ عین ممکن تھا کہ طلبہ میں سے کوئی طالب علم ان کا میزبان موجود ہو یا اساتذہ میں ان کا کوئی میزبان ہو، لیکن اس احتمال پر اکتفا نہیں کیا جاتا تھا بلکہ اس کا روزانہ اہتمام تھا کہ ان لوگوں کو تلاش کرتے تھے، نظریں ان کو ڈھونڈتی تھیں اور پھر گھر لے جا کر ان کو کھانا کھلاتے تھے، اب اگر کسی نے کہا کہ میں فلاں کا مہمان ہوں اور اس نے میرے لیے اہتمام کیا ہے تو اس کو اجازت دے دی جاتی تھی اور جو لوگ اس قسم کے نہیں ہوتے تھے ان کو حضرت اپنے گھر لے جاتے تھے، اب وہ کبھی درس بھی ہوتے تھے اور کبھی پانچ ہوتے تھے، تعداد میں کمی بیشی ہوتی رہتی تھی۔

وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ

آپ نے دیکھا ہوگا تمام اقوام میں رواج ہے کہ وہ جب آپس میں ملتے ہیں تو تحفہ قوی کا تبادلہ کرتے ہیں، کوئی کچھ کہتا ہے اور کوئی کچھ، ہندوؤں کے یہاں تحیہ کا علیحدہ رواج ہے انگریزوں کے یہاں علیحدہ، اور دوسری اقوام کے یہاں علیحدہ رواج ہے، اسلام بنے اس کے لیے ”السلام علیکم“ یا ”سلام علیکم“ کو رواج دیا ہے، ایک آدمی جب دوسرے سے ملے گا تو ”السلام علیکم“ کہے گا اور دوسرا جواب میں ”وعلیکم السلام“ کہے گا، تحائف کا یہ تبادلہ آپس میں من قبیل الاقوال ہوگا، لوگوں میں عداوتیں ہوا کرتی تھیں، ایک دوسرے کی جان کے دشمن ہوتے تھے، ان ہی عداوتوں اور دشمنیوں کی وجہ سے انہیں ”حِلْف“ کا سلسلہ قائم کرنا پڑتا تھا، ایک قبیلہ دوسرے قبیلے کا اور ایک آدمی دوسرے آدمی کا حلیف ہوتا تھا تاکہ وہ اس کی جان کا محافظ ہو اور یہ اس کی جان کی حفاظت کرے، اس کے بغیر ان کی ملاقات خطرات سے خالی نہیں ہوتی تھی، تو اسلام نے ”السلام علیکم“ کو تحیہ مقرر فرمایا تاکہ پہلے ہی یہ اطمینان دلا دیا جائے کہ میں آپ کی سلامتی کا خواہشمند ہوں، میری طرف سے آپ اطمینان رکھیے میں آپ کو کوئی ضرر اور نقصان نہیں پہنچاؤں گا، دوسرا شخص جواب میں ”وعلیکم السلام“ کہتا ہے اور وہ بھی یہ اطمینان دلاتا ہے کہ میں بھی آپ کی سلامتی کا خواہشمند ہوں، میری طرف سے بھی آپ کو کسی ایذا اور ضرر کا احتمال نہیں ہے۔

اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا تحیہ بھی یہی ہے، جیسا کہ ”سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَجِيمٍ“ (۲۲) سے معلوم ہوتا ہے، لیکن وہ بغرض اکرام و تکریم ہوگا، ہم تو ”السلام علیکم“ میں دعا کی بھی نیت کرتے ہیں مگر اللہ تعالیٰ

تو دعا کرنے والے نہیں، اس لیے یہ کہا جائے گا کہ وہاں مقصود اکرام اور تکریم ہے، یعنی یہ اطمینان دلانا ہے کہ تم ہمارے یہاں ذی کرامت اور عزت والے ہو اس لیے ”سَلَامٌ قَوْلًا مِّن رَّبِّ رَجِيمٍ“ فرمایا گیا ہے۔

یہی ملائکہ کا تحیہ بھی ہے، حدیث میں آتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت جبریل علیہ السلام نے حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں فرمایا ”فَاِذَا اَتَتْكَ هِيَ فَاقْرَأْ عَلَيْهَا السَّلَامَ مِنْ رَبِّهَا وَمَنِّي“ (۲۳) اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں بھی وارد ہے ”هَذَا جَبْرِيلُ يَقْرُتُكَ السَّلَامَ“ (۲۴) حضرت آدم علیہ السلام کو اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے جب پیدا کیا تو اس وقت فرمایا ”اذهب فسلم علی اولئک من الملائکة، فاستمع ما یحییونک، تحیتک وتحیة ذریعتک، فقال: السلام علیکم، فقالوا: السلام علیک ورحمة اللہ“ (۲۵)۔

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ہمیں ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا“ (۲۶) میں ہدایت کی ہے اگر تم کسی کے گھر جاؤ تو ”السلام علیکم“ کہہ کر اجازت مانگو اور پھر اسلام نے اس کو اہل اسلام کا شعار بنادیا، قرآن کریم نے کہا ہے ”وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتُ مُؤْمِنًا“ (۲۷) ”السلام علیکم“ کہنے والے کو یہ نہ کہو کہ وہ مؤمن نہیں، یہ تو اہل اسلام کا شعار ہے، جب وہ ”السلام علیکم“ کہہ رہا ہے تو اس کو مؤمن مانا جائے گا، اسی شعار کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف“ میں ذکر فرمایا ہے کہ تم اطعام اطعام کرو اور جن کو جانتے ہو ان کو بھی سلام کرو اور جن کو نہیں جانتے ان کو بھی سلام کرو۔

اس سے بعض لوگ متشکی ہیں جیسے کفار خواہ ذی ہوں یا غیر ذی ہوں ان کو ابتدا بالسلام کی اجازت نہیں، اسی طرح عاصی مجاہر جو معصیت جہراً و علانیۃ کر رہا ہے اس کو بھی سلام کرنے سے منع فرمایا گیا ہے، اسی طرح کوئی آدمی پیشاب کر رہا ہو، یا غسل کر رہا ہو یا تلاوت کر رہا ہو، یا دعا کر رہا ہو، یا ذکر میں مشغول ہو یا درس و تدریس میں مشغول ہو تو اس کو سلام نہ کیا جائے، مختلف مواقع ہیں جن کو فقہاء نے بیان کیا ہے، اور ان کے استثناء کی معقول وجہ موجود ہے۔ (۲۸) البتہ اگر کوئی حاکم ظالم ہو اور اس کو ابتدا بالسلام نہ کی

(۲۳) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۸۴) کتاب الفضائل، باب من فضائل خدیجۃ رضی اللہ عنہا۔ نیز دیکھیے مجمع الزوائد (ج ۹ ص ۲۳۳ و ۲۲۵)

کتاب الثنا، باب فضل خدیجۃ بنت خویلد زوجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۲۴) صحیح بخاری، کتاب فضائل الصحابة، باب فضل عائشہ، رقم (۴۷۶۸)۔

(۲۵) صحیح بخاری، کتاب أحادیث الأنبياء، باب خلق آدم و ذریۃ، رقم (۴۳۲۶)۔

(۲۶) سورۃ النور/ ۲۶۔

(۲۷) سورۃ نساء/ ۹۳۔ (۲۸) دیکھیے مذل المجہود (ج ۱ ص ۴۲ و ۴۳) کتاب الطہارۃ، باب فی انزل یرد السلام و ھو یبول۔

چائے تو ضرر اور ایذاء کا احتمال ہو تو وہاں اجازت دی گئی ہے اگرچہ وہ غیر مسلم ہی کیوں نہ ہو، لیکن حضرت یحٰیہ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر وہ غیر مسلم ہے اور اس کے لیے اندیشہ ضرر کی وجہ سے ابتداء سلام کی نوبت آرہی ہے، اس وقت بھی، یا جواباً سلام کرنا پڑ رہا ہے تب بھی اگر سلام کا لفظ استعمال نہ کرے تو بہتر ہے، جواب میں ”ہدایہ اللہ“ کہہ دے ”آداب“ بھی کہا جاسکتا ہے۔ (۲۹)

آج کل رواج یہ ہو گیا ہے کہ جس سے جان پہچان ہے اس کو سلام کرتے ہیں اور جس سے جان پہچان نہیں ہے اس کو سلام نہیں کرتے، یہ تو ٹھیک ہے کہ اگر کسی کے مسلمان ہونے ہی کی خبر نہ ہو اور اندیشہ ہو کہ یہ غیر مسلم ہوگا تو سلام نہ کیا جائے لیکن اگر یہ اندیشہ نہ ہو اور قلب میں یہ احتمال نہ آئے تو پھر آپ سلام کریں، ابتداء بالسلام میں تواضع ہے، متکبرین کا طریقہ ہوتا ہے کہ وہ دوسرے کے سلام کا انتظار کرتے ہیں اور ابتداء بالسلام میں کسرِ شان سمجھتے ہیں اس لیے ابتداء بالسلام کا اہتمام ہونا چاہیے، اور آپ کو معلوم ہے کہ ابتداء بالسلام مسنون ہے اور ردِ سلام واجب ہے، لیکن یہ مسنون واجب سے افضل ہے۔

ایک قسم کے سوالات کے جواب میں مختلف جوابات وارد ہونے کی وجوہ

یہاں حدیث میں سوال ”أی الاسلام خیر“ تھا اور جواب میں ”تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف“ فرمایا گیا ہے، یہاں اشکال یہ ہوا کرتا ہے کہ سوال ایک جیسا ہوتا ہے لیکن جواب میں مختلف امور ذکر کیے جاتے ہیں، مثلاً حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اس میں سوال ہے ”أی العمل أفضل؟“ آپ نے جواب میں فرمایا ”ایمان باللہ ورسولہ“، قیل: ثم ماذا؟ قال: الجہاد فی سبیل اللہ، قیل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور“ (۳۰)۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا ”أی العمل أحب إلی اللہ؟“ تو آپ نے فرمایا ”الصلاة علی“، قیل: ثم آی؟ قال: ثم بر الوالدین قال: ثم آی؟ قال: الجہاد فی سبیل اللہ“ (۳۱)

(۲۹) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۲۸)۔

(*) دیکھیے تفسیر قرطبی (ج ۵ ص ۲۹۸ و ۲۹۹) قولہ تعالیٰ: ولذا حیث تم بتحیۃ فحیو بنأحسن منها وروھا۔ وتفسیر کبیر (ج ۱۰ ص ۲۱۱-۲۱۵) واور جز المسائل (ج ۱۵ ص ۹۶-۱۰۰) العمل فی السلام۔ ورد المحتار (ج ۶ ص ۳۱۶) کتاب المحظور والإباحۃ (مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی)۔

(۳۰) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸) کتاب الایمان، باب من قال: إن الایمان هو العمل۔

(۳۱) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۷۶) کتاب مواقیب الصلاة، باب فضل الصلاة لوقتھا۔

سوال یہ ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ سوال واحد یا مقارب ہیں لیکن جوابات مختلف ہیں؟
علماء نے اس اشکال کے بہت سے جواب دیے ہیں۔

① ایک جواب یہ ہے کہ اصل میں یہ جواب کا اختلاف سائلین کے حال کے اختلاف کی وجہ سے ہے، سائلین کے حالات کے اختلاف کی وجہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب مختلف دیے (۳۲) آپ نے دیکھا کہ سائل نماز پڑھتا ہے، جہاد میں بھی جاتا ہے، ایمان بھی لے آیا ہے لیکن وہ تھوڑا سا بخل سے کام لیتا ہے، اور اس میں کبر کا ثائبہ محسوس ہوتا ہے تو آپ نے ”تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف“ ارشاد فرمایا تاکہ اطعام طعام سے بخل کی نفی ہو جائے اور ”تقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف“ سے کبر کی نفی ہو جائے۔

ایک سائل کو دیکھا کہ وہ نماز اور والدین کی فرمانبرداری میں کوتاہی کرتا ہے تو وہاں آپ نے : ”الصلاة علی وقتها“ اور ”بر الوالدین“ کا ذکر کر دیا، اور پھر یہ بھی ہوتا ہے کہ سائل ایک ہے اور جواب کے وقت مجمع میں سامنے کئی آدمی ہیں، کسی میں ایک کوتاہی ہے کسی میں دوسری کوتاہی، تو سائل کی رعایت بھی آپ نے فرمائی اور دوسرے حاضرین کی بھی۔ بہر حال یہ جواب کا اختلاف لاختلاف حال السائلین ہوا ہے۔

② بعض حضرات نے کہا ہے کہ اصل میں یہ اختلاف اختلافِ ازمہ کی وجہ سے ہوا ہے (۳۳) ایک زمانہ ہوتا ہے کہ گرانی ہے، قحط کی صورت نمودار ہو گئی ہے، ایک آدمی آپ سے پوچھتا ہے کہ میں نفلی حج کے لیے جانا چاہتا ہوں، آپ کا کیا مشورہ ہے؟ آپ اس سے کہتے ہیں کہ آپ حج کو نہ جائیں بلکہ لوگوں کو کھانا کھلائیں، اسی طریقہ سے ایک زمانہ تھا کہ ایمان لانے میں بڑی مشکل ہوتی تھی، کفار اور مشرکین کا ظلم اور تعدی لوگوں کو اسلام سے روک رہی تھی تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خصوصیت کے ساتھ ”ایمان باللہ ورسولہ“ کا ذکر فرمایا اور ایمان باللہ کے ساتھ آپ نے دوسری اُن چیزوں کا بھی ذکر فرمایا جو حالاتِ زمانہ کے اعتبار سے ضروری تھیں اور ترجیح کی مستحق تھیں۔

③ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ اختلاف اجوبہ شئونِ متکلم کی وجہ سے ہے، متکلم کی اپنی حالت کبھی وقت میں کچھ ہوتی ہے اور کسی وقت میں کچھ ہوتی ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر ایک وقت میں اللہ کے قہر اور غضب پر ہے تو آپ فرما رہے ہیں ”لا یدخل الجنة قتات“ (۳۴) دوسرے وقت میں

(۳۲) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸) کتاب الایمان باب بیان نفاضل الاسلام وای امورہ افضل۔ (۳۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۱)۔

(۳۴) صحیح بخاری، کتاب الأدب، باب ما یکرہ من النیمة، رقم (۶۰۵۶)۔ و صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب بیان غلظ تحریم النیمة۔

وسنن ابی داود، کتاب الأدب، باب فی القتات، رقم (۴۸۶۱)۔ وسنن ترمذی، کتاب البر والصلة، باب ما جاء فی الصائم، رقم (۲۰۲۶)۔

آپ کی نظر اللہ کی شانِ رحمت پر ہے اور آپ فرما رہے ہیں ”من کان آخر کلامہ لا إله إلا الله دخل الجنة“ (۳۵) تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے شتوں میں، آپ پر وارد ہونے والی کیفیات میں اور حالات میں چونکہ اختلاف ہوتا تھا اسی کے اعتبار سے آپ جواب ارشاد فرمایا کرتے تھے، خود ہم پر بھی یہ کیفیات مختلفہ وارد ہوتی رہتی ہیں ہمارا حال تو یہ ہے کہ کبھی کیفیات میں ہم پر نفس کا غلبہ ہوتا ہے اور کبھی شیطان کی تاثیر اپنا اثر دکھاتی ہے، جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جو شتوں کا اختلاف آتا تھا وہ شتوں الہیہ کے تابع ہوتا تھا، نفس اور شیطان کا کوئی سوال نہیں تھا۔ (۳۶)

● بعض حضرات نے فرمایا کہ دیکھیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سب سے افضل ہیں یہ تو آپ کو معلوم ہی ہے کہ فضیلتِ کلی حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو حاصل ہے اور فضیلتِ کلی کا مطلب یہ ہے کہ من حیث المجموع جو تمام صحابہ میں افضل صحابی ہیں وہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ہیں، لیکن اس فضیلتِ کلی کے ہوتے ہوئے بعض دوسرے صحابہ میں جزئی فضیلت پائی جاتی ہے، یعنی ایک خاص قسم کی فضیلت بعض بعض صحابہ کے لیے مختص ہوتی ہے مثلاً ”أرحم أمتی بأمتی أبو بکر وأشدّهم فی أمر الله عمر، وأصدقهم حياء عثمان، وأعدلهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وأقرضهم زید بن ثابت، وأقرضهم أبتی، ولكل أمة أمين، وأمه هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح“ (۳۷) وغیرہ، یہ ان صحابہ کے جو فضائل بیان کیے گئے ہیں یہ جزئی فضائل ہیں، ان جزئی فضائل کی وجہ سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جو فضیلتِ مطلقہ اور فضیلتِ کلی حاصل ہے وہ متاثر نہیں ہوتی، جمیع صفات کا اعتبار کر کے اگر آپ صحابہ میں یا امت میں افضل من الكل تلاش کریں گے تو وہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ہونگے۔ جیسے رسولوں میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فضیلتِ کلی حاصل ہے، لیکن اس فضیلتِ کلی کے باوجود خود آپ نے بعض انبیاء کی جزئی فضیلتیں بیان کی ہیں۔

آپ نے فرمایا کہ قیامت کے روز جب میں اپنی قبر سے اٹھوں گا تو میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو دیکھوں گا کہ وہ عرش کے پائے کو پکڑے ہوئے ہوں گے، (۳۸) یہ ان کی جزئی فضیلت ہے۔

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیامت جب ہوگی اور حشر اجساد من القبور جب

(۳۵) سنن ابی داؤد، کتاب الجنائز، باب فی التلقین، رقم (۳۱۱۶)۔

(۳۶) شتوں نبویہ کی تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۵۹۳-۵۹۶) کتاب الایمان، باب الدلیل علی أن من مات علی التوحید دخل الجنة قطعاً۔

(۳۷) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب معاذ بن جبل، وزید بن ثابت، وأبتی، وأبئی عبيدة بن الجراح رضی اللہ عنہم رقم (۳۶۹۰) و (۳۶۹۱)۔

(۳۸) عن ابی سعید رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ”الناس یصعقون یوم القیامة، فأکون أول من یفیق، فإذا أنا بموسى أخذ بقائمة من قوائم العرش....“ صحیح بخاری، کتاب أحادیث الأنبیاء، باب قول اللہ تعالیٰ: ”وواعدنا موسی ثلاثین ليلة وأتممناها بعشر....“ رقم (۳۳۹۸)۔

ہوگا تو سب سے پہلے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو لباس پہنایا جائے گا (۳۹) ان کی یہ فضیلت بھی جزئی ہے۔
حضرت سلیمان علیہ السلام کو حکومت ایسی عطا کی گئی کہ جنات کے اوپر بھی ان کی حکومت چل رہی تھی (۴۰) اس حکومت میں وہ تمام حیوانات کی بولی بھی سمجھتے تھے اور اس کے مطابق عملی اقدام کرتے تھے، یہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی جزئی فضیلت ہے۔

ظاہر ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ جزئی فضیلتیں نہیں دی گئی تھیں اس لیے یہ کہا جائے گا کہ جس طریقہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فضیلت ملی حاصل ہے اور وہ جزئی فضیلت سے متاثر نہیں ہوتی اسی طریقہ سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو فضیلت ملی حاصل ہے، دوسرے صحابہ کے جزئی فضائل سے وہ کلی فضیلت متاثر نہیں ہوتی۔

ایسے ہی یہاں بہت سے اعمال ہیں جن کو فضیلت جزئی حاصل ہے، مثال کے طور پر ”تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف“ کو اس اعتبار سے فضیلت حاصل ہے کہ اس میں بخل اور کبر کی نفی ہو رہی ہے اور بخل و کبر کی نفی سب کے نزدیک پسندیدہ ہے، کسی کو اس کی خوبی سے انکار نہیں ہے، تو اس کی فضیلت اس اعتبار سے ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں، جماد ایک فضیلت والا عمل ہے اور اس میں بہت بڑی فضیلت ہے لیکن کئی آدمیوں کو اس میں شکال ہوتا ہے کہ یہ تو خوریزی ہے، اس میں سقہ دماء ہوتا ہے، لیکن ”تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف“ میں کوئی آدمی اختلاف نہیں کر سکتا۔

ایک فضیلت مشقت کے اعتبار سے ہوتی ہے ”أجرکم علی قدر نصیبکم“ ”العطایا علی متن البلیا“ جتنی مشقت ہوگی اتنی فضیلت ہوگی، اس اعتبار سے اگر آپ دیکھیں تو ایمان باللہ میں سب سے زیادہ مشقت ہے، ہم تو نسلی طور پر مسلمان ہو گئے اور ہمارا ایمان تقلیدی ہے اگرچہ یہ نسلی اور تقلیدی ایمان بھی معتبر ہے جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے لیکن آپ ذرا سوچیں ایک آدمی امت و عزت کی عبادت کرتا ہو، ان کو اپنا مشکل کشا اور حاجت روا سمجھتا ہو، ان کے سامنے انتہائی تعظیم بجالاتا ہو، اور پیشانی زمین پر رکھ کر ان کو سجدہ کرتا ہو، یہ رسم اس کے آباء و اجداد سے نسلاً بعد نسل چلی آرہی ہو، اب وہ آدمی اللہ پر ایمان لاتا ہے اور انہی معبودوں کو جن کی وہ انتہائی تعظیم کیا کرتا تھا اور حاجت روا مشکل کشا سمجھا کرتا تھا، اللہ پر ایمان لا کر ان کی نفی کر رہا ہے، بے بسی کا اقرار اور اعتراف کر رہا ہے، ان کو باطل معبود کہہ رہا ہے اور نسلاً بعد نسل چلی

(۳۹) عن ابن عباس رضی اللہ عنہما عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ”إنکم محشورون حفاة عراة غرلاً، ثم قرأ: کَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ ثُمَّ نُعِيدُهُ، وَعَدَا عَلَيْنَا، إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ“ واول من یکسی يوم القيامة ابراهیم ”صحیح بخاری“ کتاب الانبیاء باب قول اللہ تعالیٰ: واتخذ اللہ ابراهیم خلیلاً، رقم (۳۳۳۹)۔
(۴۰) کما فی قوله تعالیٰ: ”وَمِنَ الْجِنَّةِ مَنْ يَمْعَلُ بَيْنَ يَدَيْهِمَا ذَنْبًا...“ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ ”سورہ صبا/ ۱۲-۱۳۔

آنے والی خاندانی روایت سے انحراف کر رہا ہے، یہ معمولی بات نہیں ہے، بہت مشکل کام ہے۔
 مبتدعین کے حال پر غور کریں، ایک آدمی بدعتی ہوتا ہے، ہزار آپ اس کو سمجھائیں کہ وہ بدعت سے توبہ کر لے اور سنت کا عاشق بن جائے، وہ اپنی بدعت کو کسی قیمت پر چھوڑنے کے لیے تیار نہیں ہوتا، اس سے جب آپ یہ کہتے ہیں کہ اس کا تو قرآن و حدیث میں کہیں کوئی ثبوت نہیں، توفیقاً آخری جواب یہی دیتا ہے کہ یہ ایک اچھا اور نیک کام ہے اگر اس کو کر لیا جائے تو کیا حرج ہے؟ لا جواب ہونے کے بعد وہ یہ حرج والی بات سامنے لاتا ہے لیکن بدعت سے توبہ کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا، تو پھر کسی دین کو چھوڑ کر دوسرا دین اختیار کرنا کیسے آسان کام ہو سکتا ہے۔

اسی طریقے سے ”ایمان باللہ“ کے بعد آپ نے جہاد فی سبیل اللہ کو ذکر فرمایا ہے، جہاد فی سبیل اللہ میں کیا مشکلات ہیں؟ آپ جانتے ہیں کہ جان کو ہتھیلی پر رکھ کر اپنے آپ کو خطرات میں ڈالنا ہوتا ہے، جو آسان کام نہیں ہے، اسی لیے اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ”إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِإِنْ لَّهُمْ الْجَنَّةَ (۴۱)“ فرمایا اور ان کو جنت کی بشارت دی اور اس کے لیے ”اشتری“ کا لفظ استعمال فرمایا۔

اسی طرح حج کے اندر بڑی مشقت ہے، آدمی ایک ملک سے دوسرے ملک میں جاتا ہے، زبان سے بھی آشنا نہیں ہوتا، وہاں کے رسم و رواج سے بھی واقف نہیں، قدم قدم پر پیسہ پانی کی طرح بہانا پڑتا ہے، اور اجنبی اور ناواقف لوگوں کے غیر ہمدردانہ سلوک سے متاثر ہونا پڑتا ہے، لیکن حاجی ان ساری چیزوں کو خندہ پیشانی سے برداشت کرتا ہے، تو ایمان، جہاد اور حج کی جو افضلیت بیان کی گئی ہے وہ مشقت کی جنت سے ہے۔

اسی طریقے سے ایک حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ؟“ کے جواب میں ”الصَّلَاةُ عَلَىٰ وَقْتِهَا“ کا ذکر فرمایا، وہاں احبیت اس اعتبار سے ہے کہ نماز میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ اور بندے کے درمیان عبدیت کا تعلق قائم ہوتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے سامنے انتہائی عاجزی اختیار کرتا ہے اس سے نماز میں احبیت پیدا ہوتی ہے۔

اس حدیث میں آپ نے ”الصَّلَاةُ عَلَىٰ وَقْتِهَا“ کے بعد ”بِرَّ الْوَالِدَيْنِ“ کا ذکر کیا ہے، اس لیے کہ اس میں ماں باپ کی اطاعت اور فرمانبرداری، ان کے سامنے عاجزی کا اختیار کرنا ہوتا ہے، قرآن مجید میں بھی ہے ”إِنِّي اشْكُرُ لِي وَلِوَالِدَيْكَ“ (۴۲) اپنی ذات کے ساتھ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے والدین کا ذکر کیا : وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا آيَاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا“ (۴۳) یہاں بھی اپنی عبادت کے ساتھ والدین کے ساتھ

حسن سلوک کو بیان فرمایا۔

اس کے بعد اس حدیث میں آپ نے جہاد کا ذکر کیا ہے ، جہاد میں امیر کے سامنے اپنی عاجزی کا اقرار ہوتا ہے اور مجاہد امیر کے حکم پر اپنی جان کو قربان کرنے کے لیے تیار ہو جاتا ہے ، تو نماز ، برّ الوالدین اور جہاد میں عاجزی ، اطاعت اور فرمانبرداری کی جہات فضیلت کے لیے موجود ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ مختلف جہات سے اعمال میں فضیلت پائی جاتی ہے تو کسی موقع پر خاص جہت فضیلت کا لحاظ فرما کر مخصوص اعمال کو بیان فرمایا اور کہیں دوسری جہت فضیلت کا اعتبار فرما کر اس سے متعلق اعمال کو ذکر فرمایا ، مختلف اعمال میں جزئی فضائل موجود ہیں انہی جزئی فضیلتوں کو جواب کے وقت پیش نظر رکھا گیا ہے۔ (۴۴)

⑤ ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ مختلف اجناس ہیں ، ان اجناس میں سے بعض اجناس کا آپ نے ایک سوال کے جواب میں ذکر فرمایا اور بعض اجناس کا دوسرے سوال کے جواب میں ذکر فرمایا اور بعض اجناس کا تیسرے سوال کے جواب میں۔

واللہ أعلم بالصواب .

هذا آخر ما أردنا إيرادہ من شرح أبواب كتاب الإيمان

وبليہ إن شاء الله تعالى في المجلد الثاني

”باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه“

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ، والصلاة والسلام على رسولہ محمد

أفضل الموجودات وأكرم المخلوقات ، وعلى آله وأصحابہ والتابعين

لهم بإحسان ما دامت الأرض والسموات .

پاسبان حق @ یاہوڈاٹ کام



مصادر ومراجع

ناشر / مطبع

نام مصنف

نام کتاب

القرآن الکریم

- ۱- ابن ماجہ اور علم حدیث مولانا عبدالرشید نعمانی مدظلہم میر محمد کتب خانہ مرکز علم و ادب آرام بلوچ کراچی
- ۲- التلویات والترجم الصحیح البیہاری حضرت مولانا محمد لوریس صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۹۴ھ مکتبہ جمیلی لاہور
- ۳- التلویات والترجم الصحیح البیہاری شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحۃ اللہ علیہ متوفی ۱۴۰۲ھ مطابق ۱۹۸۲ء ایچ ایم سعید کونسل پاکستان چوک کراچی
- ۴- اتحاف السادة المستعین علامہ سید محمد بن محمد الحسینی الزبیدی المشور بر تفتی رحمۃ اللہ متوفی ۱۲۰۵ھ دار احیاء التراث العربی
- ۵- الإیتقان فی علوم القرآن حافظ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۱۱ھ فکرة مکتبة ومطبعة مصطفی البابی الحلبي مصر طبع رابع ۱۳۹۸ھ مطابق ۱۹۷۸ء مکتب المطبوعات الاسلامیة بحلب طبع دوم ۱۴۰۲ھ مطابق ۱۹۸۲ء دار احیاء التراث العربی - بیروت
- ۶- الأجوبة المفصلة للأسئلة العشرة الكاملة امام عبدالحی بن عبدالحلیم لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۲ھ
- ۷- احیاء علوم الدین مع شرح اتحاف السادة المستعین امام محمد بن محمد الغزالی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۵۰۵ھ
- ۸- اختصار علوم الحدیث ابو الفداء عماد الدین اسماعیل بن شہاب الدین عمر المعروف بابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۷۴ھ دار التراث، القاهرة ۱۳۹۹ھ مطابق ۱۹۷۹ء
- ۹- الترمذیون السنویہ بشرح الامام ابن دقین العید رحمۃ اللہ ابو زکریا یحییٰ بن عرف السنودی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۷۶ھ طبعہ فربانی

ناشر / مطبع

نام مصنف

نام کتاب

- ۱۰۔ ارشاد الساری فمرح صحیح البخاری ابو العباس شهاب الدین احمد بن محمد القسطلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۲۳ھ
المطبعة الکبریٰ للامیریہ، مصر، طبع سلاسل ۱۳۰۲ھ
محمد سعید ایند ستر کراچی طبع لاول
دار الاشاعت کراچی
- ۱۱۔ ارشاد القاری للی صحیح البخاری حضرت مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی مد ظہم حکیم الامت مجدد الملت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۲ھ
- ۱۲۔ اردو لائحہ عمل
- ۱۳۔ اساس البلاغہ جابر اللہ ابو القاسم محمود بن عمر الزحشری متوفی ۵۳۸ھ
- ۱۴۔ الاستیعاب فی اسماء الاحباب بہامش الانساب ابو عمرو یوسف بن عبد اللہ بن محمد بن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۶۳ھ
- ۱۵۔ اشعۃ اللمعات شیخ عبد الحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۵۲ھ
- ۱۶۔ الاصابۃ فی تسمیۃ الصحابة شہاب الدین ابو الفضل احمد بن علی القسطلانی المسری المعروف بابن حجر رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ
- ۱۷۔ اصول البرزوی فخر الاسلام ابو الحسن علی بن محمد البرزوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۸۲ھ
- ۱۸۔ الاعلام خیر الدین بن محمود بن محمد الزیر کلی متوفی ۱۳۹۶ھ مطابق ۱۹۷۶ء
- ۱۹۔ اعلام الحديث امام ابو سلیمان حمد بن محمد الخطابی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۸۸ھ
- ۲۰۔ اعلام الموقعین عن رب العالمین شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن ابی بکر المعروف بابن القیم متوفی ۷۵۱ھ
- ۲۱۔ امام البخاری امام المصنف والمحدثین علامہ قلی الدین اللندی مد ظہم حضرت مولانا عبد الجبار اعظمی رحمۃ اللہ علیہ متوفی علامہ قاضی محمد اکرم نصر پوری سندھی رحمۃ اللہ علیہ (من علماء القرن الحادی عشر) مولانا سید احمد رضا بجنوری مد ظہم ناصر الدین ابوسعید عبد اللہ بن عمر الویعضادی الشافعی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۹۲ھ
- ۲۲۔ امداد الباری حضرت مولانا عبد الجبار اعظمی رحمۃ اللہ علیہ متوفی علامہ قاضی محمد اکرم نصر پوری سندھی رحمۃ اللہ علیہ (من علماء القرن الحادی عشر) مولانا سید احمد رضا بجنوری مد ظہم
- ۲۳۔ اسحاق النظر
- ۲۴۔ انوار الباری
- ۲۵۔ انوار التنزیل و اسرار التاویل المعروف بتفسیر البیعضادی مع شیخ زادہ
- ۲۶۔ حوزہ المسالک فی وظائف ملک شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۲ھ
- ۲۷۔ ایضاح البخاری حضرت مولانا سید فخر الدین احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۹۲ھ
- المطبعة الکبریٰ للامیریہ، مصر، طبع سلاسل ۱۳۰۲ھ
محمد سعید ایند ستر کراچی طبع لاول
دار الاشاعت کراچی
- دار المعرفۃ للطباعة والنشر، بیروت، ۱۳۹۹ھ مطابق ۱۹۷۹ء
دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت
- مکتبہ نوریہ رضویہ سکس پاکستان دار الفکر، بیروت
- الصدف پبلشرز کراچی دار العلم للسلامین طبع، ثامن، جولائی ۱۹۸۹ء مرکز احیاء التراث الاسلامی، جامعہ ام القریٰ مکہ المکرمہ دار الجلیل بیروت
- المکتبۃ المدینۃ، المبین، الامارات العربیہ المتحدہ طبع مکتبۃ ۱۳۰۵ھ مطابق ۱۹۸۵ء مکتبہ حرم رملو آباد شاہ ولی اللہ اکیڈمی سندھ
- مدینہ پریس بجنور مکتبہ یوسفی دیوبند
- ادارۃ تالیفات اشرفیہ ملتان مکتبہ مجلس قاسم المطارف دیوبند

نام کتاب

نام مصنف

ناشر/مطبع

۲۸- الباعث الخفیت

شیخ احمد محمد شاکر رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۷ھ

دار التراث قاہرہ مصر ۱۳۹۹ھ مطابق ۱۹۷۹ء

شرح استشعار علوم الحدیث

۲۹- بدایہ المجتہد ونہایہ المتقصد

قاضی ابوالولید محمد بن

فرکرہ و مطبعہ مصطفیٰ البابی الحبشی،

احمد بن رشد قرطبی متوفی ۵۹۵ھ

مصر طبع خامس ۱۴۰۱ھ مطابق ۱۹۸۱ء

۳۰- البدایہ والنہایہ

حافظ عماد الدین ابوالفداء اسماعیل بن

مکتبۃ المعارف بیروت، طبع ثانی ۱۹۷۷ء

عمر المعروف بابن کثیر متوفی ۷۷۴ھ

۳۱- لہد الساری رانیہ فیض الباری

حضرت مولانا بدر عالم میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۸۵ھ

ربانی بکندہ پورہ ملی ۱۹۸۰ء

۳۲- بذل الجہود فی حل الی ولود

حضرت العلامة خلیل احمد

مطبعہ ندوۃ العلماء لکھنؤ ۱۳۹۳ھ مطابق ۱۹۷۳ء

سہارن پوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۳۶ھ

۳۳- بستان الحمدین

حضرت شاہ عبد العزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۳۹ھ

لیج ایم سعید کھنسی پاکستان

چوک کراچی، طبع سوم ۱۹۸۳ء

دارالعلوم کراچی ۱۳۹۹ھ

مکتب المطبوعات الاسلامیہ

بجلب طبع دوم ۱۴۰۸ھ

شیخ غلام علی اینا سنٹر لاہور

سید محمد بن محمد المعروف

۳۴- البلاغ (مفتی اعظم سبھا)

۳۵- بلغۃ العرب فی

مصطلح آملر الحسب

بالمفتی الزیدی متوفی ۱۲۰۵ھ

حکیم الامت حضرت مولانا الحرف علی صاحب

۳۶- بیان القرآن

تھانوی نور اللہ مرقدہ متوفی ۱۳۶۲ھ

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہم

۳۷- پرانے چرغ

ابوالفیض سید محمد بن محمد المعروف

۳۸- تلح العروس من جواهر القاموس

بالمفتی الزیدی متوفی ۱۲۰۵ھ

مجلس نشریات اسلام کراچی

دار مکتبۃ الحیاء بیروت لبنان

حافظ احمد بن علی المعروف

۳۹- تلمیخ بغداد لومدرنہ السلام

بالمطیب البغدادی متوفی ۴۶۳ھ

دار الکتاب العربی بیروت لبنان

مؤسسہ شعبان بیروت

شیخ حسین بن محمد بن الحسن الدیار

۴۰- تلمیخ الخمیس فی

أحوال النفس نفیس

بکبری المالکی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۶۶ھ

لواءہ اہتمام دارالعلوم دیوبند طبع اول ۱۳۹۷ھ

مجلس نشریات اسلام پاکستان

دارالکتب العلمیہ بیروت

مرتبه سید محبوب رضوی

۴۱- تلمیخ دارالعلوم دیوبند

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہم

۴۲- تلمیخ دعوت وعزیمت

امیر المؤمنین فی الحدیث محمد بن اسماعیل البخاری

۴۳- التلمیخ الکبیر

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۵۶ھ

مجلس نشریات اسلام کراچی

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی

۴۴- تلمیخ مثلخ پشت

قدس سرہ متوفی ۱۳۰۲ھ

مجلس نشریات اسلام کراچی

حضرت مولانا عبد الرشید نعمانی صاحب مدظلہم

۴۵- تبصرہ برالدخل فی

علوم الحدیث للحاکم

الحصین اکیدمی کراچی

ابوالعجل جمال الدین یوسف بن

۴۶- تحفہ الاخراف بمعرفہ الخراف

عبد الرحمن الرزوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۷۲ھ

المکتب الاسلامی بیروت

طبع دوم ۱۴۰۳ھ مطابق ۱۹۸۳ء

نام کتاب	نام مصنف	ناشر/مطبع
۳۷- تحفہ القاری	حضرت مولانا محمد لوریس صاحب	مکتبہ عثمانیہ لاہور
فی حل مشکلات البخاری	کاند حلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۹۳ھ	
۳۸- تدریب الراوی	حافظہ جلال الدین عبد الرحمن سیوطی	المکتبۃ العلمیۃ مدرستہ منورہ
شرح تقریب النوادی	رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۱۱ھ	
۳۹- تدوین حدیث	حضرت مولانا سید مناظر	مکتبہ اسحاقیہ جونامارکیٹ کراچی
۵۰- تذکرہ حضرت مولانا فضل الرحمن	احسن گیلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۵ھ	مجلس نشریات اسلام کراچی
کنج مراد آبادی	حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہم	
۵۱- تذکرۃ الحفاظ	حافظہ ابو عبد اللہ شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان ذہبی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۴۸ھ	دارۃ المعارف عثمانیہ السند
۵۲- تذکرۃ الرشید	حضرت مولانا عاشق الہی صاحب میر سخی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۰ھ	ادارہ اسلامیات لاہور
۵۳- التعقیبات علی اندلسات	حضرت مولانا عبد الرشید صاحب نعمانی مدظلہم	لجنہ احیاء الادب السندی
۵۴- تعلیقات علی ذیل تذکرۃ الحفاظ لابن فہم الکن	علامہ محمد زاہد الکوثری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۱ھ	دار احیاء التراث العربی
۵۵- تعلیقات علی الرفع والتکمیل للکنوی	شیخ عبد الفتاح ابو غدہ حفظہ اللہ تعالیٰ	مکتب المطبوعات الاسلامیہ
۵۶- تعلیقات علی فروط الارنۃ الثمینیہ لاہارزی	علامہ محمد زاہد الکوثری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۱ھ	حلب طبع سوم ۱۳۰۷ھ مطابق ۱۹۸۷ء
۵۷- تعلیقات علی فروط الارنۃ السنۃ للقدس	علامہ محمد زاہد الکوثری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۱ھ	مطبوعہ مع سنن ابن ماجہ قدسی کتب خانہ کراچی
۵۸- تعلیقات علی علوم الحدیث لابن السلاخ	رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۱ھ	مطبوعہ مع سنن ابن ماجہ قدسی کتب خانہ کراچی
۵۹- تعلیقات علی مسند الامام احمد	دکتور نور الدین عتر	دار الفکر، بیروت ۱۳۰۶ھ مطابق ۱۹۸۶ء
۶۰- تظلیق التعلیق	خلامہ احمد محمد شاکر رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۷ھ	دار المعارف مصر
۶۱- تفسیر عثمانی	حافظہ احمد بن علی المعروف بابن حجر العسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ	المکتب الاسلامی ودار عمد
۶۲- التفسیر الکبیر (مفاتیح النہب)	شیخ الاسلام خلامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۹ھ	مجمع الملک فہد سعودی عرب
۶۳- تفسیر القرآن العظیم	امام ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن عمر بن الحسین رازی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۰۶ھ	مکتب الاعلام الاسلامی ایران
۶۴- تقریب التہذیب	حافظہ ابو الفداء عماد الدین اسمعیل بن عمر ابن کثیر دمشقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۷۴ھ	دار الفکر بیروت
	حافظہ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ	دار الرشید حلب ۱۳۰۶ھ

ناشر/مطبع

نام مصنف

نام کتاب

- ۶۵- التقریب والتیسیر لمعرفة سنن البشير النذير
لما ابو زكريا يحيى بن حروف نووي رحمه الله عليه متوفى ۶۷۶ھ
الكتبة العلمية مدرسته منوره
- ۶۶- تقرير بخاري فريف اردو
علامه شمس الدين ابو عبد الله محمد بن محمد بن
حضرت شيخ الحديث مولانا محمد زكريا صاحب كاند هلوي رحمه الله عليه متوفى ۱۳۰۲ھ
مكتبة الشيخ كراچی-
المطبعة الكبرى الاميرية بولاق
محمد بن امير الحاج رحمه الله عليه متوفى ۸۷۹ھ
مصر طبع لول ۱۳۱۷ھ
حافظ ابو الفضل زين الدين
مكتبة سلفيه مدرسته منوره طبع اول ۱۳۸۹ھ
- ۶۸- التقييد والايتاح لا اطلاق
و اعلق من كتاب ابن الصلاح
عبد الرحيم بن الحسين العراقي رحمه الله عليه متوفى ۸۰۶ھ
شيخ الاسلام حضرت مولانا محمد تقى عثمانى مد ظله
حافظ ابن حجر عسقلاني رحمه الله عليه متوفى ۸۵۲ھ
- ۶۹- بكملة فتح الماسم
۷۰- التلخيص الجبير في
تخریج احاديث الراغب الكبير
۷۱- تانفيس المستدرک
(مع المستدرک)
۷۲- التبيد لافي
الموطا من المحاني والاسانيد
۷۳- تنظيم الاشياء في
حل عويصات المشكوة
۷۴- تهذيب الاسماء واللغات
۷۵- تهذيب التهذيب
۷۶- تهذيب الكمال
۷۷- توجيه النظر في اصول الاثر
۷۸- تيسير البخاري فروع صحيح بخاري
مولانا نور الحق بن شيخ عبد الحق محدث دہلوی
رحمة الله عليه متوفى ۱۰۷۳ھ
- ۷۹- الشفحات
۸۰- جامع الاصول من حديث الرسول
۸۱- جامع بيان العلم وفضله
وما يغني في روايته وحله
۸۲- جامع ترمذي
۹۰- جامع ترمذي
لما ابو عيسى محمد بن عيسى بن سوره ترمذي رحمه الله عليه متوفى ۲۷۹ھ
لما ابو عيسى محمد بن عيسى بن سوره ترمذي رحمه الله عليه متوفى ۲۷۹ھ
- ۱۳۰۲ھ
مكتبة الشيخ كراچی-
المطبعة الكبرى الاميرية بولاق
مصر طبع لول ۱۳۱۷ھ
مكتبة سلفيه مدرسته منوره طبع اول ۱۳۸۹ھ
- مكتبة دار العلوم كراچی
دار نشر الكتب الاسلاميه لاہور
- دار الفكر بيروت
- الكتبة التجارية مكة المكرمة
- مير محمد كتب خانه آرام باغ كراچی
- لواء الطباعة النصرية
دائرة المعارف النظامية حيدرآباد كند ۱۳۲۵ھ
- مؤسسة الرسالة طبع لول ۱۳۱۳ھ
- دار المعرفة بيروت
- مطبع علوي لكهنؤ
- دائرة المعارف العشمانية حيدرآباد ۱۳۹۳ھ
- دار الفكر بيروت
- دار الفكر بيروت
- دار احياء التراث العربي بيروت
- لج ايم سعيد كهنؤ كراچی

ناشر/مطبع

مکتبہ اسلامیہ سمندری لائل پور

نام مصنف

حافظ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۱۱ھ

نام کتاب

۸۳- الجامع الصغیر

فی احادیث البشیر النذیر

۸۴- الجامع الکبیر

حافظ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۱۱ھ

دار الفکر بیروت

میر محمد آرام بلخ کراچی

لجنۃ احیاء التراث الاسلامی مصر

امام ابو عبد اللہ محمد بن احمد الانصاری القرطبی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۷۱ھ

حافظ ابو محمد محی الدین عبدالقادر قرشی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۷۵ھ

حافظ شمس الدین ابوالخیر محمد بن عبدالرحمن سخادی

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۰۲ھ

علامہ محمد زاہد المسینی مدظلہم

دار الارشاد الکتب پاکستان

۸۵- الجامع لأحكام القرآن

۸۶- البواہر المصنوعۃ فی طبقات الخلفیۃ

۸۷- البواہر والدرر فی ترجمۃ

شیخ الاسلام ابن حجر

۸۸- چراغ محمد

(سوانح شیخ الاسلام حضرت مدنی)

۸۹- حاشیۃ السندی علی البخاری

(مطبوعہ مع مصحح بخاری)

۹۰- حاشیۃ مصحح بخاری

۹۱- حاشیۃ قواعد فی علوم الحدیث

۹۲- حاشیۃ جامع الدرر

۹۳- حاشیۃ اللہ البالغہ

۹۴- حیات شیخ الہند

۹۵- حلیۃ الاولیاء

۹۶- المختصر الکبریٰ (کفایۃ الطالب

اللہیب فی خصائص الہیب)

۹۷- خلاصۃ تہذیب تہذیب الکمال

علامہ صفی الدین خزرجی

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۲۳ھ کے بعد

دائرة المعارف العشانیۃ حیدرآباد دکن ۱۲۹۶ھ

مکتبہ عارفین پاکستان چوک کراچی

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۹ھ

(ضبط و ترتیب مولانا عبدالوحید مدنی فتحپوری)

مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ (راج ایم سید کمپنی کراچی)

علامہ علاء الدین محمد بن علی بن

محمد المصطفیٰ رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۸۸ھ

علامہ حافظ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۱۱ھ

حافظ ابو نعیم احمد بن عبد اللہ بن احمد اصمہانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۳۰ھ

حافظ ابوبکر احمد بن الحسین بن علی البیہقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۵۸ھ

ابو تمام یحییٰ بن ادیس بن حارث طائی متوفی ۲۳۱ھ

امام محمد بن لوریس بن عباس الشافعی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۰۲ھ

علامہ قدوم عبداللطیف سندھی

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۱۸۹ھ

مؤسسۃ الرسالہ

دار النفاث

مکتبہ اثیریہ لاہور

میر محمد آرام بلخ کراچی

دار الجیل بیروت

لجنۃ احیاء الادب السندی

۱۰۱- الدر المنثور فی التفسیر بالماثور

۱۰۲- دلائل النبوة

۱۰۳- دلائل النبوة

۱۰۴- دیوان الحماد

۱۰۵- دیوان الشافعی

۱۰۶- ذب ذبایب الدراسات

عن المذہب الاربعۃ المتناسبت

نام کتاب	نام مصنف	ناشر / مطبع
۱۰۷۔ رد المحتار فروع الدر المختار	علامہ محمد امین بن عمر بن عبد العزیز عابد بن دمشق شامی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۵۲ھ	مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی
۱۰۸۔ رسالہ فروع تراجم ابواب البخاری حضرت مولانا شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۱۷۶ھ		قدیمی کتب خانہ کراچی
(مطبوعہ مع صحیح بخاری)		
۱۰۹۔ الرسالة المحمدیہ	حضرت مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۹۵۳ء	
(عربی ترجمہ خطبات مدراس)		
۱۱۰۔ الرسالة المستطرفة لہیان	علامہ محمد بن جعفر کتانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۳۵ھ	میر محمد آرام بلخ کراچی
مشہور کتب السنۃ المشرقة		
۱۱۱۔ الرفع والتکمیل	علامہ ابوالحسنات عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۳ھ	مکتب المطبوعات الاسلامیہ طبع سوم ۱۳۰۷ھ
فی الجرح والتعديل		
۱۱۲۔ روح المعانی فی تفسیر القرآن	ابوالفضل شہاب الدین سید محمود آلوسی بغدادی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۷۰ھ	مکتبہ امدادیہ ملتان
الطہیم والسبع المثنی		
۱۱۳۔ الروض الأنف	امام ابوالقاسم عبد الرحمن بن عبد اللہ السبیلی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۵۵۸ھ	مکتبہ فاروقیہ ملتان ۱۳۹۷ھ
۱۱۴۔ سبیل الہدی بتحقیق	شیخ محمد حمی الدین عبد الحمید رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۹۳ھ	مکتبہ السعادة مصر طبع یازدھم
فروع قطر لندی		
۱۱۵۔ السعایہ فی کشف	علامہ عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۳ھ	سبیل اکیڈمی لاہور
ما فی فروع الوقایہ		
۱۱۶۔ سنن ابن ماجہ	امام ابو عبد اللہ محمد بن یزید بن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۷۳ھ	قدیمی کتب خانہ
⊙۔ سنن ابن ماجہ	امام ابو عبد اللہ محمد بن یزید بن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۷۳ھ	دار الکتب المصری قاہرہ / دار الکتب اللہستانی بیروت
(تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی)		
۱۱۷۔ سنن ابی داؤد	امام ابوداؤد سلیمان بن الأشعث السجستانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۷۵ھ	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی
⊙۔ سنن ابی داؤد (تحقیق محمد حمی الدین عبد الحمید)	امام ابوداؤد سلیمان بن الأشعث السجستانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۷۵ھ	دار احیاء السنۃ النبویہ
۱۱۸۔ سنن دارمی (مسند دارمی)	امام ابو محمد عبد اللہ بن عبد الرحمن دارمی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۵۵ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۱۱۹۔ سنن دارقطنی	حافظ ابوالحسن علی بن عمر دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۸۵ھ	دار نشر المکتب الاسلامیہ لاہور
۱۲۰۔ السنن الکبریٰ	امام حافظ ابوبکر احمد بن الحسین بن علی البیہقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۵۸ھ	نشر السنۃ ملتان
۱۲۱۔ سنن نسائی	امام ابو عبد الرحمن احمد بن شعیب النسائی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۰۳ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
⊙۔ سنن نسائی	امام ابو عبد الرحمن احمد بن شعیب النسائی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۰۳ھ	مکتبہ سلفیہ لاہور
(بہاشیہ مولانا عطاء اللہ حنیف)		
۱۲۲۔ سونخ قاسی	علامہ سید مناظر احسن گیلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۵ھ مطابق ۱۹۵۶ء	میر محمد آرام بلخ کراچی
۱۲۳۔ سیر أعلام النبلاء	حافظ ابو عبد اللہ شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان ذہبی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۴۸ھ	مؤسسۃ الرسالہ

نام کتاب

نام مصنف

ناشر/مطبع

۱۲۴- السيرة العلية

علامہ علی بن برحان الدین الحلبی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۴۴ھ

المکتبۃ الاسلامیۃ بیروت

(انسان العیون فی سیرۃ الامین المؤمن)

۱۲۵- سيرة المصطفى

حضرت مولانا محمد لوریس کاندھلوی

مکتبہ عثمانیہ لاہور

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۹۲ھ مطابق ۱۹۷۲ء

۱۲۶- السيرة النبوية لابن هشام

امام ابو محمد عبد الملک بن ہشام الحافری البصری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۱۳ھ

مکتبہ فاروقیہ ملتان

(مع الروض الأنف)

۱۲۷- السيرة النبوية

سید احمد زینی دحلان رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۴ھ

المکتبۃ الاسلامیۃ بیروت

(بشاش السيرة العلية)

۱۲۸- سيرت النبي

علامہ شبلی نعمانی متوفی ۱۳۳۲ھ مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۹۵۳ء

دارالاشاعت کراچی

۱۲۹- فروع اصول

حافظ ابو القاسم حبیب اللہ بن الحسن بن منصور الطبری اللایکانی

دارطیبة- الریاض

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۱۸ھ

اعتقاد اہل السنة والجماعة

۱۳۰- فروع فروع نخب الفکر

حضرت ملا علی بن سلطان القاری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۱۴ھ

مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ

۱۳۱- فروع العقيدة الطحاوية

علامہ صدر الدین علی بن علی بن محمد بن ابی العز حنفی

قدیمی کتب خانہ کراچی

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۹۲ھ

۱۳۲- فروع معاني الآثار

امام ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامۃ بن سلمہ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۲۱ھ

میر محمد آرام باغ کراچی

۱۳۳- فروع المنظومة البيقونية

عبد اللہ سرلج الدین

دار التراث الاسلامی حلب ۱۴۰۲ھ

۱۳۴- فروع النووي على صحيح مسلم

امام ابو زکریا یحییٰ بن عرف النودوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۷۶ھ

قدیمی کتب خانہ کراچی

(مطبوعة مع صحيح مسلم)

۱۳۵- فروع الوقاية

صدر الشریعہ عہد اللہ بن مسعود بن تلح الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۴۷ھ

سہیل اکیڈمی لاہور

(مع السعاية)

۱۳۶- فروع الأئمة الخمسة

حافظ ابو بکر محمد بن موسیٰ بن عثمان حازمی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۵۸۴ھ

قدیمی کتب خانہ کراچی

(مطبوعة مع سنن ابن ماجة)

۱۳۷- فروع الأئمة الستة

حافظ ابو الفضل محمد بن طاہر مقدسی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۵۰۷ھ

قدیمی کتب خانہ کراچی

(مطبوعة مع سنن ابن ماجة)

۱۳۸- شعب الايمان

امام حافظ احمد بن الحسین بن علی البیہقی

دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱۴۱۰ھ

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۵۸ھ

۱۳۹- شاطئ ترمذی

امام ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورۃ الترمذی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۷۹ھ

میر محمد آرام باغ کراچی

۱۴۰- شيخ الاسلام مولانا سيد

فہید الوحیدی

قومی کتب گھر ڈاکٹر نگر جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

حسین احمد مدنی

۱۴۱- صحيح بخاري فريف

امام ابو عبد اللہ محمد بن اسمعیل البخاری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۵۶ھ

قدیمی کتب خانہ کراچی

۱۴۲- صحيح مسلم (مع فروع نووي)

امام ابو الحسین مسلم بن الحجاج القشیری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۶۱ھ

قدیمی کتب خانہ کراچی

۱۴۳- طبقات الشافعية الكبرى

علامہ تلح الدین ابو نصر عبد الوہاب بن تقی الدین علی بن

دار المعرفۃ بیروت

عبد الکافی سبکی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۷۱ھ

ناشر / مطبع

نام مصنف

نام کتاب

دارالمدار بیروت

امام ابو عبد اللہ محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۳۰ھ

۱۳۴- الفہات الکبریٰ

نور محمد آرام بلخ کراچی

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب

۱۳۵- جملہ نافعہ (مع فوائد جامعہ)

محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۳۹ھ

۱۳۶- المعروف الشدی

ایچ ایم سعید کونہی کراچی

امام المعصر علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۵۲ھ

(مطبوعہ مع جامع ترمذی)

علامہ محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز عابد بن شامی

۱۳۷- عقود الآل فی الأسانید العوالی

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۵۲ھ

قدیمی کتب خانہ کراچی

امام ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامہ طحاوی

۱۳۸- العقیدۃ الطحاویۃ (مع شرح العقیدۃ)

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۲۱ھ

دارالکتب المدنیہ بیروت

حافظ تقی الدین ابو عمرو عثمان بن عبدالرحمن المعروف بابن

۱۳۹- علوم الحدیث (مقدمۃ ابن الصلاح)

الصلاح الشہرزوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۳۳ھ

دارالفکر بیروت

حافظ تقی الدین ابو عمرو عثمان بن عبدالرحمن المعروف بابن

⑤- علوم الحدیث (تحقیق نور الدین عتر)

الصلاح الشہرزوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۳۳ھ

لواء للطباعة المنیریہ

امام بدر الدین ابو محمد محمود بن احمد العینی

۱۵۰- عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۵ھ

مکتبۃ الشیخ کراچی

حضرت مولانا عاشق الہی صاحب بلند شہری مدظلہم

۱۵۱- المناقید النالیۃ فی الأسانید العلویۃ

مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ

علامہ اکمل الدین محمد بن محمود الباری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۸۶ھ

۱۵۲- العناية شرح الہدایۃ (بہامش فتح القدیر)

مرکز البعث جامعہ ام القری مکہ مکرمہ

امام ابو سلیمان حداد بن محمد الخطابی

۱۵۳- غرب الحدیث

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۸۸ھ

دارالمعرفۃ بیروت

علامہ جبار اللہ ابوالقاسم محمود بن عمر الزنجری متوفی ۵۳۸ھ

۱۵۴- الفائق فی غرب الحدیث

دارالفکر بیروت

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ

۱۵۵- فتح الباری شرح صحیح البخاری

مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ

امام کمال الدین محمد بن عبدالواحد المعروف بابن الہمام

۱۵۶- فتح القدیر

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۶۱ھ

جامعہ افریہ لاہور

حضرت مولانا محمد موسیٰ صاحب روحانی بازی مدظلہم

۱۵۷- فتح اللہ بنما نص الاسم اللہ

دارالجمیل بیروت

امام حافظ ابوالفضل زین الدین عبدالرحیم بن

۱۵۸- فتح المغنیث شرح الفیہ

الحسین العراقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۰۶ھ

الحدیث / شرح الفیہ العراقی

مکتبۃ المجاز حیدری کراچی

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۹ھ

۱۵۹- فتح المسلم بشرح صحیح مسلم

المکتبۃ الاسلامیہ

شیخ محمد بن علان صدیقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۵۷ھ

۱۶۰- الفتوحات الربانیۃ شرح الأذکار النوادیۃ

مکتب نشر الثقافۃ الاسلامیہ ۱۳۶۷ھ

شیخ عبدالقادر بن طاہر بن محمد بن عبداللہ بغدادی

۱۶۱- الفرق بین المبرق

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۲۹ھ

لواء علوم فرعیہ کراچی

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۹ھ

۱۶۲- فضل الباری شرح اردو صحیح البخاری

خیر کثیر آرام بلخ کراچی

علامہ عبدالحمی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۳ھ

۱۶۳- الفوائد البیہ فی تراجم المغنیۃ

نور محمد آرام بلخ کراچی

مولانا عبدالکلیم چشتی مدظلہم

۱۶۴- فوائد جامعہ بر جملہ نافعہ

ربانی بکندہ دہلی

امام المعصر علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۵۲ھ

۱۶۵- فیض الباری

ناشر/مطبع

نام مصنف

نام کتاب

دار المعرفہ بیروت
مکتب المطبوعات الاسلامیہ

شیخ محمد عبدالودود المنلاوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۳۱ھ
علامہ رضی اللہ عنہ محمد بن ابراہیم الحبشی المتوفی
رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۷۱ھ

۱۶۶- فیض القدير بفتح الجايع الصغير
۱۶۷- فتاوى الاثر في صفو علوم الاثر

مکتب المطبوعات الاسلامیہ طبع دوم ۱۴۰۸ھ

حضرت علامہ ظفر احمد عثمانی

۱۶۸- قواعد في علوم الحديث

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۹۲ھ

(مقدمہ اعلاہ السنن)

امام شرف الدین حسین بن محمد بن عبد اللہ الطیبی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۷۳ھ

۱۶۹- الکشاف عن حقائق السنن

(شرح طیبی)

علامہ ابوالحسن عزالدین علی بن محمد ابن الاثیر الجزری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۳۰ھ

۱۷۰- الکامل فی التامیم

لما حافظ ابواحمد عبد اللہ بن عدی جرجانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۶۵ھ

۱۷۱- الکامل فی ضعف الرجال

ابوجعفر محمد بن عمرو بن موسی بن حماد العقيلي الکی رحمۃ اللہ علیہ متوفی

۱۷۲- کتاب الضعفاء الكبير

لما محی الدین ابوزکریا یحیی بن عمر الفارابی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۷۶ھ

۱۷۳- کتاب الاذکار النبویة

بشرح الفتوحات الربانية

لما ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورة الترمذی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۷۹ھ

۱۷۴- کتاب العلل

(مع جامع ترمذی)

علامہ محمد اعلیٰ تسانوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۱۹۱ھ

۱۷۵- کشف لمطالعات الفنون

علامہ جبار اللہ ابوالقاسم محمود بن عمر الزحیری متوفی ۵۳۸ھ

۱۷۶- الکشاف عن حقائق غوامض

التزئیل وعیون الاقوال (تفسیر کشف)

امام نور الدین علی بن ابی بکر الہیثمی

۱۷۷- کشف الاستار عن زوائد البرز

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۰۷ھ

علامہ عبدالعزیز بن احمد بن محمد البخاری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۴۰ھ

۱۷۸- کشف الاسرار

شرح اصول البرزوی

مکتبۃ الشی بن بدو، آفٹ فوٹو اسٹیشن

ملاکاتب چلبی مصطفیٰ بن عبد اللہ

۱۷۹- کشف الفنون عن لسان

المعروف بہ حاجی خلیفہ متوفی ۱۰۶۷ھ

المکتب والفنون

علامہ جلال الدین بن شمس الدین الخوارزمی رحمۃ اللہ علیہ

۱۸۰- الکفایہ شرح الهدایہ

(مع فتح القدير)

علامہ علاء الدین علی متقی بن حسام الدین ہندی بہان پوری

۱۸۱- کنز العمال فی سنن

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۷۵ھ

الاقتوال والافعال

لما محمد عبدالودود المنلاوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۳۱ھ

۱۸۲- کنوز الحقائق فی

حدیث خیر الخلائق

علامہ شمس الدین محمد بن یوسف بن علی الکرمانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۸۶ھ

۱۸۳- الکواکب الدراری

(شرح الکرمانی)

امام ربانی حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۲۳ھ

۱۸۴- لامع الدراری

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ

۱۸۵- لسان السیران

شیخ عبد اللہ بن حسین خاطر السین العدوی (من علماء القرن الرابع عشر)

۱۸۶- لقط الدرر حاشیہ نزہۃ النظر

مکتبہ امدادیہ مکہ مکرمہ
مؤسسۃ الاعلیٰ بیروت
مصطفیٰ البابی مصر ۱۳۵۶ھ

نام کتاب	نام مصنف	ناشر/مطبع
۱۸۷- لمحات التنقیح	شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۵۲ھ	مکتبۃ المعارف العلمیۃ لاہور
۱۸۸- ماتمس الیہ الحاجۃ لمن یطلع سنن ابن ماجہ (مطبوعہ مع سنن ابن ماجہ)	حضرت مولانا عبدالرشید نعمانی مدظلہم	قدسی کتب خانہ کراچی
۱۸۹- مجمع بحار الانوار فی غرائب التزیل ولطائف الاخبار	محدث محمد طاہر بنشی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۸۶ھ	دائرة المعارف العشانیۃ حیدرآباد ۱۳۹۵ھ
۱۹۰- مجمع الزوائد و منبع الفوائد	امام نور الدین علی بن ابی بکر البیہقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۰۷ھ	دار الفکر بیروت
۱۹۱- المجموع فرج المہذب	امام محی الدین ابوزکریا یحییٰ بن خرف السنوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۷۶ھ	مکتبۃ من علماء الأزهر
۱۹۲- مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ	حافظ قس الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم حرانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۲۸ھ	طبعة الملک فہد
۱۹۳- مختار الصحاح	امام محمد بن ابی بکر بن عبد القادر المرزبی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۶۶ھ کے بعد	دار المعارف مصر
۱۹۴- مرآة المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح	علامہ نور الدین علی بن سلطان القاری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۱۳ھ	مکتبہ امدادیہ ملتان
۱۹۵- المستدرک علی الترمذی	حافظ ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ حاکم نیشاپوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۰۵ھ	دار الفکر بیروت
۱۹۶- مسند احمد	لزام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۴۱ھ	المکتب الاسلامی / دار صادر بیروت
۱۹۷- مسند الحمیدی	امام ابوبکر عبد اللہ بن الزبیر الحمیدی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۱۹ھ	المکتبۃ السلفیۃ مدرستہ منورہ
۱۹۸- مشاہیر علمائے دیوبند	حافظ قاری فیوض الرحمن صاحب مدظلہم	مکتبہ عزیزہ لاہور طبع اول ۱۹۷۶ء
۱۹۹- مشکوٰۃ المصابیح	شیخ ابو عبد اللہ دلی الدین خطیب محمد بن عبد اللہ رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۳۷ھ کے بعد	قدسی کتب خانہ کراچی
۲۰۰- المصنف	امام عبد الرزاق بن ہمام بن نافع الصنعانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۱۱ھ	مجلس علمی
۲۰۱- المطالب العالیہ	حافظ ابن جریر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ	دار البازمکۃ المکرمۃ
۲۰۲- بزوائد المسانید الثمانیۃ	مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۹۶ھ	ادارۃ المعارف کراچی
۲۰۳- معجم البلدان	علامہ ابو عبد اللہ یاقوت حموی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۲۶ھ	دار احیاء التراث العربی بیروت
۲۰۴- المعجم الوسیط	دکتور ابراہیم انیس، دکتور عبد الحلیم منتصر، عطیہ الصوالحی، محمد خلف اللہ احمد	مجمع اللغة العربیۃ دمشق
۲۰۵- معرفۃ علوم الحدیث	امام ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ حاکم نیشاپوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۰۵ھ	مکتبہ علمیہ مدرستہ منورہ
۲۰۶- المفردات فی غریب القرآن	علامہ حسین بن محمد بن الفضل الملقب بالراغب الاصفہانی متوفی ۵۰۲ھ	نور محمد آرام بلخ کراچی
۲۰۷- مقدمۃ اجوبۃ اربعین	حضرت مولانا صوفی عبد الحمید صاحب سواتی مدظلہم	مدرسۃ نصرۃ العلوم گوجرانولہ
۲۰۸- مقدمۃ انوار الباری	حضرت مولانا احمد رضا صاحب بخنوری مدظلہم	خواجہ پرس دہلی / ناشر العلوم دیوبند
۲۰۹- مقدمۃ اوجز المسالک (مع اوجز المسالک)	حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۲ھ	ندوۃ العلماء لکھنؤ
۲۱۰- مقدمۃ اوجز المسالک (مع اوجز المسالک)	حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۲ھ	ادارۃ تالیفات احراریہ ملتان
۲۱۱- مقدمۃ بلوغ الہرام اردو	حضرت مولانا عبدالرشید صاحب نعمانی مدظلہم	میر محمد آرام بلخ کراچی

ناشر / مطبع

نام مصنف

نام کتاب

قدیمی کتب خانہ کراچی

حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۹۷ھ

۲۱۱- مقدمہ 'صحیح بخاری

(مطبوعہ مع صحیح بخاری)

قدیمی کتب خانہ کراچی

امام مسلم بن الحجاج القشیری النیشاپوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۶۱ھ

۲۱۲- مقدمہ 'صحیح مسلم

مکتبہ دارالعلوم کراچی

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۹ھ

۲۱۳- مقدمہ 'فتح الماسم (مع فتح الماسم)

قدیمی کتب خانہ کراچی

شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۵۲ھ

۲۱۴- مقدمہ 'مشکوۃ المصابیح

مکتبہ امدادیہ مکہ مکرمہ

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی

۲۱۵- مقدمہ 'لامع الدراری

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۲ھ

مجلس علمی ڈابھیل

علامہ محمد زاہد الکوثری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۱ھ

۲۱۶- مقدمہ 'نصب الراية

(مع نصب الراية)

مکتبہ مدنیہ لاہور

جمع کردہ حضرت مولانا عاشق الہی میرٹھی

۲۱۷- مکتبہ رشیدیہ (مجموعہ 'مکتوبات امام ربانی

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۰ھ

مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۲۳ھ)

میر محمد آرام بلخ کراچی

امام مالک بن انس اصبحی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۷۹ھ

۲۱۸- مؤطا

دار احیاء التراث العربی

امام مالک بن انس اصبحی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۷۹ھ

۵- مؤطا (تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی)

دار احیاء الکتب العربیہ مصر ۱۳۸۲ھ

حافظ شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن عثمان ذہبی

۲۱۹- میزان الاعتدال فی نقد الرجال

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۴۸ھ

مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ / مکتبہ امدادیہ ملتان

علامہ عبد العزیز بن احمد الفرہاری

۲۲۰- النبراس شرح شرح العقائد

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۳۹ھ کے بعد

میر محمد آرام بلخ کراچی

علامہ عبدالحی بن فخر الدین حسنی لکھنؤی

۲۲۱- نزہۃ الخواطر وسبب السامع والنواظر

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۳۱ھ

الرحیم اکیڈمی کراچی

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ

۲۲۲- نزہۃ النظر فی توضیح غیبہ الفکر

مجلس علمی ڈابھیل ۱۳۵۷ھ

امام حافظ ابو محمد جمال الدین عبد اللہ بن یوسف زیلیس

۲۲۳- نصب الراية فی

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۶۲ھ

تخمین احادیث الہدایہ

دار الراية بیروت

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ

۲۲۴- التکت علی کتاب ابن الصلاح

دار احیاء التراث العربی بیروت

علامہ مجد الدین ابوالسعادات المبارک بن محمد ابن الاثیر

۲۲۵- النہایہ فی غریب الحدیث والاثار

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۰۶ھ

مجلس نشریات اسلام

حضرت مولانا الحرف علی صاحب

۲۲۶- نیل المرو فی السفر فی کتب مرلو آباد

تھانوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۲ھ

(مشمولہ تذکرہ مولانا فضل الرحمن کتب مراد آبادی)

دار مدار بیروت

قاضی شمس الدین ابوالعباس احمد بن

۲۲۷- وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان

محمد المعروف بابن خلکان رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۸۱ھ

دار الفکر بیروت

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ

۲۲۸- ہدی الساری (مقدمہ 'فتح الباری)

مکتبہ الشتی، بغداد آفست فوٹو استنبہ ۱۹۵۱ء

اسماعیل باشا بغدادی

۲۲۹- ہدیہ العارفین اسماہ المؤلفین وآثار المصنفین

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۳۹ھ